

Universidad Autónoma Metropolitana

Azcapotzalco

Área de concentración: Sociología política

Principios a una crítica de la producción cultural  
contemporánea: De lo indefinido a lo indeterminado, una  
revisión del concepto cultura

Nombre: Leonardo Rodrigo Cárdenas Hernández

Matricula: 209242376

Asesor: Dr. José Othón Quiroz

Sinodales: Dr. Alejandro López Gallegos  
Dra. Olga Sabido Ramos

Fecha: 02 de octubre 2019

# Índice

<b>Capítulo 1. En el terreno del pensamiento</b>	<b>5</b>
<i>Introducción; unas palabras al editor</i>	5
<i>Un acercamiento a las discusiones en torno al concepto de cultura: de lo indefinido a lo indeterminado</i>	7
La problemática	7
La propuesta	10
<i>Una línea entre dos puntos distantes: las direcciones teóricas del análisis</i>	14
[Entre el “culturalismo”: el estudio de la escuela de sociología de Birmingham]	14
Contextualizando: los choques metodológicos y la historia en Thompson	18
Las disyuntivas del estudio: De Williams a Goldman	20
El punto equidistante: el estructuralismo como aporte al estudio de la cultura	23
<i>La articulación de los “paradigmas”: La cultura como estudio semiótico</i>	25
Los símbolos como el estudio interno de la cultura: la construcción de la interpretación	28
De las formas y los contenidos	33
<b>Capítulo 2. Las estructuras de significación</b>	<b>37</b>
<i>El pensamiento de Levi-Strauss como raíz en el estudio de la cultura</i>	37
Un clásico contemporáneo: La revisión de sus componentes teóricos y metodológicos	37
Los cimientos teóricos	41

La negación a la reconstrucción histórica _____	43
<b><i>Los contenidos simbólicos _____</i></b>	<b>48</b>
El diálogo metodológico entre la antropología y la sociología _____	48
Las necesidades y las confrontaciones del pensamiento _____	52
Lugares comunes: crítica al funcionalismo _____	55
<b><i>Del estructuralismo la estructura: crítica a los componentes como posicionamiento</i></b>	
<b><i>teórico _____</i></b>	<b>65</b>
La filosofía como respuesta a la visión naturalista de las ciencias sociales _____	65
La dialéctica y las posturas filosóficas _____	73
De lo abstracto a lo concreto: la concreción o los caracteres de la cultura _____	79
La lingüística entre la construcción de las categorías individuales y sociales _____	84
<b><i>El pensamiento vivo de un autor imprescindible _____</i></b>	<b>87</b>
El trabajo de Lévi-Strauss como componente teórico en el estudio de la cultura _____	87
<b><i>Capítulo 3. EL principio crítico _____</i></b>	<b>92</b>
<b><i>La crítica como parte del estudio de la cultura _____</i></b>	<b>92</b>
<b><i>La parábola de los modelos de análisis _____</i></b>	<b>94</b>
El “desarrollo” de la ciencia social en la relación objeto-sujeto en la cultura _____	94
Lo simbólico dentro de su transformación: la dinámica de las formas culturales _____	95
En el análisis continuo _____	97
La ‘discontinuidad’ como proceso de transformación _____	98
<b><i>El conflicto en el devenir de la tragedia _____</i></b>	<b>100</b>

La cultura en su parte profunda, la socialización _____	100
El conflicto como parte de la tragedia en el principio teórico de la cultura _____	101
<b><i>De la Dialéctica a la hermenéutica:</i></b> _____	<b>105</b>
El estudio de la modernidad como revisión crítica de la sociología al concepto de cultura _____	105
El desenlace de una revisión _____	108
<b><i>Bibliografía</i></b> _____	<b>109</b>

# Capítulo 1. En el terreno del pensamiento

## Introducción; unas palabras al editor

Este trabajo tiene como objetivo hacer una revisión epistemológica del concepto cultura. Con decir “una revisión” me refiero que, sin duda, se han hecho distintas revisiones, que muchas veces confrontan, describen, sintetizan los problemas de la definición del concepto. Por lo cual, estas revisiones implican también una relectura de los contenidos teóricos de autores, que son imprescindibles o que de alguna manera nos acercan a problemas de investigación actuales. “La sociología como disciplina histórico-social ha requerido de la formación de un conjunto de conceptos ‘comunes’ cuyo contenido ha sido estabilizado temporalmente por cada tradición y por cada comunidad. El carácter provisional de la ‘fijación’ del contenido de un concepto está vinculado al hecho de que, entre el transcurso de los procesos sociales e históricos y su conceptualización, existe una relación de tensión que cambia constantemente.” (Olvera Serrano, 2003, pág. 26) este trabajo intelectual necesariamente implica un esfuerzo en la interpretación por el contexto de la obra y del mismo autor que la interpreta.

Una de las más destacadas, es la del sociólogo y filósofo de la ciencia Gilberto Giménez; haciendo un rastreo muy interesante de los diferentes contenidos conceptuales desde la sociología y la antropología del término, y que se plantea, junto con ello, casi de forma automática en su esfuerzo analítico, una revisión de la base epistemológica de las ciencias sociales; estableciendo una referencia de las posiciones popperianas entre las teorías descriptivas, explicativas; entre las nociones y los conceptos. Trazando con esto, un

extenso trabajo sobre la cultura, pero también, formando una base sólida, poniendo énfasis sobre uno de los picos más importantes del debate sobre la cultura: lo abstracto y lo concreto.

Nuestro esfuerzo, es entonces una revisión desde una serie de autores que confrontamos, pero que también dialogan sobre lugares de encuentro: las estructuras de significación y los sistemas de símbolos; es decir, lo simbólico, la relación de la parte semiótica del concepto cultura en la realidad social. Esta labor es el resultado de un impulso, de un primer acercamiento. Por ende, plantea un punto de partida de un análisis inacabado para un estudio más extenso en la necesidad de que, este análisis desempolva importantes líneas de pensamiento poco estudiadas, que puedan servir de forma práctica en la introducción de nuevas preguntas de investigación sobre la cultura.

# Un acercamiento a las discusiones en torno al concepto de cultura: de lo indefinido a lo indeterminado

## *La problemática*

El concepto de cultura es un concepto que contemporáneamente ha ido tratándose de acotar o concretar, en el caso más sencillo, pero la mayoría de las veces, siempre se concluye que éste es: algo inverosímil, a la vez palpable, real, líquido, polisémico. Pero a la vez es un concepto demasiado usado y en el cual se apoyan algunos científicos sociales, para que éste forme parte importante del marco teórico en sus estudios. Stuart Hall en uno de sus ensayos sobre los estudios culturales, que abordaremos más adelante, nos explica la dinámica de la cultura como un término que es definido y re definido constantemente, hasta convertirse en un concepto *(in)determinado*. Esto nos muestra las dificultades que tiene la cultura en sus planteamientos epistemológicos y más aún en su desarrollo metodológico y científico. Así mismo, no solo adquiere importancia en el ámbito teórico, sino en el enfoque desde donde se estudia la cultura; manteniendo, dentro de la relación que tiene con la sociedad, su *operacionalización* en su estudio como parte de una discusión metodológica (científica): “Uno de los pocos consensos que existe hoy en los estudios sobre cultura es que no hay consenso. No tenemos un paradigma internacional e interdisciplinariamente aceptado, con un concepto eje y una mínima constelación de conceptos asociados, cuyas articulaciones puedan contrastarse con referentes empíricos en muchas sociedades. Hay diversas maneras de concebir los vínculos entre cultura y sociedad, realidad y representación, acciones y símbolos. Necesitamos, sin embargo, algunas definiciones operativas, aunque sean provisionales e inseguras, para seguir investigando y hacer políticas culturales. Todos arbitramos de

algún modo en conflictos entre tendencias epistemológicas cuando elegimos nuestro objeto de estudio, ponemos en relación un conjunto de comportamientos con un repertorio de símbolos, y seguimos una ruta para buscar los datos, ordenarlos y justificarlos.” (Canclini, 2001, pág. 57).

En una mirada contemporánea podemos observar que muchos de los estudios culturales actuales conviven con lo que llamamos –siguiendo la línea crítica de la que parte Hall y de las observaciones cercanas de Canclini-, una indeterminación epistemológica<sup>1</sup>, base de la crítica y de diferentes debates sobre los límites del campo de la cultura, así como los diferentes fenómenos que estudia (Giménez, 1994, pág. 37). Stuart Hall hace referencia al analizar los estudios culturales que lo precedieron y que lo permean en ese momento; como el de los sociólogos ingleses Raymond Williams, Richard Hoggart, que pertenecen a la New Left y a la escuela sociológica de la cultura marxista en Inglaterra, de mediados de los años cincuenta. Pero ¿por qué es un concepto tan difícil de explicar, de comprender? La respuesta, que luego se transformaría en una discusión académica pasando a definir otras preguntas, da como resultado una base en lo que podía llamarse, el primer enfrentamiento –tensión, la llama Hall- al estudiar la cultura desde su formación teórico-conceptual. Como nos lo recuerda el epistemólogo Gilberto Giménez “El término mismo de cultura, que debería designar el objeto central de una sociología y de una antropología de la cultura, está lejos de exhibir un contenido homogéneo o de designar un nivel específico de fenómenos, como lo demuestran las vicisitudes de su historia” (Giménez, 1994, pág. 38) Nuestra tarea entonces nos acerca a consolidar los principios

---

<sup>1</sup> En donde para Hall como en este trabajo la indeterminación epistemológica fundada en el proceso de comprender la cultura; como lo menciona Stuart Hall y Gilberto Giménez sobre las confusiones y discusiones sobre el término y sus consecuencias.

de un estudio más profundo, que trate de alejarse del revisionismo histórico y, a momentos, ocioso.

Advirtiendo lo anterior esta tarea, por lo tanto, nos hace introducirnos a dos preguntas fundamentales ¿Es realmente el concepto cultura *(in)determinado*? De donde ¿La cultura, desde el punto de vista epistemológico, está definida? La cultura es algo verosímil, lo cual en sus propias contradicciones nos hace definirla. Es decir, la confrontación de la propia realidad frente al quehacer humano, el análisis de lo que en ésta se desprende, de sus características (la lengua, la religión, sus valores). Hay, en el estudio de la cultura, una fase incompleta, pudiéndola llamar en todos sus momentos inacabada, relacionándolo - como lo menciona Alfred Weber-, a una *estructura total de nuevos cuerpos históricos* formada por *variaciones humanas* que representan una configuración en esta totalidad y que trasforma también la base teórica de la cultura (Weber, 1941). Esta fase inacabada nos hace deconstruir las preguntas, hacer más una descomposición de la duda, y llegar al principio de cada una de ellas: que sería lo que en ella está definido e indeterminado. Pero tal descomposición confronta al concepto con los posicionamientos teóricos que, a su vez, nos dan una idea clara de su propia indeterminación.

Es decir, descomponer la duda es entender el concepto entre sus componentes teóricos, acercándonos a sus *confrontaciones* dentro de los procesos que la definen. Esto implica la revisión de los problemas planteados, encontrando sus análisis entre qué se estudia y cómo se estudia, llegando así a lo esencial dentro de los hallazgos: los métodos, sus modelos y sus referentes teóricos. Esta manera nos lleva a descubrir que, a través de sus confrontaciones y sus singularidades, se nos acerca a su definición, siendo parte de un constante cambio de su marco teórico, de su problematización a partir de su hibridismo, de ahí que el concepto lo describa Hall como *indeterminado*. En los resultados de esa

discusión, se encuentra lo que el término *es* en sí mismo, lo que explica y a la vez estudia –comprende y abarca–.

## ***La propuesta***

Debido a que la cultura no reside en una indefinición, sino en una indeterminación por su constante debate (como lo menciona Hall), debemos de entender que este carácter que la describe en su totalidad, sí fija acotaciones en su contenido como concepto, éstas mismas se observan a través de su multidisciplinariedad en su estudio; problema que enfrentamos en un término tan profuso y a la vez complejo. Pues, se constituye desde una herencia filosófica que, a través de los problemas planteados por los pensadores de la ilustración, la antropología y la sociología se han dado a la tarea de atenderlos formalmente, desde un rígido punto de vista científico. De aquí que, los diferentes planteamientos generen posiciones encontradas, que se decantan, por remarcar diferentes de niveles de análisis, establecidas fundamentalmente por distintas metodologías de investigación o lecturas comunes, generalizadas, de ciertas expresiones o fenómenos sociales.

Algunos se vinculaban a una crítica frontal a las totalidades trascendentales (leyes generales) de los siglos anteriores, que se consolidaron desde los estudios antropológicos, encontrando también, una relación que marcaría la cercanía de investigación del concepto con la sociología, planteando nuevos problemas de investigación, que atendían de igual manera, al proceso en el que iniciaba el siglo, la nueva sociedad industrial, y en ella, la modernidad. Como los trabajos de la escuela sociológica francesa de Durkheim montando la primera relación con la antropología social de su alumno más destacado Marcel Mauss. Le siguieron posiciones, cada vez más, en un constante cambio, pero remarcadas en un posicionamiento teórico antropológico-sociológico, como las de Malinowski, Radcliffe-

Brown, que servirían a las diferentes escuelas sociológicas anglosajonas en su teorización de la cultura, desprendida de una metodología etnográfica. De ahí pasamos al imprescindible estudio estructural, que halla sus niveles de análisis en una revisión de los supuestos teóricos, mostrando la profundidad del estudio; en un diálogo interesante con la filosofía, pero partiendo de una crítica al trabajo metodológico (desde la etnografía). Trastocando sus límites más adelante, con Geertz en su restablecimiento ontológico del sujeto como objeto y la función entre sus partes. Entonces nos introducimos a la discusión inacabada – pero a la vez enriquecedora-, dándonos la sensación de que se encuentra en diferentes modos descriptivos, llamada arbitrariamente polisémica, cuando en realidad radica en una diferencia de niveles de análisis descritos en diferentes métodos y en relación con el objeto de estudio.

Así, sobre el carácter polisémico del concepto, se esboza una lejanía, una ruptura que se deja entre ver en la descomposición de la duda; este bosquejo encuentra una lógica en la búsqueda de su composición entre lo abstracto y lo concreto (subjetivo y objetivo) (Sabido Ramos, 2003, pág. 181). Así entender el sentido semiótico del concepto, confrontando esta visión relativista que solo lo atomiza. Para más adelante, poder entender el contenido real de la cultura, su forma (y sentido añadimos) -desde una visión estética<sup>2</sup> (forma)- (Lash, 1997, pág. 167), pero también, analítica en una herencia fundamental de Lévi-Strauss. Sin embargo, el carácter polisémico, es una acepción del término que ha servido para plantear sus necesidades teóricas, surgidas de nuevos cuestionamientos como problemas de investigación.

---

<sup>2</sup> Definiendo desde la problematización sociológica (que se funda en la filosófica sobre la estética) de los aspectos subjetivos, que se define con mayor atención en el trabajo de Scott Lash. Que se ven vinculados a la cultura y su estudio desde la *forma*, que se explica con la obra de arte, y que siempre es desde el estudio de la cultura su acercamiento.

Podríamos decir, que dicha polisemia está determinada por un cambio constante, como un discurrir que se repiensa todo el tiempo, esto que podemos entender al encontrarnos en la modernidad y sus complejidades<sup>3</sup> de estudio donde se re conforman, reconstruyen significados. Explicando los ensanchamientos de su definición, sin olvidar sus avances concretos y a la vez determinados, como explica Néstor García Canclini: “La modernidad modificó esta situación al buscar explicaciones específicas para cada proceso. Del régimen totalitario de los “saberes” míticos y teológicos pasamos al régimen que independiza los sistemas en que funciona el mundo y que hemos llamado ciencia. Se trata no sólo de saberes laicos, sino específicos: conocimientos biológicos para la naturaleza, sociales para lo social, políticos para el poder, y así con cada campo” (Canclini, 2001, pág. 59). Esto nos muestra que, el estudio de la cultura se da esencialmente en la modernidad y su fase de estudio se implica en el desarrollo científico del que parte. Definiendo que su camino se encuentra todavía en tránsito y vinculado a desarrollos teóricos, resultado del devenir epistémico de las ciencias sociales.

Es importante reconocer que el punto central de las reflexiones teóricas –de este trabajo, y sus principios a miras de una propuesta crítica de un estudio más extenso- es una confrontación que se manifiesta de manera intrínseca en los debates teóricos-metodológicos; llegando por tanto a una hipótesis que se vincula como una propuesta de análisis<sup>4</sup>. Partimos desde una lectura profunda en cada uno de los autores para encontrar sus planteamientos que implican, comprender la definición de la cultura entre sus contrapuntos, pensándolos desde la discusión teórica, tanto en su crítica como en su propuestas teórico-metodológicas. Se esboza entonces, una interpretación de puntos

---

<sup>3</sup> Sin acuñar una definición, que se bosqueja dentro de contradicciones, pues no es lo que se busca basado en la amplitud dentro de este primer acercamiento, de la cultura como concepto; sino una definición que se encuentre en una época ya moderna, y que se enfrenta a todo un proceso. Más adelante se detallará este análisis.

<sup>4</sup> Presentando una confrontación en la relectura de los autores en el análisis teórico del concepto.

centrales de sus planteamientos dentro de la teoría, que se los reconoce y de los cuales, se parte para sostener una conversación entre ellos. Es decir, donde se entienda a la cultura: como un concepto que se define desde sus contradicciones, que van revistiendo de elementos al mismo concepto en su discusión, pero se indetermina en relación con su propio objeto de estudio, refiriendo, principalmente a sus diferentes niveles de análisis.

Aludiendo a un planteamiento de problema de investigación, que se encuentra en que: la cultura, se ha definido a partir de su objeto de estudio en su marco teórico; esto implica, dentro de su conceptualización, una claridad como término no solo en su capacidad descriptiva, sino también –como con gran acierto lo menciona Berrueta en su trabajo– como una *unidad de análisis*, que implique siempre su problematización sobre su objeto y esto defina los alcances del concepto y fundamentalmente en la investigación.

“[...] las estructuras de significación que integran la cultura terminan también por gobernar la conducta (costumbre, prácticas, códigos, normas, reglas, sistemas de creencias), la unidad de análisis de los factores, sociológicos, biológicos, psicológicos o culturales que influyen sobre los grupos deben tratarse desde una unidad de análisis: la cultura.” (Berrueta, 2014, pág. 47). Se entiende que los elementos constitutivos del término nos dan la capacidad de poder distinguir entonces lo que refiere la cultura, pero principalmente lo que su estudio comprende para explicarlo desde el propio concepto; es decir, encontrar los diferentes niveles de análisis que aluden a su constitución, al contenido teórico, lo que la integra, lo que hay dentro de ella. De aquí, un primer acercamiento nos hace darnos cuenta que, no hay diferenciación de lo que el concepto abarca en las disciplinas que la estudian. Tampoco un debate sobre qué es o no, pues a condición de lo que apela el objeto de estudio<sup>5</sup> se entiende su complejidad; sino la

---

<sup>5</sup> En este sentido, una de lo más importante que comenzó a ser el estudio de la cultura era una acercamiento con la discusión de la naturaleza y el hombre desprendida de la discusión filosófica, que se incluye

discusión se centra en comprender sus partes internas: las estructuras de significación, sistemas de símbolos, lo histórico, lo material, lo subjetivo, lo concreto. Implicación que también se centra en entender o estudiar, un enfoque interno, comprendiendo la complejidad (sus niveles) por la que el concepto se define.

## Una línea entre dos puntos distantes: las direcciones teóricas del análisis

### *Entre el “culturalismo”: el estudio de la escuela de sociología de Birmingham*

Hall entiende, en esta discusión, la necesidad de un planteamiento en el cual la cultura se explica como una *unidad de análisis*, buscándola a través de una “interrelación” de los contenidos teóricos de la cultura a partir de las prácticas sociales. Observando en ellas, un hilo conductor que las contenga; es decir, no encierra a la cultura en una sola práctica o descripción, sino en todas las “interrelaciones” que la comprenden, consolidándose en todas su “imbricación” de la “vida social” que, a la vez, se define como concepto; es decir, conceptualizarla en estos elementos análogos que se involucran en definitiva en sus partes internas y externas de un cuerpo social. Hall entonces encuentra en Williams un esfuerzo teórico para explicar los planteamientos fundados en la génesis de la *indeterminación*, vinculándose en su redefinición constante. Piensa en comprender que el concepto tiene distintos rostros, pero contenido en un solo cuerpo. Tal lógica, nos muestra la complejidad que se remarca en la observación de sus aspectos internos, debido a que, estos distintos rostros son las estructuras y sistemas simbólicos que están en relación constante con la realidad social y, en consecuencia, en el sujeto.

Es el autor quien, percatándose de los escollos que representa el análisis cultural, entiende la ambivalencia del término. Enfrenta entonces las posiciones de Williams y Thompson, como de otros autores que se encuentran en la discusión sobre las partes internas, profundas de la cultura; remarcando así mismo, los límites del concepto. Esto que implica un esfuerzo mayúsculo, comprendiendo la complejidad de no caer en imprecisiones obvias o excluyentes sobre entender sus límites –fundamentalmente venidas de los trabajos marxistas-<sup>6</sup>. Ante esta labor, el peligro es latente, no solo sobre la indefinición, sino de la relativización del término, pero también, de la atomización del trabajo teórico, es decir, de su valor heurístico, en donde la antropología hace hincapié en los posicionamientos del estructuralismo. Las preocupaciones radican en los estudios descriptivos simples, que Hall distingue en su trabajo<sup>i</sup> y que sin duda resume una realidad en el estudio de la cultura en nuestra época, aportando poco al desarrollo conceptual; preocupación que clarifica las discusiones alrededor del estudio de la cultura. No siendo Hall el único, pues Giménez también hace una alusión parecida, explicando que la mayor parte de la investigación de la cultura es solo descriptiva (Giménez, 1994, pág. 43).

Hall en su trabajo se limita a las descripciones de una suma de problemas teóricos a los que se enfrentaron los intelectuales ingleses de la new left -el círculo de Birmingham- desde la crítica a distintas posiciones estructuralistas. Relacionando los principios de los teóricos marxistas en sus líneas de investigación; a partir, de la comprensión de los elementos de la cultura como un proceso que *determina* y fundamenta el estado de la *conciencia*; en una relación que las produce, pero al estar en la conciencia se encuentran con su aspecto subjetivo, pero que también es representado desde una realidad<sup>7</sup>, un mundo

---

<sup>6</sup> Esto implicaba, un análisis demasiado sesgado y reduccionista de la lectura ortodoxa marxista, trayendo consigo ciertas discusiones con marxistas que ya problematizaban con los mismos conceptos como .

<sup>7</sup> Encontraremos aquí la relación que más adelante se hace de los trabajos de Norbert Elias y Lévi-Strauss, sobre los símbolos y su juego en la sociedad.

vivido. Williams –nos recuerda Hall- desarrolla pues un “interaccionismo radical”, del cual, las interrelaciones por las que se funda la *praxis* son en donde se mantiene su desarrollo social, que “determina” la interrelación, o sea, el proceso por las que son construidas. Así el autor nos menciona: “La distinción entre las practicas es superada considerándolas a todas como variantes de las praxis –de una actividad y energía humana de tipo general-. Los patrones subyacentes que distinguen el complejo de las prácticas de cualquier sociedad dada en un determinado momento son las ‘formas de organización’ características que las subyacen a todas, y que por lo tanto pueden ser detectadas en cada una.” (Hall, 1994, pág. s/p). Es ésta última parte, que refiere al objeto de estudio se basa en concebir, no una generalidad desde lo que describe, sino una misma posición a lo que puede referir (a lo que estudia), que no es definida desde la cultura sino desde el propio objeto. Esto implica no solo lo que uno entiende en ella, sino una descripción de sus diferentes formas (por ejemplo, el análisis literario en el caso de Raymond Williams).

De aquí se explica de manera lógica, las relaciones que emanan de ese proceso complejo de interrelaciones, encontrando una importante separación analítica, en su marco teórico de las visiones relativistas. Desde una lectura distinta que hace Williams de Marx, observa el vínculo con la relación de las prácticas sociales y distinguiendo sus formas, negando las “determinaciones simples”. De aquí Williams utilizará, la crítica -de un lugar común- sobre la metáfora base y superestructura, para apuntar una relación con el hecho que describe tal metáfora. Explica entonces, que la cultura no se encuentra en un pedazo del binomio, como causalidad del otro, sino que funciona de forma diferente. Planteando los procesos en los que la cultura se ve implicada como *formas de organización*, de los cuales subyacen fragmentos “complejos” en su interacción que contienen una ‘dinámica’ de lo humano en su relación con su realidad social. Abarcando los aspectos que se entienden desde la propia visión totalizadora –pero como menciona Stuart Hall- que no trata de ser

en cierta manera totalizante. Es decir, la cultura se funde desde los aspectos generales de la vida cotidiana, de la vida común; pero se desenvuelve en el devenir de la cotidianidad enfrentándose a los aspectos estructurales y sistémicos de esa cotidianidad.

Estos planteamientos refieren principalmente, a una ruptura en el pensamiento esquemático, alejándose de un dogmatismo teórico u ortodoxo -dirá el autor-. Urdiendo una reflexión alrededor de su objeto de estudio y sobre sus propios elementos metodológicos (...), dejando lo que él llama *categorías cerradas*. Pero también –remarcando que Williams -, al construir esta ruptura con este esquema reduccionista<sup>8</sup> y cerrado, va fijando su análisis sobre el concepto que implica esta visión más profunda de la cultura, reconociendo una diversificación de los problemas que contiene el término. Arribando de esta manera, a lo que describe como “estructura de sentimiento” que, de manera más clara, deja fijado el punto para un análisis de los contenidos de la cultura. Es en este momento, donde se relaciona Williams con la obra de otros autores (tanto marxistas como no marxistas) que vieron similares problemas de investigación. Uno de ellos, es el vínculo entre filósofo y sociólogo francés Lucien Goldmann, que mantiene una discusión con sus llamadas *estructuras mentales* que, al igual que *las estructuras de sentimiento* de Williams, se comportaban como organizadoras de la “conciencia empírica” en un cuerpo social que contienen también al sujeto que las (re)produce, como lo observan –tanto Williams como Goldmann- en la literatura como objeto de estudio: “el grupo constituye un proceso de estructuración que elabora en la conciencia de sus miembros tendencias afectiva, intelectuales y prácticas hacia una respuesta coherente con los problemas que plantea sus relaciones con la naturaleza y sus relaciones interhumanas” (Goldmann, 1974, pág. 226) .

---

<sup>8</sup> Que es importante mencionar, que el autor es claro en decir que este reduccionismo no es más que el resultado de una lectura demasiado economicista de Marx. (Williams, *Marxismo y literatura*, 2009)

De aquí se desprende un atisbo de la cercanía con otros estudios culturales; como si los pensáramos sobre el horizonte, en las que se hallan sus contradicciones, de caminos que parecieran distantes, pero que encontrarán una raíz en común, un seguimiento epistémico, de ahí las relaciones de estas *estructuras* entendidas en los antropólogos ingleses y el estructuralismo levi-straussiano, observando también sus diferencias marcadas tanto teóricas como metodológicas.

### ***Contextualizando: los choques metodológicos y la historia en Thompson***

Nos encontramos así en los problemas de investigación que enfrentan los análisis de la cultura y sus distintas expresiones. En Williams, estos refieren a entender la complejidad del desarrollo conceptual, descubriendo las diversas formas -heredadas hasta el análisis de Hall- en las que un mismo concepto describe la “totalidad” y su observación de esta misma diversidad, en sus distintas expresiones (Hall, 1994, pág. 12). Comienza entonces, un diálogo cercano entre Williams y E. P. Thompson, otro teórico inglés cercano al pensamiento crítico de Birmingham; que define las problemáticas de los estudios culturales, pero también define puntos clave para entender los acercamientos de planteamientos teóricos del estructuralismo que se relacionan con sus hallazgos: por un lado, entre Althusser, Lévi-Strauss de un aporte crucial, Lucien Goldman con el estudio literario; y, por otro lado, la antropología anglosajona y la crítica teórica-metodológica de la sociología. Pero como se observa en el estudio de Hall, los planteamientos de Thompson también radican en dejar de lado los errores de lo que él llama *reduccionismo estructural*; fundados en la observación de los problemas que se van a plantear sobre – como lo menciona Hall- el repensar la categoría como este proceso de interrelación, pero delimitado por la historia. Se entiende entonces, que la distinción entre lo ‘cultural’ y ‘no cultural’ –para Thompson- tiene una referencia procedimental, dada en la historia. Este

punto, es fundamental, pues enmarca un problema que define una implicación teórica que realiza Williams, donde estas relaciones están “determinadas” por el momento en el que son comprendidas, dentro de su contexto: la historia. “La complejidad de este proceso es especialmente notable en las sociedades capitalistas avanzadas, donde está totalmente fuera de lugar aislar la «producción» y la «industria» de la producción material de la «defensa», la «ley y el orden», el «bienestar social», el «entretenimiento» y la «opinión pública»” (Williams, *Marxismo y literatura*, 2009, pág. s/p)

Podremos también comprender que la confrontación teórica que rodea no solo a Williams, sino al concepto, esta formulada por una serie de implicaciones ideológicas -mismas observadas más adelante por Lévi-Strauss- que poco fueron nutriendo al término, dejándolo en una oscuridad pantanosa metateórica, y que también poco ayudaría en describirlas<sup>ii</sup>. El autor confiere a su estudio un desenvolvimiento de forma teórica sobre esta parte, pues realiza una revisión de los planteamientos que se configuran desde tal dinámica. Dará cuenta entonces del estado del término y sus hallazgos formales, a través de una lectura más amplia que plantea, sin recurrir al error formal (concreto y abstracto) y desde su posición epistemológica sólida, la inclusión en los diferentes materiales conceptuales (desde una crítica al marxismo ortodoxo y economicista, a un diálogo con otras corrientes de pensamiento) llegando a dotar a su estudio crítico de una gran reflexión sobre el desarrollo teórico de la cultura y llevándonos al núcleo de ella: “he llegado a ver cada vez mas claramente sus radicales diferencias con otros cuerpos de pensamiento, pero al mismo tiempo también sus concesiones complejas con ellos así como muchos problemas irresolutos” (Williams, 2009, pág. 13).

Pensando aquí que las partes internas de la cultura se interrelacionan en sus diferentes determinantes, tanto históricos como al mismo tiempo simbólicos y lógicos. Esto en suma define las implicaciones que tienen todas las expresiones de la cultura (religión, lenguaje,

política . . .). Pero residen estas expresiones de la cultura, en su característica interna es decir en su estructura, que significa.

### ***Las disyuntivas del estudio: De Williams a Goldman***

“Es en este punto donde el concepto pleno de la determinación resulta crucial, puesto que en la práctica la determinación nunca es solamente la fijación de límites; es asimismo el ejercicio de presiones. Tal como se da es también una acepción del «determinar» inglés: determinar o ser determinado a hacer algo en un acto de voluntad y propósito. En un proceso social total, estas determinaciones positivas, que pueden ser experimentadas individualmente pero que son siempre actos sociales, que son realmente y con frecuencia formaciones sociales específicas, mantienen relaciones muy complejas con las determinaciones negativas que son experimentadas como límites, [...] con frecuencia son al menos presiones derivadas de la formación y el momento de un modo social dado: en efecto, son una compulsión a actuar de maneras que lo mantienen y renuevan” (Williams, 2009, pág. 121).

Se encuentra la cercanía con el nivel inconsciente de la cultura, pero se define – como más adelante se analizará con detalle- las formas concretas de las prácticas sociales, sobre las que existe una *interrelación* que las expresa. Así hay un doble elemento que compone la teoría en Williams, parte de la idea que se colectiviza la totalidad de las prácticas sociales como cultura; pero entiende que, esta suma de significados se (re)producen en la totalidad de la actividad humana (el arte, la ciencia, el trabajo), ésta misma tiene una representación para todo el cuerpo social, en un carácter reproductor de la vida común (Hall, 1994, pág. S/P). Este planteamiento, también sugiere las problemáticas que refieren directamente a la cultura, delimitadas a partir de su contenido subjetivo; Williams hace una revisión de este corolario sobre el concepto definido desde las propuestas de los

problemas de investigación. Es así que, se establecieron a partir de una cierta problemática que refiere directamente, a lo que la cultura describe en los seres humanos; como un proceso que fija sus *formas*, en las que se construye y concretiza, no de una manera lineal sino compleja: pues es un *entramado* de interrelaciones que se implican en el cuerpo social. Como el estudio de la literatura, de la escuela de Birmingham, centrado en entender los entramados de la *mass-cult* y *mid-cult* en la sociedad industrial moderna, que crearon importantes estudios sobre la cultura, como de la clase obrera en los estudios de Richard Hoggard, vinculando una posición de la historia<sup>9</sup>.

Se compone pues, por esta relectura de comprender que las relaciones de producción pueden ser contradictorias a las relaciones sociales. Explica en Marx sus fundamentos en la producción intelectual y la producción material, que se establecen a partir del devenir histórico, es decir la moderna sociedad industrial; relación directamente crítica sobre el sentido de la base y superestructura: pues no se observa en ellas entidades separables. Donde se entiende no solamente el funcionamiento de sus partes, sino es una suma de interacciones en su constitución como totalidad, que implica separarlas para comprender el papel que desempeña como símbolo, lo que significa. “[...] el error se halla en su descripción de estos «elementos» como «consecutivos», cuando en la práctica son indisolubles: no en el sentido de que no puedan ser distinguidos a los fines del análisis, sino en el sentido decisivo de que no son «áreas» o «elementos» separados, sino actividades y productos totales y específicos del hombre real [...]” (Williams, *Marxismo y literatura*, 2009). Aquí los desarrollos teóricos se diversifican dentro de las propias resoluciones de similares problemas de investigación, observados en la antropología con

---

<sup>9</sup> Este estudio se desarrolla a lo largo de la posición de Hoggard sobre la historia y su estudio de un proceso está determinado por un contexto social.

distintos modelos de análisis, pero manteniendo su relación a lo largo del mismo hilo conductor.

Nos muestra Hall, sobre el concepto, sus formas y contenidos que se mantiene en el debate constante; comprendiendo su concreción (su carácter objetivo), a partir de lo que las produce y transforma, en correlación con las estructuras de significación y el contenido de los sistemas de símbolos (arte, política, instituciones) (Hall, 1994, pág. S/P). Así se observa en la interacción de la cotidianidad, lo dado, “lo vivido”. Puntualiza entonces su carácter de la significación a partir de la socialización, siendo esta donde realmente se vinculan, donde se encuentra la totalidad; pero desde donde también se discute, pues reconoce Hall las posiciones entre los “culturalistas” y los “estructuralistas” que a través de su discusión se consolidan los problemas de investigación.

Entonces se comprende que la cultura está definida desde estos ejes que la conforman y que la abarcan; es decir, refiere a una totalidad que implica la *actividad humana*, expresada por un sistema signifiante, que se reconoce como una base constitutiva que fundamenta la vida humana, pero ve en ella su definición desde un cuerpo social que le da lógica. Más adelante, esto se convertiría en un reproche de Hall a la precariedad de algunos desarrollos teóricos, principalmente de lecturas pobres sobre algunos autores por parte de Williams; –de forma severa, pero sin duda necesarias desde un análisis profundo del propio concepto- y que, más adelante se relacionaría con elementos de la categoría construida por las relación de las estructuras mentales, vinculándose con la posición estética (desde el autor como creador) de Lucien Goldmann, en sus estudios de la cultura en la literatura, pero que se perpetuo formalmente en el estudio sociológico de la literatura, que es descrito desde el estudio estético (Pouliquen, 2017, pág. s/p) . La relación que encuentra de estos ejes constitutivos, también refiere a la visión abstracto y concreto de la cultura, de donde aquí, también se desprende un análisis agudo del autor,

pues entiende desde su lectura la posición de la cultura: no como una mera descripción que se hace de los fundamentos metodológicos, sino de la relación conceptual que descansa sobre ellos, pensando que los desarrollos teóricos de Williams se desprenden del arte, en su relación con el pensamiento de Goldmann.

### ***El punto equidistante: el estructuralismo como aporte al estudio de la cultura***

“[...] el sentido más especializado, si bien más corriente, de cultura como «actividades intelectuales y artísticas», aunque éstas, a causa del énfasis sobre un sistema significante general, se definen ahora con mucha más amplitud, para incluir no sólo las artes y formas tradicionales de producción intelectual, sino también todas las «prácticas significantes» - desde el lenguaje, pasando por las artes y la filosofía, hasta el periodismo, la moda y la publicidad- que ahora constituyen este campo complejo y necesariamente extendido. [...] Donde el trabajo de la nueva convergencia se ha llevado a cabo mejor y con mayor frecuencia, ha sido en la teoría general y en los estudios sobre la «Ideología», o en sus nuevas áreas específicas de interés, como los «medios de comunicación» y la «cultura de masas» [«popular culture»].” (Williams, 1994, págs. 12-13) De esta manera el estudio de la cultura dentro de los “culturalistas” –como los llama Hall- se implican en el estudio desde un contexto histórico, la modernidad y la sociedad industrial; es decir, la cultura se encuentra atravesada por una relación con el objeto de estudio, en tanto se detalla en el estudio de la literatura los elementos que definen al arte a partir de un proceso determinante; la modernidad. Que se implica, como problema sociológico, en el estudio materialista de la estética (de la expresión artística) expresado en la cultura dentro de un debate de principios filosóficos<sup>10</sup>. Y que, a esta labor muestra en su trabajo la descripción

---

<sup>10</sup> Esto implica la relación que hay directamente de la escuela sociológica marxista inglesa con otras propuestas marxistas que se encuentran en puntos similares y que se vincularían hasta las dos mostrar sus propias diferencias. (Hall, 1994, págs. 10-13)

de los elementos que conforman a la cultura dentro de la modernidad, enfrentándose a las problemáticas que se configuran sobre el proceso que la determina; como lo hace el estudio de la “*mid-cult*” y la “*mass-cult*” que tanto es reconocido en toda la ‘escuela de Birmingham’.

Siguiendo esta misma idea, la cultura encuentra un lugar común como concepto, definiendo convergencias que señalan un hilo conductor dentro de su estudio. Hall comprende que, en la cultura, desde su entramado de contenidos, se van encontrando las rupturas, símiles, contradicciones, analogías, y, por ende, su definición. Clarificando una acepción de *forma* encontrada en Williams sobre el arte, en su definición estética, se distingue el sistema de símbolos como la parte interna, es decir, el análisis que mantiene de los aspectos que se estudian en la literatura (sus contenidos), destacando de la observación, las interacciones que implican un importante papel de la cultura como determinante en la realidad social. Las partes más sustanciales se funden en el *entramado de significaciones*, pero también recalcan sus contradicciones. Dos voces en fuga que pertenecen a una misma armonía se encuentran en sus niveles más profundos de análisis de la estructura, en los modelos específicos de observación – la lingüística, semiótica, etnografía- como elementos que componen a la cultura. Observando estas posiciones que se comprenden desde sus mismos problemas de investigación, en diferenciados objetos de estudio. Aquí se define una cercanía de Williams, pero a la vez –nos menciona Hall- una confrontación con Levi-Strauss y Althusser en su adscripción en comprender la parte coercitiva inconsciente de la cultura. En la que los dos autores tanto Althusser y Lévi-Strauss confluyen en encontrar la parte inconsciente en la ‘reproducción’ de las estructuras que determinan la organización de la sociedad y sus diferencias. Aunque en un reajuste de la lectura de Hall, no es en el proceso inconsciente en donde los dos convergen, sino en su posición sobre la ideología y su implicación de un proceso

determinante. Lévi-Strauss no fijará el punto sobre los procesos acontecidos por la modernidad en su estudio sobre la cultura, aunque es consciente de ellos -subrayándolo más de una vez- su vínculo entonces, se fundamenta más – como lo menciona Hall- en los procesos del pensamiento en relación con las estructuras; en la que se configura así el principal problema de investigación, de una visión crítica, nos recuerda entonces: “Lévi-Strauss [...] no trabajo en el nivel de las correspondencias entre el contenido de una práctica, sino en el nivel de sus formas y estructuras” (Hall, 1994, pág. 10).

Llegando a los niveles, dentro del concepto, internos que se explican y definen sus diferencias, sus confrontaciones; sus propios modelos o metodologías que se implican y dialogan todo el tiempo, planteando nuevos problemas de investigación, pero nos recalca Hall “Lévi-Strauss, y también Althusser, fueron antireduccionistas y antieconomistas desde la matriz misma de su pensamiento, y atacaron críticamente esa casualidad transitiva que, por tanto tiempo, se ha hecho pasar por ‘marxismo ortodoxo’.” (Hall, 1994, pág. 10). Importando estos problemas de investigación a una cuestión que confiere al estudio, no solo nuevos cuestionamientos, sino una propuesta de análisis de las partes constitutivas, internas. Dotando de una dimensión más compleja, pero separado por paradigmas – que para Hall- se forman a partir de las resoluciones de los estudios de la cultura más importantes: donde realmente se observa esta definición que funge como un hilo conductor, pero en una siempre confrontación con su objeto, de un *proceso complejo*.

## La articulación de los “paradigmas”: La cultura como estudio semiótico

Es entonces, a través del estudio de los contenidos del término –explorando sus niveles de análisis-, es en donde se implica un referente al estudio de las formas internas; en las

que las estructuras significan, y se *construyen* dentro de su significación en su relación colectiva, en su comunicación. Pero donde esta comunicación está dada, como parte de una realidad social; es decir, de igual manera, en la interacción que forma parte y es el resultado de estas estructuras: la ‘concreción’ de la parte subjetiva, de esta interrelación de lo social (Berrueta, 2014, pág. 27). De aquí, se plantea sobre la cultura en su estudio: el resultado de una suma de representaciones colectivas, construidas a partir de las relaciones de las estructuras y sistemas simbólicos, en una sociedad (en “la totalidad”) que es interpretada y vivida cotidianamente, determinando y transformando su “existencia”. De esta forma observamos el lugar donde nos encontramos en esta revisión epistemológica; precisamente en la parte interna de la discusión, la situación real del concepto y su realización teórica-metodológica, que tiende un puente sobre interpretaciones cercanas sobre otras corrientes de pensamiento; como lo remarcará Gilberto Giménez sobre los posicionamientos hermenéuticos en el estudio de la cultura, que se vinculan con la interpretación de los símbolos en sus estructuras y agrupaciones (sistemas).

Como lo advierte Giménez, el estudio de la cultura ha llevado encontrar la relación entre el contenido y el significado (lo simbólico). Estos aspectos son venidos de una revisión de los postulados antropológicos, pero a consecuencia de una relación crítica de la sociología y el estudio del carácter concreto de la cultura -las estructuras de significación-. Principalmente, en la designación de un método para una adecuada interpretación de los fenómenos culturales que son (re)producidos en la vida cotidiana de los sujetos. Pero, como bien lo menciona el autor, esto implica su postulación de un marco teórico que defina al concepto, que lo describa.

De manera que Gilberto Giménez resume en su seguimiento epistemológico de los estudios culturales lo siguiente: “Si volvemos ahora a los supuestos epistemológicos [...]

podemos afirmar que éstos se distribuyen entre dos posiciones polares: por un lado, la posición positiva u objetivista que considera los fenómenos culturales como ‘cosas’, es decir, como fenómenos susceptibles de observación directa, de medición y de cuantificación estadística; y por otro, la posición interpretativa o hermenéutica, que considera los fenómenos culturales como ‘formas simbólicas’ susceptibles de ser comprendidas e interpretadas.” (Giménez, 1994, pág. 55) Los primeros postulados se desenvuelven directamente en la concreción de la cultura, su parte observable, el objeto de estudio y sus técnicas de análisis. Esto que la antropología anglosajona con Radcliffe-Brown proponía de las características objetivas de la cultura, la cual Giménez llama ‘positiva’ o un ‘neopositivismo’ en el estudio de Margaret Archer y Robert Wuthnow; pero donde el sociólogo mexicano hace una crítica a sus principios y fundamentos teóricos, a su esfuerzo por dejar de lado la parte subjetiva de la cultura y su lectura de ella, es decir, de su sentido.

Pasando de ahí a las visiones de la interpretación, las posiciones hermenéuticas -dirá Giménez-. Aludiendo a que, no hay un análisis de la cultura sin el sentido que esta toma en el sujeto, en su realidad social; distintos autores se vinculan en esta parte por la importancia de la subjetividad, la parte ‘abstracta’, del inconsciente, de la *interpretación*. “La cultura no puede eludir el problema del sentido, porque ningún tipo de estructura cultural posee una objetividad positiva definible en sí misma, al margen de todo sentido y toda interpretación. En polo opuesto del positivismo objetivista se encuentran aquellos que subrayan el problema el sentido y, por tanto, de la comprensión de las formas simbólicas.” (Giménez, 1994, pág. 59)

## *Los símbolos como el estudio interno de la cultura: la construcción de la interpretación*

Berrueta también señala desde su estudio –por una intuición de observador- comprender al término desde una lectura semiótica, se inclina entonces en encontrar en la cultura su origen simbólico. Podríamos decir, que esta tarea –menciona el autor- descansa desde la forma en la que el concepto se ha ido definiendo; pues es a partir, de un proceso que se finca en una relación cercana entre el estudio de las estructuras de significación y sus elementos que las constituyen, como lo ha hecho la lingüística. El nivel simbólico de la cultura, heredado del estructuralismo, encuentra su complejidad en la inclusión de sus modelos de análisis, pues se entienden desde este mundo de símbolos en una constante interpretación. Geertz problematiza sobre este punto e insiste en captar esos procesos de interacción de los sujetos con su realidad social. Sobre esta misma idea nos recuerda Berrueta, es aquí donde se reconoce un puente teórico-metodológico entre la sociología, pues es en la *interacción social* en la cual se encontrarían los sistemas culturales que interactúan con todo el cuerpo social. Describiéndose así, las formas en las que se configura la cultura, encontrando las partes internas, pero también planteando nuevos problemas de investigación.

Así la relación obtenida entre el estudio de Hall sobre el desarrollo conceptual de Williams, como ya lo vimos, formaliza una inquietud general para entender la cultura; misma relación que se observa en Clifford Geertz al introducirnos al debate confrontando la visión de los errores epistemológicos de los estudios positivistas antropológicos<sup>iii</sup>; una crítica ontológica que se desprendía de lo ya hecho por el estructuralismo desde la dialéctica, repensar los contenidos de la cultura, pero desde una relación con sus formas constitutivas, que si bien nos muestran símiles en las problemáticas conceptuales, difieren

en el análisis concreto, es decir, en sus modelos (tanto en el estructuralismo y la interpretación densa de Geertz).

Geertz encuentra estos errores -crítica que ya ha sido muy repetida y hartamente argumentada- en tratar de explicar la cultura desde leyes generales, esto también entendido su parte crítica a los posicionamientos de la antropología estructural, -misma de donde se parte el análisis tanto en Geertz como en Williams- pero al apropiarse de ella, el discurso queda disuelto por la misma posición metodológica del autor, cosa que renueva y formaliza, es decir, separa desde el principio estructural una visión propia.

Partiendo entonces del origen simbólico de la cultura, el autor hace una relectura de los problemas de investigación del término, repiensa las dificultades que conlleva analizar estos contenidos simbólicos que se traducen en una metodología esquemática y simplista. De esta manera, redefine los modelos para abarcar niveles más profundos de análisis, que son expresados en los “sistemas simbólicos” que contienen estas interacciones sociales de los sujetos en una constante *interrelación* (entre los sistemas). Dando pie a su planteamiento dentro del debate, y que definiría su marco teórico, para después nutrir la definición y separar su propio camino, en tanto una renovación del desarrollo teórico.

Pero entonces, mantiene una idea que se instala en reconocer la parte concreta de cultura como un proceso; un vínculo estrecho entre la parte simbólica y los hechos sociales, basado en esta interacción social que las define. Se desprende de aquí, desde los problemas metodológicos y teóricos, la *interpretación densa* que, define una serie de planteamientos sobre una relectura ontológica de la cultura como concepto; introduciendo de forma más directa al objeto de estudio en la discusión teórica. Hace un análisis desde donde se organiza a la cultura en sistemas culturales, en *función de encontrar un sentido*, crítica de los estudios positivistas y encontrándose en el “discurso interpretativo”. “Según [...] Geertz, en el estudio de la cultura tiene más afinidad de con la interpretación de un

texto que con la clasificación de la flora y la fauna. Lo que se requiere no es tanto la actitud de la analista que clasifica, compara y cuantifica como la sensibilidad del intérprete que trata de discernir pautas de significados, distingue matices y se esfuerza por tornar inteligible un modo de vida que ya tiene sentido para los que lo viven” (Giménez, 1994, pág. 39)

Tal *revisión* consolida el posicionamiento y su separación de los posicionamientos positivistas, pero no por entero escapa a la visión crítica dentro del debate sobre la cultura. Geertz involucra a los acontecimientos en un mismo contexto, pero de formas diversificadas; dibuja entonces los ‘límites’ de los análisis estructuralistas en la *totalidad*. Compone entonces, el fundamento de la relación entre las partes internas y su significación en la *interpretación* de los símbolos organizados colectivamente, es decir, en los diferentes sistemas simbólicos; se piensa en la descripción *densa* encontrando sus lógicas en el contenido como parte del acontecimiento de la acción de los sujetos y del fenómeno. Es decir, su análisis se observa alrededor de una ruptura, poniendo en el centro del plano, los vicios heredados del *esquematismo*, de los posicionamientos metodológicos anteriores –del diálogo entre las posturas sociológicas y antropológicas desde el positivismo-. El desarrollo del concepto en Geertz, se reinstala en el debate sobre la metodología, y por ende, del estudio de la cultura: “Entendida como sistema en interacción de signos interpretables [...] la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual puedan describirse todos esos fenómenos de manera inteligible es decir densa” (Geertz, 1985, pág. 27).

Acierta claramente en remarcar, explicar y entender las dificultades teóricas que, él mismo se encarga de romper sin ningún tipo de ‘tabú intelectual’, dándole toda la capacidad de reinterpretar los modelos y redefinirlos; misma labor que se reconoce en su

estudio. Aunque para Geertz, no es aquí una aproximación del desarrollo teórico, sino realmente una necesidad de la *definición* entendida desde los modelos de análisis. Esto implica una revisión de los cimientos metodológicos, lo cual posibilita los posicionamientos de Geertz y que se inclinan en comprender el debate del concepto de cultura desde una crítica objetiva, formalizada en el autor en su *interpretación densa*. “[...] la cultura se aborda [...] como puro sistema simbólico, aislando sus elementos, especificando sus partes internas que guarda entre si esos elementos y luego caracterizando todo el sistema de alguna manera general [...] con los símbolos [...] alrededor de los cuales se organiza la cultura, con las estructuras subyacentes [...]” (Geertz, 1985, pág. 27). De esta manera, al mismo tiempo, define su metodología, es decir su punto de partida para el estudio antropológico, reinstalando el dialogo (teórico-metodológico) con la sociología, comprendiendo las estructuras, pero cambiando el rumbo sobre las agrupaciones o sistemas simbólicos, además de la cual se plantea su relación intrínseca con la teoría Weberiana.

Para Geertz entender la cultura se descubre como una realidad en tanto se pueda entender su base simbólica, de aquí el estudio de la cultura se formaliza como un concepto semiótico “en búsqueda de significaciones”. Es decir, su definición depende de la suma de símbolos que se relacionan en ella (en la realidad), de esta manera construye también, un lugar en el que se observa su posicionamiento teórico. Se encuentra entonces en no poder definir a la cultura sobre un *Consensus Gentium*, sino en relación a lo que cada una de estas (las culturas) se expresan en la sociedad donde provienen. Así implica dos problemas que se plantean, que defieren en su trabajo y que se relacionan directamente con el estado del término: la referencia colectiva de la cultura dentro lo simbólico, como la ideología o lo político y dentro de estos los medios por ejemplo (subjetivo); y el contexto (realidad social) en el que se desenvuelve la cultura a partir de sus contenidos.

La complejidad se remarca en comprender dos niveles de análisis distintos, que -al igual que en la escuela de Birmingham- se fundamentan en un inicio sobre la descripción del término, es decir lo que pueda abarcar el término (cultura) desde sus fenómenos internos, desde los elementos que la conforman; y en relación con el *cuerpo social* es decir en la sociedad donde estos se reproducen y donde se concretizan como expresiones de su propia realidad del mundo –como menciona el autor- que es vivido (histórico, determinado).

Geertz se introduce en el debate del concepto poniendo énfasis en la descripción del objeto de estudio. Parte de un dialogo sobre la sociología y la antropología; encontrándose en, no solamente la apropiación de los conceptos Weberianos y Parsonianos, sino su crítica, su análisis, los procesos observables de los símbolos, “en búsqueda de sus significaciones”. Remarcando las diferencias que hay entre las sociedades en su expresión como tal, es decir, en *su cultura*. Donde advierte, dentro de ellas, sus fenómenos y donde se plantean sus problemas; es decir, donde se halla realmente su existencia como sociedad específica. El estudio de la cultura para Geertz trata de romper con los análisis (principalmente funcionalistas) en sus diferencias sobre los planteamientos que conducen a separar los procesos internos y sus conexiones entre los fenómenos que se definen por la cultura y la sociedad. Plantea que son dos formas distintas, pero se relacionan en un mismo objeto, en una misma realidad –donde también se deja entre ver su contradicción-. Piensa en comprender las bases teóricas desde la conformación de un concepto semiótico; pero el planteamiento no solamente equivale comprender su teorización, pues esa ya había sido construida desde los estudios críticos de Lévi-Strauss y su relación lingüística: mostrando los símbolos como parte constitutiva organizada y compleja de la cultura, la *estructura*. Sino la forma en la que ésta, se desarrolla metodológicamente en el estudio formal y que implica un reposicionamiento teórico que, más adelante lo conduciría a mantener una relación con la escuela del pensamiento antropológico

anglosajón, de la cual se resiste en sus posicionamientos, pero termina siendo parte, definiendo lo sistemas culturales y negando su parte material (Giménez, 1994, pág. 44).

### *De las formas y los contenidos*

El cuestionamiento a Geertz es redefinido desde sus mismos problemas, es decir, la lectura de la construcción <<real>> de la cultura, su parte concreta. El autor entonces comprende las necesidades metodológicas, donde la cultura es vivida por los sujetos, pero su expresión está dada a través de un colectivo, de un *cuerpo social*. Ante esto, nos recuerda que la cultura es una reguladora de la vida social, su expresión de lo <<real>> es la referencia al sujeto. Abre entonces el paradigma entre el contenido interno (del sujeto) en el proceso de la interpretación y la relación con la realidad (*interacción*). Descubriendo en los modelos de análisis: los sistemas organizados de símbolos; en Geertz, pero fundacional en Lévi-Strauss, con las estructuras y sus llamadas agrupaciones o sistemas simbólicos.

La contradicción patente se configura en la diferencia entre la estructura social (funcionalismo) o sistema social (estructural funcionalismo) y la cultura; que implica, un dialogo entre formas de pensamiento presentes -de aquella herencia de la discusión filosófica y el debate sociológico y antropológico-. En la profundidad del análisis nos encontramos con esta grave contradicción de los supuestos epistemológicos (funcionalistas) y que la lectura simplista, puede ampliar las contradicciones conceptuales y metodológicas (como lo social es donde se definen las estructuras y en la cultura los sistemas, como una resolución simplista del pensamiento antropológico anglosajón). De lo cual, lo único evidente son las interrelaciones mantenidas dentro de lo que las dos abarcan; tanto las estructuras como los sistemas constituyen a la cultura. Como lo vemos, los problemas de investigación formados se describen en una relación constante entre las

instituciones, los sujetos, los valores, las normas, no hay una separación de formas, sino la cultura es quien las unifica. desde el estudio de la cultura las dos se distinguen por los niveles de análisis que al final, tanto el de las estructura de significación y de los sistemas de símbolos, y al igual que en el estudio de Williams y Hall están *determinadas* por la totalidad (sociedad); de aquí también parte la crítica que observa Giménez sobre Geertz “Los hechos culturales son ciertamente constructos simbólicos -dicen estos críticos-; pero también manifestaciones de las relaciones de poder y se hallan inmersos en el conflicto social. Más aún, frecuentemente la cultura funciona como máscara de la dominación” (Giménez, 1994, pág. 40).

De aquí se plantea el principio estructural de la cultura, como parte de un problema de investigación, dado que en esta interacción –de sus niveles de análisis- se conforman las estructuras de significación que se plantea tanto en la descripción de un fenómeno social, como su expresión en sus diferentes formas en la que es vivida, o sea, expresada en la cultura.

De aquí un ajuste que podemos remarcar -que se realizará con más detalle en el análisis estructural- que hace más visible los principios teóricos de estas diferencias; pero también, las relaciones internas tanto en la cultura como en su relación con la totalidad, es decir: con un cuerpo social que es definida por sus deferentes elementos que la construyen como sociedad. Es a través de esto, que en primer plano, se concentra la realidad. Hall nos recuerda del Estructuralismo: “y así omitir la importancia de Lévi-Strauss, y los primeros semióticos, que hicieron la ruptura inicial. Y aunque los estructuralismos marxistas han superado a los anteriores, mantuvieron y siguen manteniendo una inmensa deuda teórica con su trabajo, a menudo alejada o minimizada en notas a pie de página, en la búsqueda de una ortodoxia retrospectiva. Fue el estructuralismo de Levi-Strauss el que, en su apropiación del paradigma lingüístico,

siguiendo a F. de Saussure, ofreció a las Ciencias Humanas de la cultura la posibilidad de un paradigma capaz de volverlas científicas y rigurosas de una manera totalmente nueva. Cuando en la obra de Althusser fueron recuperados los temas marxistas más clásicos, siguió siendo un hecho que Marx fue “leído” –y reconstruido– mediante los términos del paradigma lingüístico.” (Hall, 1994, pág. s/p).

Entonces, encontramos además de un dialogo y debate sobre la cultura, sus principales problemas de investigación en referencia a su objeto, denotando las principales antinomias de la cultura: su parte abstracta y concreta, su principio simbólico y el análisis de sus caracteres objetivos; y sus determinaciones sociales, ligadas a la historia. Siendo el estudio semiótico del estructuralismo levi-straussiano que acerco al concepto a un punto de encuentro en la suma de sus formas y sentidos integrada en su propia metodología, partiendo de comprender este principio simbólico, encontrando un puente con su parte semiótica a través del lenguaje, su forma concreta.

Se plantean así los paradigmas: se vinculan las formas, pero se replantean los contenidos. Siendo la estructura el componente semiótico del concepto, veremos entonces su origen simbólico.

Debemos entonces de repensar que, la cultura se va definiendo en el devenir de la crítica y el diálogo entre diversos planteamientos epistemológicos, pero siempre en constante cambio por una relación con sus problemas de investigación Y en donde también, hay una relación del trabajo teórico; concretizando un conocimiento, sin atomizarlo, encontrando en sus estructuras la manera en que siempre es definida, pero con el peligro de relativizar los contenidos teóricos de no ser cuidadosos, al entender sus interrelaciones y sus diversas formas. Entendiendo que hay una relación *compleja* que debemos de tener en cuenta, en tanto que el objeto estudio a explicar es el mismo ser humano en sus diferencias.



# Capítulo 2. Las estructuras de significación

## El pensamiento de Levi-Strauss como raíz en el estudio de la cultura

### *Un clásico contemporáneo: La revisión de sus componentes teóricos y metodológicos*

En el entendido que la cultura puede alcanzar, en este caso como unidad de análisis y desde los elementos que la conforman, la explicación del ser humano en una sociedad concreta llena de significados: la importancia y el avance del posicionamiento estructural, como una definición del carácter conceptual de la cultura, consolida un replanteamiento epistemológico. Tales referencias en la obra de Levi-Strauss, despliegan puentes ayudando a comprender los aspectos esenciales de la vida societal; advirtiendo sus símbolos que están en juego, siendo procesados, y llevados a cabo desde las maneras más simples, hasta saberes especializados. Como lo reconoce Giménez y Berrueta, Lévi-Strauss es un parteaguas para el estudio de la cultura, de manera que, se volvería imprescindible para el estudio semiótico de dicho concepto, pues entender la composición de su trabajo, alienta a entender la suma de complejidades que trajo consigo el estudio del origen simbólico de la cultura.

Desde una postura científica, más no científicista -como muchos lo consideran- pasa a detallar los procesos por los cuales: la cultura se entiende como un elemento intrínseco, constituyente del ser humano, que implica entonces, en este sentido, dimensionarlo en la descripción no solo metodológica, sino en su contenido social.

Define un problema de investigación que no se restringe a relativizar, sino a comprender desde los procesos más complejos, las cuestiones que delimitan el campo del concepto cultura, pero también encontrar aquellas que la componen y que la vuelven cada vez más compleja, más profunda, es decir su origen simbólico. Para ello se conforma una teoría que se sustenta en su misma observación, involucrando en sus principios metodológicos-teóricos (de estudio) la herencia filosófica, que encuentra una relación directa con su disciplina, la antropología. Pero en esta relación específica, es donde también se va diversificando su observación en sus trabajos de análisis junto a otras disciplinas con las que mantiene un diálogo, como lo hace con la lingüística y la sociología.

No solo para hacer de forma crítica una claridad en lo esencial de la noción de cultura, que en este caso es imprescindible para el avance del concepto del que hablamos. La crítica junto con la dialéctica definen la obra de Lévi-Strauss, a quien le debemos en gran medida este viraje; que ha ido ayudando a profundizar en el pensamiento, llevándolo finalmente al desarrollo de un trabajo que ha sido una parte fundamental en el avance teórico del término (cultura) y de las ciencias sociales en su problematización. lo cual, hoy en día se hallan distintos autores con deudas a su trabajo o de un herencia de él: “En este marco se ubica la presencia de [...] Lévi-Strauss, [...] para contagiar con su pensamiento el conjunto de la ciencia social. [...] este estructuralismo surge de la lingüística en el siglo XIX [...] que afirmaba que la lengua es un sistema de signos [...] Levi-Strauss hace suyo este principio y afirma que la cultura es, en lo esencial, un sistema de signos producidos por la actividad simbólica de a mente humana [...] la riqueza de sus planteamientos marcaron un parteaguas en el desarrollo de la ciencia, especial en su referencia específica a la cultura; aunque también le valieron sonadas críticas que, lo mismo, ayudaron a avanzar en la consolidación del concepto desde la nueva perspectiva” (Berrueta, 2014, págs. 35-36).

De manera que, entender desde los posicionamientos estructurales la cultura se ha hecho imprescindible en el estudio formal del concepto. Es visible la confrontación sobre los aspectos “estáticos” que los estudios anteriores al estructuralismo estaban mostrando a principios del siglo XX; y que, llevaron a replantearse los fundamentos epistemológicos de la antropología, y que se definieron por tender un dialogo cercano con otras ciencias.

La lingüística afrontaba desde su visión estructural los primeros planteamientos sobre el contenido simbólico del lenguaje, y como veremos más adelante, su referencia directa a la cultura. A su vez, su sustento se entiende desde un cuerpo social; es decir, se plantea una definición que se entre cruza con lo social, pues es en lo colectivo donde se produce el lenguaje; definiendo sus propios problemas de investigación, pero encontrando su vínculo con la antropología.

De aquí se van mostrando las perspectivas de las cuales se desprende la revisión por parte de Lévi-Strauss a los planteamientos de Mauss y Durkheim. Es decir, hay un replanteamiento, una crítica metodológica al trabajo etnográfico; pues en la interrelación de lo simbólico y sus significaciones se hallan las formas de representación *concreta* en la que se define la cultura. Partiendo de aquí, se encuentra también, un marco de referencia para el estudio de los símbolos, que se comprende en forma de ‘texto’. Observando, de esta manera, claros puntos de encuentro sobre la comprensión de la cultura en su aproximación semiótica. El antropólogo francés observa la apropiación de las expresiones culturales como esta parte simbólica que comunica, y que, se expresa en el cuerpo social como un lenguaje. Mientras a la par, se va develando y se van definiendo los niveles de análisis que se plantean y que discute Levi-Strauss en su trabajo, el análisis profundo de la parte concreta que explora sus contenidos. En donde, como menciona Berrueta “La reflexión antropológica sobre la cultura se abordará desde el eje simbólico,

debatándose desde entonces alrededor de las problemáticas creadas en la discusión establecida entre estructura e historia. [...] este enfoque que se le da [...] no era nuevo; además de su influencia desde la lingüística estructural de F. Saussure, no podemos olvidar las aportaciones que desde la sociología hicieron Durkheim y H. Weber [...]” (Berrueta, 2014).

Entonces la importancia como lo reconoce el antropólogo inglés Edmund Leach, en una revisión del trabajo de Lévi-Strauss, y de forma paralela con Berrueta, es comprender que el autor se da a la tarea de encontrar una voz, un posicionamiento que marcará un momento importante en el debate de la cultura; planteando sus contenidos y la interpretación del concepto, en el análisis de sus estructuras. Exponiendo desde diferentes posiciones, los problemas que enfrentaba el trabajo etnográfico<sup>11</sup> por un lado, y que el propio autor encontraba en los posicionamientos filosóficos por otro (Zavala, 1977). Estas posiciones partían de una incapacidad explicativa de superar los cuestionamientos enfrentados en las diferentes directrices que habían tomado las ciencias sociales. Haciendo refinar a Lévi-Strauss sus análisis hasta llegar a hacer imprescindible sus obras en el estudio crítico de la etnografía como herramienta de análisis para la antropología, criticando así también la sociología en su metodología.

Como ya se mencionó anteriormente, las dificultades que se dan en la definición de la cultura a través de su objeto de estudio, implica una recomposición de la observación del propio objeto. Tal incapacidad de llegar a un análisis más profundo terminaba en descripciones que descansaban en el exceso del trabajo empírico, convirtiéndose en un “dogmatismo” que simplificaba los procesos más complejos entendidos en las sociedades estudiadas, y que a la vez se recalaban en la labor etnográfica. “El método estructuralista

---

<sup>11</sup> Pues en éste es donde Levi-Strauss encuentra una labor para reestructurarlo, pues se entiende desde sus obras el dialogo que mantiene con otros antropólogos en cuanto a su forma de ver la etnografía. De ahí que encontrara su mayor contraposiciones

[...] Es un ir y venir de los hechos a la teoría, y de ésta a aquéllos. Establecidas necesidades teóricas por la construcción de sistemas, hay que descubrirlas en los hechos proporcionando una verificación experimental [...] El método que utiliza Lévi-Strauss nos solo es dialéctico en las relaciones entre la deducción y la experiencia. No procede solo de atrás hacia adelante, o sólo viceversa. Se mueve en “un doble movimiento, prospectivo y retrospectivo” (Zavala, 1977, pág. 52). Estas confrontaciones que encaraba el antropólogo francés sobre la antropología, venían de ideas que había retomado de observaciones heredadas de sus profesores. A los que tales inquietudes le habían mostrado un camino para verter sus propuestas en el estudio de la cultura, principalmente en anteriores postulados epistemológicos.

### ***Los cimientos teóricos***

Aquellas deudas principalmente venidas de los trabajos de Franz Boas y Marcel Mauss, implicaban directamente, el desarrollo de los cuestionamientos surgidos de la etnología. Tal pretensión de los estudios del primero, nos acerca a entender una visión complementaria que, toma finalmente camino sobre la *comprensión* de lo *humano* reconocido en el estudio de la cultura. Para entonces, la tarea se distinguía en poder encontrar las relaciones del *mundo subjetivo* y el *mundo objetivo*, como parte de los elementos que constituyen al concepto -y por ende al “hombre”-: “Toda la cuestión está en saber –como Boas lo ha señalado con profundidad- si el más penetrante análisis de una cultura singular abarque la descripción de las instituciones y de sus relaciones funcionales y el estudio de los proceso dinámicos por la cuales cada individuo obra sobre su cultura y la cultura sobre el individuo, [...]” (Levi-Strauss C. , Antropología Estructural, 1992, pág. 57). De aquí que, su finalidad es encontrar estos puntos de unión que la describen, pero que solo se dejan ver, en el análisis concreto de los aspectos que los forjan – mitos, ritos, instituciones-.

Es decir, Boas enuncia los principios de un estudio que, implique vislumbrar los puntos de encuentro entre el pensamiento humano y la concreción de la actividad humana (cultura), en su relación con la experiencia, configurada en el presente dado (ahistórico). Con lo cual halla, en este conocimiento formal -correcto- a la etnografía; la propuesta del conocimiento de dichos puntos de encuentro. Que finalmente como menciona Lévi-Strauss: “[...] entonces no se ve en qué ha sido superada la posición teórica de Boas.” (Levi-Strauss C. , Antropología Estructural, 1992, pág. 59) haciendo el autor una crítica aguda sobre los escollos de la investigación antropológica de su época, para resolver los problemas de investigación.

Encuentra entonces, una separación con las formas en las que se desarrolla un análisis de “anterioridad histórica institucional”, vinculándose (estas posiciones limitadas) a una linealidad o una definición diacrónica de las características constitutivas de la cultura o de su ‘evolución’. Pero a la vez de este alejamiento se funda en el autor un “análisis crítico” –como lo llama Lévi-Strauss- en la cual se definen los límites de las visiones historicistas. Implica entonces entender los símbolos<sup>12</sup> desde una visión sincrónica, donde prime la comprensión de las relaciones entre los contenidos formales, que se detallan – desde Boas con sus planteamientos teóricos y desde el seguimiento de Lévi-Strauss- en la descripción de los elementos *institucionales*, sus *procesos* y las *relaciones funcionales*.

Esto fue propiciando un cambio de paradigma en el estudio antropológico, sociológico, en la etnografía, y desde las sociedades estudiadas (cuerpo social<sup>13</sup>); es decir, un replanteamiento del papel del objeto de estudio, que finalmente nos acerca a los caracteres de la cultura en su parte concreta y sus interrelaciones. La lejanía con el evolucionismo y el difusionismo es tomada a partir de las interrogantes que surgen en el interior de su

---

<sup>1212</sup> De aquí que el desarrollo teórico se configure desde la elección primordial para la antropología sobre las sociedades salvajes (primitivas)

<sup>13</sup> Lo que implica una definición del cuerpo social (definir)

especulación y arbitrariedad en los postulados; resultado de la realización de modelos propuestos que reducen desde la experiencia y el desarrollo la definición de la cultura. De ahí que los enfrentamientos se consoliden desde los planteamientos epistemológicos de la antropología, principalmente en la separación activa de una “ciencia inductiva” como lo fue anteriormente, en su inicio como disciplina científica. Así, desde esta visión, se encuentra en el autor un seguimiento crítico (entre Boas, Mauss, Malinowsky); una revisión de los problemas de investigación como parte de encontrar un programa para su propio estudio.

### *La negación a la reconstrucción histórica*

Los puntos que desde la ‘historia’ se contrastan y niega Lévi-Strauss, se postulan en esta propuesta “inductiva” (evolucionista), en la que se mantendrá la búsqueda misma de un “momento” en donde se produzcan y comprendan los fenómenos descritos etnográficamente. La ‘historia’ entonces marcaría la pauta del estudio, y realizaría una “historia conjetural”<sup>14</sup>, reconstruida. Aquí se descubre el punto de inflexión, dejando de lado los elementos de importancia -en los que Lévi-Strauss pone énfasis- y que se hallan en una descripción de los escollos del trabajo etnográfico evolucionistas y difusionista; distinguiéndose con mayor profundidad en el pobre análisis riguroso (interpretación, contraste) de todos los datos recabados, de la cual conforma toda su teorización sobre el concepto<sup>15</sup>. Implica entonces de manera inicial, una insuficiencia marcada por una reconstrucción histórica parcial que, termina por consolidar planteamientos teóricos insuficientes y de una nula “corroboración”. Puesto que principalmente éstos son definidos a partir de una revisión de datos y reconstrucción de algunos otros sobre una

---

<sup>14</sup> Una referencia de Lévi-Strauss al trabajo de Radcliffe-Brown (aumentar)

<sup>15</sup> Sin responder a preguntas primordiales sobre las culturas llamadas primitivas; que radicaban en el análisis sus formas complejas, tanto de organizarse, como de expresión y sus diferencias entre ellas.

lectura lineal de los hechos sociales. La cultura esta entonces envuelta en la historia no como un proceso que determina, sino de una evolución de una cultura sobre otra.

De manera que, a partir de las observaciones ‘críticas’ de Durkheim, se comprende un acercamiento incorrecto de los procesos como de los hechos sociales; enfrentando un error metodológico en las fuentes y su peso en el análisis de la sociedades estudiadas, como lo menciona Lévi-Strauss sobre el sociólogo francés: “[...] Durkheim descubre una cosa: la oposición primeramente imaginada por él entre la historia y etnografía es en gran medida ilusoria o, más bien, la había situado mal [...] reprochaba a los teóricos de la etnología [...] elaborar ellos mismos un método histórico” (Levi-Strauss C. , Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades, 1979, págs. 47-48). De aquí, se puede reconocer otro elemento, donde en la reconstrucción histórica impera un proceso especulativo, que se relaciona con los fundamentos de la inducción, y donde se desenvuelven formas ideológicas de la “ordenación cronológica”. Encerrándola en un camino incierto de la cual estaba determinada, y deformada (la reconstrucción histórica) en el más inseguro destino ilustrativo, debido a que en ella recaía todo el peso del estudio.

Definido por estas observaciones, en el pensamiento de Durkheim encuentra la etnografía un carácter *autónomo*. Ayuda a formar, en ella, desde tales observaciones, un método más preciso, se le dota de en un propio criterio en su capacidad analítica, e implica un desenvolvimiento horizontal del estudio de la cultura (podríamos decir de los datos que se recolectan); base fundamental para conformar la crítica que hace el autor, en principio metodológico, y para luego, cerrarlo en el análisis formal. Así tanto el difusionismo por un lado y el evolucionismo por otro, contienen similitudes en sus posiciones, énfasis que nos hace observar Lévi-Strauss en su trabajo, y que también algunos otros antropólogos notaron en el estudio sobre estos contenidos.

Se permite entonces distinguir una separación de la visión inocua, cerrada de la historia en el trabajo etnográfico que: “Una vez desembarazada de sus pretensiones, la etnografía, reducida a los datos particulares de la observación, revela su verdadera naturaleza. Pues, si éstos no son reflejos de una falsa historia, proyecciones desparramadas en el presente de “estadios” hipotéticos de la evolución del espíritu humano ¿qué puede enseñarnos? [...] –concluyendo el autor- El papel de la etnografía debe de ser definido en otros términos: absoluta o relativa, cada una de sus observaciones ofrece un valor de experiencia y permite deslindar verdades generales” (Levi-Strauss C. , Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades, 1979, pág. 48). Mirando desde los contenidos teóricos, bajo estos términos, propone entonces ver más una relación que hay entre el difusionismo y el evolucionismo, que la oposición entre estas visiones “contrarias”; muestra una similitud con los perspectivas analíticas desde la metodología muy similares, o tal vez podríamos aventurarnos a decir, complementarias, enfocadas a los aspectos esenciales de la teoría antropológica. De aquí que, en términos analíticos lo que realiza el evolucionismo por su parte es tratar de hacer o llevar a cabo una línea general sobre la evolución biológica, entendiendo en ella (la línea general) los aspectos de las sociedades primitivas, y configurando la realidad de estas sociedades, en una visión evolucionada en referencia con las sociedades occidentales.

El principio de la recreación histórica de los teóricos evolucionistas, implica también, reconstruir en las sociedades primitivas estudiadas “etapas anteriores” mostrarlas en el análisis histórico (reconstruido), como un estado evolutivo de la sociedad humana. De ahí que se trate a los elementos que constituyen las culturas primitivas como aislados. De manera que, conlleva a la necesidad de analizar su reproducción en las sociedades primitivas como lo hace el difusionismo; que implica hallar en sus representaciones, pero primordialmente de sus contenidos asequibles, una reconstrucción de sus modos de uso y

seguimientos del recorrido geográfico o “ciclos”, en donde los propios individuos pierden toda significación. Es decir, la propuesta del difusionismo en relación clara con evolucionismo, implica en generar en el estudio de la cultura un hilo conductor entre la reconstrucción histórica –de tiempo- que toma la batuta la evolución de las sociedades occidentales –de espacio- y los procesos que llevaron a esta última a ser la pauta (o el tipo ideal) para su propio análisis, como también generar en estos procesos, una necesidad de recreación de hechos, datos y suposición de otros. En fin, conseguir un sustento, que denota una postura completamente “abstracta” que es definida por un ideal recreado de los propios sujetos investigadores.

Al comprender estas “contradicciones” que implican un acercamiento totalmente subjetivo del objeto de estudio, observamos que, éste cae en un espiral, en la que, poco a poco ya interesa el propio objeto y sus expresiones. Pues es en un análisis totalmente coyuntural del propio científico, donde los problemas de investigación son latentes puesto que escapa a una relación concreta del objeto con su propia realidad. Mismo problema que ve Mauss y Durkheim por un lado en el propio método etnográfico. Pero sin dudas, Boas es uno de los primeros en advertir tales cuestionamientos en la investigación antropológica.

Partiendo de esta lógica, uno de los cuestionamientos decisivos en el que repara tanto Boas como Mauss, es en comprender los orígenes simbólicos y sus relaciones con el sujeto en su forma colectiva; distinguiendo en los posicionamientos anteriores un análisis parcial y simplista, que deja de lado lo más profundo y fundamental en el análisis: las representaciones y sus estructuras significantes. En donde, el estudio de la cultura se ve desde estos estudios anteriores, desprovisto de su capacidad de significación con el objeto. Boas y Mauss encuentran que esta capacidad ‘simbólica’ guarda –como lo menciona Lévi-Strauss, heredero de estas críticas- su relación con un sustento real de los seres humanos en la cultura (representación colectiva), reflexión a la que nos lleva Lévi-

Strauss: “[...] La validez histórica de las reconstrucciones del naturalista tiene, en último análisis, la garantía del lazo biológico de la reproducción. Un hacha, en cambio, no engendra nunca otra hacha; entre dos útiles idénticos o entre dos útiles diferentes que posean una forma tan semejante como se quiera, hay y habrá siempre una discontinuidad radical derivada del hecho de que uno no ha nacido del otro, sino que cada uno de ellos ha nacido de un sistema de representaciones [...]” (Levi-Strauss C. , Antropología Estructural, 1992, pág. 52). Consolidando también aquí, una de las preguntas de investigación más importantes que se van a realizar más adelante con estos dos teóricos (Boas y Mauss), puesto que definirán el modo en la que se puede hacer una lectura correcta de la cultura.

De manera que, se observan los primeros cuestionamientos teóricos del concepto; intrincado en preguntas de investigación que, como hemos visto y veremos más adelante con el estructuralismo levi-strassiano, fundamentan una relación tan cercana que se distingue entre la sociología y la antropología, especificada entonces por un problema que Mauss le da un seguimiento importante. Pero también desarrollando uno de los puntos fundamentales en el análisis de la cultura; involucrando un problema en principio metodológico, dentro de la etnografía, pero también en el desarrollo teórico; que implica en esta instancia, la relación entre estas dos disciplinas (antropología y sociología) en sus conceptos, en la cual se detallan entonces: los procesos concretos de los aspectos subjetivos del sujeto (el Estado moderno, la religión, la educación).

# Los contenidos simbólicos

## *El diálogo metodológico entre la antropología y la sociología*

Así en Mauss, el autor rescata al pensamiento durkheimiano, encontrando un diálogo continuo teórico-metodológico entre los dos autores –siendo el primero uno de sus alumnos más destacado del segundo- donde se consolida una “confrontación” analítica entre los contenidos simbólicos con los que se cuenta, y los documentos históricos reconstruidos, recabados sobre el objeto de estudio. Podríamos decir entonces que, el primer seguimiento analítico de Lévi-Strauss sobre el estudio formal de la cultura, es una crítica a la metodología. En la afirmación del autor en donde: el método que es la etnografía, entra en una confrontación directa sobre los cuestionamientos antropológicos en sus diferentes niveles de análisis, implicando directamente una revisión a sus postulados epistemológicos; donde refieren directamente a posiciones filosóficas frente a metodologías biologicistas; planteando leyes generales de forma arbitraria e ideológica.

Y que, desde la sociología, la cultura vuelve a encontrar un posicionamiento crítico, ‘objetivo’ a través del análisis de las instituciones, valores modernos en sus distintas expresiones; como lo hacen las culturas en sus diferencias, tanto en sus sistemas políticos, de educación, entre otros.

De aquí que se definiera en Mauss una ruptura concreta del dominio de la historia, base de sus análisis sincrónicos que, principalmente de las críticas desde las perspectivas durkhemianas se concluye entonces: la necesidad de una organización distinta de los elementos recabados para el estudio correcto de la etnografía -lo que Lévi Strauss llamaría insuficiencia de los datos-. De tal manera que, implique darle un orden diferente al programa de estudio sobre el objeto (las culturas salvajes) y lo referente al contenido teóricos de la cultura. Mauss llegaría entonces, como un primer cuestionamiento en su

trabajo, al desconfiar de la manera en la que se concretiza la cultura, pues no quiere despojar a las llamadas culturas primitivas de su complejidad y de una interpretación profunda en la que recaía la reunión de los datos proporcionados y su consecuente esquematización, para finalizar en una interpretación lineal como los posicionamientos anteriores. Esta linealidad por consiguiente se incrementa en los estudios antropológicos de herencia anglosajona de su época, finalizando en un reduccionismo complementario en los posicionamientos teóricos de los cuales ya marcaba Mauss una separación. Junto a Durkheim definieron problemas que se afrontaban desde la sociología, las características de las sociedades que conforman las relaciones entre: su “actividad social” entre sus valores, entre el arte, la estética, su fe, la religión, entre sus rituales y sus mitos, llegar a las “realidades más profundas” (Mauss, 1991).

Aquí se observa un punto esencial en el trabajo llevado a cabo por el pensamiento de Lévi-Strauss y que provocó un desarrollo primordial en las ciencias sociales<sup>16</sup>, encontrando una base primigenia en Emile Durkheim y complementaria en Marcel Mauss. El cambio de paradigma entonces no es negar la historia, se pretende entonces, encontrar en la vida social, -de un interés de objeto en el pensamiento primitivo<sup>17</sup>- las implicaciones de las “relaciones simbólicas” en la mentalidad, la expresión de las sociedades en sus símbolos; entender estas redes, en las que se encuentran los “hombres”, su mentalidad, sus condiciones.

Se pretende entonces, encontrar el cómo se desarrollan las formas sociales dadas, vividas dentro de los ámbitos simbólicos; éstos que intervienen y constituyen su realidad, trazando un seguimiento en la etnografía como principio metodológico, hallando las

---

<sup>16</sup> Esto implica principalmente, una serie de debates teóricos enfrentados en el estructuralismo, pero que sin duda, dejarían mal parados varios

<sup>17</sup> De ahí que los estudios de Mauss no se limitan a solo mantener una relación con las sociedades primitivas, implica hacer una comparación de los significados, en sus aspectos simbólicos, como los estudios que realiza sobre espíritu humano (Mauss, 1991, págs. 309-333)

“categorías inconscientes”, donde se encuentra un diálogo que es definido entre lo teórico-metodológico, concluyendo de éste que: “[...] Mauss como teórico y Malinowski como experimentador [...] Fueron los primeros que comprendieron claramente que [...] Los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, son vividos por hombres, y esta conciencia subjetiva -al igual título que sus caracteres objetivos- es una forma de su realidad” (Levi-Strauss C. , Antropología Estructural, 1992, pág. 25). No es raro el lugar que le da el autor al introducir a Malinowski, puesto que de aquí hay una importancia de los avances que se figuraron en los estudios subsiguientes antropológicos. El funcionalismo, por ejemplo, al importar debates y problemas de investigación que, sin duda alguna, fomentaron obras importantes en el análisis de la cultura, transitaron por las formas teóricas y metodológicas sobre los estudios sociológicos. Que se reconocen en los trabajos ulteriores sobre la cultura y que implicaron también, un reconocimiento por las formas en las que estas dos disciplinas desarrollaron sus avances, tendiendo un puente en el que se transita desde términos, hasta niveles de análisis complejos.

De esta manera, los más importantes avances del concepto desde este horizonte, son los desarrollos por el funcionalismo de Malinowski, el funcionalismo estructural de Radcliffe-Brown, y más adelante serían los de Geertz<sup>18</sup>. Aunque, es debido siempre hacer hincapié en la crítica frontal que hace Lévi-Strauss al funcionalismo, reconoce claramente los trabajos realizados por Radcliffe-Brown y Malinowski, principalmente mostrando el interés en los aportes de sus estudios y de su formalidad en el trabajo etnográfico, siendo

---

<sup>18</sup> Es importante definir que de alguna manera la propia antropología social que se vincula muy cercanamente con la sociología, encuentra un lugar común en la definición o mejor dicho en la problematización, de la cultura. Fundamentalmente el desarrollo conceptual de estas dos disciplinas en relación con la llamada “concreción” de la cultura, ha definido nuevos estudios donde la cultura desempeña un papel primordial para su estudio. Ésta entonces define los diferentes problemas que exigen un desarrollo de mucho mayor alcance, por ende, complejo de un fenómeno social y que demanda una multidisciplinaridad de los problemas de investigación que descansan en la cultura. Y que también, define una de las principales críticas al desarrollo y a los trabajos de investigación contemporáneos.

dos personajes que dan un vuelco fundamental en lo entendido como la “autonomía” del trabajo etnográfico. Radcliffe-Brown entiende, por ejemplo, la necesidad de la definición de estructura social<sup>19</sup> como parte fundamental de los estudios de las diferentes sociedades y sus relaciones. Negando a la cultura por la estructura social, donde aduce encontrar el lugar en el cual estos aspectos simbólicos se objetivan; agudamente observa que los símbolos que reproducen la vida social de los seres humanos se concretizan a través de una ordenación sistemática de las características de cada sociedad, *una más evolucionada que otra*, encuentra una visión compleja de su separación y de la concreción como sociedad. Por su parte Malinowski entiende que las sociedades viven a través de esquemas sociales (cultura) que organizan y ordenan la vida social, de aquí ve una relación funcional con las instituciones y su necesidad para con los sujetos que entran en relación con ellas de manera utilitarista en una satisfacción de necesidades. De esta manera se explican a través de estas formas de organización, las funciones que cumplen y sus roles; en donde, se entiende las formas en las que una sociedad se desenvuelve y evoluciona.

De manera que, importando los problemas de investigación a las formas de organización social, es donde los antropólogos encuentran un diálogo metodológico con una ciencia social cercana que es la sociología, y expresándolo -en Mauss y más adelante en Radcliffe-Brown- en entender cómo se relacionan cada uno de los actores con estas estructuras que median el comportamiento de los sujetos. Es decir, en este diálogo entendemos las formas concretas, objetivas, que se observan y separan en las estructuras sociales para analizar, cada institución que cumple una función objetiva en el ordenamiento de la sociedad, en su forma empírica (Levi-Strauss C. , 1979, pág. 79).

---

<sup>19</sup> Una de las diferencias y confusiones conceptuales entre la sociología y la antropología, es la separación que tiende a heredarse del pensamiento de Radcliffe-Brown de la estructura social y la cultura, pues el autor niega a la cultura por una limitante abstracta como concepto y transponiéndola al concepto de estructura social (Radcliffe-Brown, 1974).

Tanto desde la crítica como en los posicionamientos clásicos de antropología y sociología, el estudio de la cultura ha evolucionado, encontrando desde cada disciplina una suma de términos, de análisis que comparten y que los mantiene en una relación constante; fundamentalmente en los modelos que comprenden, y más aún, en los modos en los que se desarrolla la teoría. A lo largo de esta relación epistemológica, esta visión de objetivación ha ido cambiando principalmente en la definición de sus aspectos o elementos que la constituyen, rebasando el azaroso proceso descriptivo que definió los primeros problemas de investigación que implicaba el estudio de la cultura (Giménez, 1994, págs. 37-40).

### *Las necesidades y las confrontaciones del pensamiento*

Paralelamente, y de manera irónica, con la culminación de la segunda guerra mundial, también encontramos el auge de la obra de Lévi-Strauss. De manera que mencionar las particularidades de la base por la cual se va repensando, dentro de las mismas categorías los contenidos conceptuales, es en donde se encuentra la base teórica en la que recae toda su obra, pero también sin duda todas las ciencias sociales. Esta reflexión, en el análisis de los contenidos conceptuales alimentó las discusiones desarrolladas a finales del siglo XIX, que impulsaron a entender, en diferentes disciplinas -que para algunas en su época eran novedosas o nuevas teorías- las complejidades de estudiar, analizar y comprender al ser humano; dándose desde la lingüística, filosofía, antropología o sociología, etcétera. Es decir, comienza, dentro del desarrollo del positivismo en occidente, nuevas discusiones que se van dando alrededor de la academia; recreando una serie de debates que comenzaron a redirigir los planteamientos más importantes de la teoría y encontrando su respaldo metodológico, a la ciencias sociales frente a las naturales, como lo menciona y recordando lo que dijo Canclini anteriormente; que se situaban en la explicación de un realidad que occidente estaba mirando desde su ventana. El cambio de siglo, con un final

que sin duda marcó profundamente y que dejará una cicatriz irreparable en el principio del próximo siglo, implicó también una recomposición de la sociedad moderna occidental. Pensar en ello involucra entonces, entender una inquietud general a principios del siglo XX, que por parte de las ciencias sociales ha transitado desde entonces, entre marcar una distancia con las ciencias naturales, encontrando su propia especificidad en sus formas (metodología y teoría) o regirse bajo las mismas formas de observación e imposiciones metodológicas, que se encerraran en universales debatibles, básicamente para encontrar un fundamento científico.

A lo largo de estos años un conjunto de choques ideológicos extendiéndose hasta pasado la mitad del mismo siglo, dejarán importantes contrastes en los posicionamientos teóricos, que desarrollaron diferentes líneas de pensamiento como: los posicionamientos marxistas, el psicoanálisis freudiano que tomará más adelante mucha fuerza con Lacan, los nuevos idealismos –como los llamaría Levi-Strauss- en los replanteamientos de la fenomenología Husseriana, base reticente de los existencialismos de Heidegger y Sartre, el círculo de Viena de una cierta herencia positivista, la hermenéutica weberiana, hasta los filósofos analíticos usando la lógica versada sobre el lenguaje de un radicalismo kantiano, entre otros; figuraron un estudio profundo de manera inquietante, y que alimentó un diálogo que se reconoce en los diferentes formas de interpretación de la cultura y que permanece latente en la base de la visión crítica del pensamiento de Lévi-Strauss. Que después de la segunda guerra mundial, era marcadamente una relectura necesaria de todas las bases del pensamiento humano, que estaban cuestionamiento y en plena lucha – como lo veremos más adelante-.

Sin duda el antropólogo francés parte de una observación más amplia, una inquietud desde donde se introduce en un diálogo teórico-metodológico, que nos impulsa a reconocer la relación y diferencia en el pensamiento; aludiendo a la comprensión de las

formas más diversas de los seres humanos. Entiende, que estas deben de concentrarse en un análisis que logre descifrar los contenidos, sus estructuras y agrupaciones, para después explicar su concreción, es decir, a la cultura. Niega entonces desde este pensamiento crítico, una forma simple en la diversidad, que parta de un solo modelo general que las divida; tampoco realiza una lectura sencilla en las particularidades para manifestar su relación general; Lévi-Strauss realiza directamente un modelo que describe sus particularidades subjetivas, incluyendo sus diferencias en la relación analítica, para replantear sus particularidades objetivas.

Así se encontrará un avance dentro de las ciencias sociales que a partir de esto modelos nos muestran la profundidad del estudio y nos replantean sus niveles de análisis, nutriendo la discusión sobre el objeto y sus problemas. Los debates manifiestos en estas épocas, constituyeron importantes descubrimientos y por ende posicionamientos epistemológicos; que también, a través en gran parte de las coyunturas políticas y sociales del mundo, como las dos primeras guerras mundiales, los movimientos obreros, estudiantiles, las guerras civiles, impusieron un hito en el pensamiento del hombre, pues las consecuencias del convulsionado principio de siglo, cuestionó fuertemente diferentes formas cerradas de interpretar al ser humano dentro de su propio universo.

Entonces entenderemos en esta serie de procesos los movimientos de las ciencias, y en este vaivén principalmente un diálogo abierto entre la sociología y la antropología, que se decanta en la cultura. De aquí que, el estructuralismo levi-straussiano encuentre esta relación directa con el pensamiento antropológico, formando parte importante de los contenidos teóricos de la sociología. Es también en esta relación tan cercana, la importancia de Durkheim y Mauss en proponer los problemas de investigación que culminaron en cuestionamientos teórico-metodológicos que hoy en día siguen vigentes. Mismos que manifiestan, por ejemplo, en el principio de la primera década del siglo -

como menciona Radcliffe-Brown- una relación directa con el impulso del pensamiento de la escuela sociológica francesa y que fue mermado por la primera guerra mundial, teniendo consecuencias substanciales en un desarrollo más amplio y directo; retomado años más tarde en la segunda década del siglo (Levi-Strauss C. , 1992, págs. 47-48).

Por estas causas su renovación no se delimita en un solo plano, sino también a las diversas exigencias de la realidad moderna, y sus acelerados procesos de “civilización”, “democratización”, “modernización”. Con estos cambios sociales, se constituían nuevos y complejos horizontes que se confrontaban en estos largos y pesados procesos, en una era en la que, el pensamiento traía nuevos cuestionamientos, que a su vez trajo consigo distintas propuestas conceptuales; de aquí que, los debates fueron ampliando y protagonizando inéditos problemas de investigación. Dicho lo anterior se parte, por lo tanto, de las confrontaciones conceptuales que se establecen de estos debates, y que sin duda manifiestan en el pensamiento de Lévi-Strauss la importancia capital, debido a una necesidad analítica, de insistir en el énfasis científico del estudio del ser humano. Mostrando las implicaciones que estas tienen en su trabajo; de ahí, la trascendencia de su pensamiento, como del estructuralismo, pero también, como menciona Zavala en su ensayo sobre el autor, las deudas a la comprensión de sus estudios.

### ***Lugares comunes: crítica al funcionalismo***

Los elementos del análisis funcionalista que protagonizaba Malinowski y extendiéndose dentro de la escuela británica de antropología, se sitúan en las contraposiciones históricas o de una crítica a la “historia conjetural”, que ya en el trabajo de Radcliffe-Brown es evidente –tal vez de manera alguna fundacional- y que se expresan en la etnografía. Lévi-Strauss rescata estas posturas metodológicas que implican como ya vimos, rebasar los postulados evolucionistas y difusionistas, pero encuentra una diferencia teórica, así como

un tratamiento metodológico distinto, y que se define por una crítica a las visiones funcionalistas en sus postulados y principios. De aquí que, se plantea en esta parte un punto de partida importante, en función de aclarar sus diferencias principalmente críticas y teóricas; de lo contrario, caeríamos en las mismas e injustas incomprensiones del trabajo de Lévi-Strauss.

De este esfuerzo inferimos fundamentalmente el uso del término *estructura* desde dos visiones que se mantienen en relación por la importancia que tiene este término. Comprendiéndolo como un componente en la que se describe la cultura y sus problemas; es decir, los componentes de lo estructural dentro de la descripción de lo social; como la forma de estudiar esta estructura y lo que refiere, a saber, lo que en ella subyace, sus interrelaciones. Así, el tema más importante en esta parte, es encontrar cuál es el punto de partida para entender las diferencias, de lo que se entiende por el desarrollo del análisis dentro de la estructura; pues aquí radica, tanto la crítica como la diversificación de las posturas metodológicas. Es importante aclarar que a través de esta diversificación se reconocen los momentos en los que se define, así mismo, la cultura como concepto.

De manera que se distingue a partir de, no solo lo que se entiende por estructura, sino lo que ésta puede contener; entenderla, definirla como un modelo que va explicando fragmentos de la expresión de la vida cotidiana, “la forma de su realidad”. Esto que, es definido en Malinowski como los “caracteres objetivos”, aspectos que vemos y de las cuales nos acercamos desde estas perspectivas.

La cultura entonces se vuelve una unidad de análisis, como ya lo mencionaba Méndez y Berrueta, en la cual se establece la parte material de la vida común, y en donde se da una influencia de los materiales donde es definida, obteniendo “ese carácter de relación permanente y necesaria” (Malinowski, 1976, pág. 39). Entonces miramos que las diferencias en el uso de estructura, se establece desde los distintos niveles de análisis, esto

que en el plano epistemológico ya precisa un gran cambio, sin decir, resolución al aludir las diferencias sobre lo que se estudia y al concepto que describe.

La revisión al funcionalismo pues se enfoca sobre lo que representa el término, dentro de su propio carácter objetivo y lo que dentro de éste significa; el objeto como una representación del cuerpo social, viéndolo con mayor énfasis en los trabajos de Malinowski y de forma muy similar en Radcliffe-Brown. Pero si bien los dos parten de una misma línea con el objetivo de explicación sobre la cultura; el segundo se centra más, en una estructura social, para entenderla, pues niega a la otra (a la cultura) en su necesidad de analizar la realidad concreta, explicando: “[...] No observamos una cultura puesto que esta palabra denota, no una realidad concreta, sino una abstracción, y se usa como una vaga abstracción. Pero la observación directa nos revela que estos seres humanos, están conectados por una compleja red de relaciones que tienen una existencia real. Uso el término estructura social para indicar esta red. Del mismo modo, los fenómenos sociales que observamos en cualquier sociedad no son el resultado inmediato de la naturaleza de los seres humanos individuales, sino el resultado de la estructura social por medio de la cual están unidos” (Radcliffe-Brown, 1974, pág. 219).

Nos introduce entonces a entender, que hay dentro de los planos simbólicos, una construcción de lo concreto diría observable, medible; una interacción con los otros que comparte una referencia a lo ‘humano real’, que se especifica en una relación con la teoría que define Radcliffe-Brown en su llamada estructura social. De manera que, se acerca a los cuestionamientos que incorpora, sobre todo la problematización a través de la sociología, de la metodología de una clara herencia positivista del pensamiento de Durkheim; siendo un principio fundamental en el trabajo Radcliffe-Brown por su cercanía científicista.

De esta manera, se caracteriza un estudio comparativo que es definido por las estructuras sociales en la necesidad de una investigación objetiva, empírica y que implican una relación real con el objeto de estudio. Este carácter objetivo reemplaza totalmente los procesos anteriores en búsqueda de una conducta a través de una organización social exterior y observable; de lo cual, el análisis queda partido en dos.

Para Malinowski, su estudio define una cercanía con su propio objeto en la comparación con las llamadas sociedades civilizadas, esto fija así los aspectos intercambiables de sus conceptos con la comprensión general y objetiva de la cultura; como la identificación y realización de las necesidades como una parte funcional a partir de la sobrevivencia de las diferentes comunidades, pero más en general de las sociedades. Es decir, hay un uso primordialmente *instrumental*, llamado *utilitarista*, en donde se define los procesos por los cuales toda sociedad se organiza. De manera tal que se observa una disolución formal del difusionismo y evolucionismo, pero pareciera oscilar entre llegar a una misma esencia en sus conclusiones sobre los procesos de la conducta social; de lo cual, se replantea observando una diferencia en la lógica de las estructuras y su forma en la que éstas se desarrollan y definen, a través de su uso, es decir de la función: “[...] desde los comienzos de la cultura, su transmisión por medio de principios generales simbólicamente estructurados es también una necesidad. El conocimiento, en parte incorporado a las habilidades manuales, y en parte formulado en ciertos principios y definiciones que se refieren a los procesos tecnológicos materiales, tiene, también, una causalidad pragmática o instrumental en un comienzo, un factor que no podría estar ausente ni aun en las más primitivas manifestaciones culturales. La magia y la religión pueden ser, desde mi punto de vista, funcionalmente interpretadas como complementos indispensables de sistemas de pensamientos y tradición puramente racionales y empíricos” (Malinowski, 1976, pág. 200). Deja, así mismo, clara en su generalidad sus posicionamientos teóricos-

metodológicos; la relación intrínseca del estudio de la cultura y su función, en las partes concretas, satisfaciendo sus necesidades de forma utilitarista; la negación de la historia, aunque si define su negativa sobre ella, se mantiene cauto sobre el uso de ésta en la exposición, no se inclina por tratar de suprimirla, pero le resta importancia para definir la organización y sus contenidos, institucionales y normativos.

Y aunque de manera impulsiva deja de lado la importancia de las relaciones que se construyen sobre los aspectos inconscientes, observa una importancia sobre estos elementos dentro de los sujetos, es decir de la psique en el sujeto, principalmente en su propia conducta, señalando, de igual modo, un carácter de estudio; entendiendo que más adelante podría realizarse un estudio formal -claro a decir por su simpatía por la psicología conductivista- (Malinowski, 1976). Así mismo, se observará más adelante lo hecho por Lévi-Strauss en su relación con el psicoanálisis, principalmente en su vertiente lacaniana del objeto sobre el sujeto.

“Una institución es una norma establecida de conducta reconocida con tal por un grupo clase distinguible de relaciones e interacciones [...] la relación de las instituciones con la estructura social es, por lo tanto, doble [...] cuyas relaciones constitutivas las instituciones proporcionan la norma [...] con un grupo o clase del que puede decirse que es una institución, y con aquellas relaciones dentro del sistema estructural a las que se aplican las normas” (Radcliffe-Brown, 1974). Siguiendo esta misma línea, Radcliffe-Brown atiende algunos problemas que se demuestran en sus preocupaciones dentro de sus estudios, principalmente en definir la estructura social como un elemento al que se puede encontrar en un nivel más profundo de análisis; y del que parte para poder explicar -relación cercana con Malinowski- las instituciones en su función como un proceso amplio. De tal manera que, es implicado en el concepto de estructura social (de cultura) para convertirlo en una herramienta que le pueda designar un valor real; podríamos decir,

el contenedor de estas relaciones que definen a las sociedades, que las ordenan y describen; es decir, la forma en la que funcionan.

Para Radcliffe-Brown a diferencia de Malinowski la estructura social no es lo mismo que la forma en la que se esquematiza u organiza dicha sociedad, sino donde se encuentran estas instituciones que forman parte de una cierta lógica en el actuar de los individuos, de sus procesos internos (individuales) en *interacción* con otros. Por lo cual, también se rebasa el estudio (utilitarista) cerrado de Malinowski, para acercarlo y ampliar el panorama metodológico del funcionalismo, de aquella escuela francesa de sociología que hereda Radcliffe-Brown.

De esta manera Malinowski defiende una idea, en la que el mismo reconoce su dogmatismo del estudio de la cultura, y que reproduce, para luego tratar de justificar una necesidad en su nivel de análisis; reproche que le hará más a delante Lévi-Strauss: “Es necesario establecer clara y distintamente donde los determinantes materiales, las acciones humanas, las creencias e ideas, es decir los actos simbólicos intervienen en aquellas unidades o realidad de la cultura , cómo ellos se influyen entre sí [...] ” (Malinowski, 1976) el principio contradictorio de su misma crítica, se observa al fincar su idea en explicar su concepto de institución, por una definición de función en un nivel de interacción de símbolos; obligado entonces definir todo su sistema a partir de la propia satisfacción de necesidades, y que, también lo obliga a deslindarse de aquello que al principio justifica o contradice sobre el estudio inconsciente, pues adquiere en su totalidad (de análisis) comprender la realidad en donde se concretiza la cultura como una ‘necesidad de lo humano’, dejando por entendido un pragmatismo definido por una posición biologicista, y que implique por último, una referencia siempre al comportamiento, pero principalmente de conducta consciente, racional.

Fundamento que también se observa en Radcliffe-Brown, y en su descripción de las instituciones, donde pasa a concentrar todas las formas de organización social, como se observa en su estudio sobre *la religión y sociedad*: “Es evidente que los ritos son las expresiones simbólicas reguladas de ciertos sentimientos. Puede, por tanto, demostrarse que los ritos tienen una función social específica siempre y cuando tengan para su efecto que regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad.” (Radcliffe-Brown, 1974, pág. 181).

Al definir que las sociedades se adaptan y logran existir como culturas entonces define, una línea fundamental de la evolución de las culturas, donde pierde todo proceso objetivo, pues proporciona solo un reajuste, a manera que las culturas no son definidas por el nivel de análisis de la estructura, sino por un estudio descriptivo de la “morfología” y “fisiología” donde la estructura pierde su capacidad teórica, volviendo a los grandes errores que parecían superados (Levi-Strauss C. , Antropología Estructural, 1992, pág. 325). Se dirá más adelante, lo que falla en el mismo sistema funcional (que tanto el autor renegaría) son los postulados, pues se relacionan con las propuestas evolucionistas; considerándolas como una necesidad científica -que la crítica Lévi-straussiana llamará científicista-: “La teoría de la evolución social, por lo tanto, forma parte de nuestros esquemas de interpretación de los sistemas sociales” (Radcliffe-Brown, 1974). Cambia completamente el acercamiento evolucionista que se da en la linealidad histórica, para hallar sobre su negativa, los componentes teóricos sociológicos que se relacionan como instrumentos de estudio para explicar, desde esta nueva perspectiva, los “organismos sociales”, donde se desenvuelven sus modelos analíticos dentro de las mismas estructuras, en estudios comparativos de los contenidos de estructuras *complejas* a las menos *complejas* (Radcliffe-Brown, 1974). Definiendo de esta manera, una de las líneas más

indispensables para la escuela británica de antropología y donde se marcarían las críticas sobre sus posicionamientos.

Ahora bien, como ya lo remarca Lévi-Strauss, el sustento del análisis de Radcliffe-Brown como de Malinowski cae en imprecisiones teóricas, que son definidas a través de la estructura en su propio objeto de estudio. Aunque utiliza los procedimientos sociológicos para explicar la estructura social, como menciona el antropólogo francés, no llega a dilucidar dentro de la propia estructura las relaciones sociales en un cuerpo social dado, debido a su exceso del análisis empírico o a su *mediación* entre la estructura orgánica y la estructura social de relación naturista. Entonces disecciona una estructura en sus aspectos concretos, diríamos prácticos para luego componerlos de nuevo sin ver lo que se relaciona dentro de la propia estructura, dejando de lado los aspectos más importantes de las relaciones sociales en interacción con la propia estructura. Es decir, como ya lo mencionaba también el antropólogo británico Meyer Fortes en su crítica a Radcliffe-Brown, la problemática de sus hallazgos, no está en observar los aspectos concretos, sino la forma en la que estos se relacionan con los modelos de análisis y la realidad palpable de los sujetos dentro del cuerpo social.

De aquí que se desprende las diferencias más importantes en el estudio de estos dos autores (Lévi-Strauss y Radcliffe-Brown), fundamentalmente y de forma práctica en los estudios de parentesco y matrimonio. “La posición empirista de Radcliffe-Brown explica su resistencia a distinguir con claridad *estructura social* de *relaciones sociales*. [...] toda su obra reduce la estructura social al conjunto de relaciones sociales existentes en una sociedad dada [...] El rendimiento que tiene el pensamiento teórico de Radcliffe-Brown es muy débil [...] la asimilación de la estructura social a las relaciones sociales [...] lo lleva a desasociar la primera en elementos calcados sobre la relación que se puede concebir, es decir, aquella entre dos personas [...]” (Levi-Strauss C. , Antropología

Estructural, 1992, pág. 324). Lo que implica, por lo tanto, comprender que, aunque como se menciona una separación con el evolucionismo y el difusionismo su relación biologicista no es superada por un estudio que termina por definir problemas similares, en un simple reajuste sobre las formas simbólicas de estas relaciones en el devenir de sus estructuras<sup>20</sup>.

Por consecuencia una de las mayores problemáticas referentes en las visiones funcionalistas, se describen en un exceso del análisis empírico de los aspectos simbólicos de la vida cotidiana. Ahora bien, como ya vimos, la separación dentro de los aspectos teóricos de la estructura social entre sus componentes es esta descripción inocua de las relaciones de ‘sobrevivencia’, determinada por el cuerpo orgánico que es definida por la relación de continuidad (de reproducción) observable en el trabajo empírico, dentro del esquema funcionalista. En consecuencia, se define con ambigüedad, en el plano teórico, la relación correcta de la estructura con las relaciones sociales dadas, y por ende, su definición dentro de la propia sociedad estudiada.

La ruptura que define Lévi-Strauss, es desde esta herencia naturalista del funcionalismo, es una sucesión de generalidades inconclusas, basadas en procesos complejos, con diferenciados matices en los mismos principios teórico-metodológicos. A lo que el propio autor refiere en su trabajo del parentesco y que define una separación de la escuela anglosajona de antropología (Olavarría, 2012, págs. 67-75). Así la definición del estudio no solo del parentesco, sino de sus componentes se complejiza y deja de lado las generalidades empiristas tomadas de la biología. E inversamente Lévi-Strauss, dentro de su propia formación filosófica, entiende este problema del exceso en el trabajo empírico, definiendo desde el principio su posición, por ejemplo, hacia Mauss, y que propone por

---

<sup>20</sup> Mostrando en la teoría ciertos hallazgos sobre las estructuras, con la principal relación entre los caracteres objetivos que se relación de alguna forma con el estructuralismo.

consiguiente resarcir una visión distinta, en la que se defina el *origen simbólico de la sociedad*.

El enfrentamiento con el propio trabajo empírico es entonces para Lévi-Strauss una confrontación con el propio observador, se inclina entonces a construirse a sí mismo, su papel dentro del propio trabajo etnográfico, de ahí la génesis de su crítica. Tal distinción, en suma, confluye con la crítica desde el pensamiento filosófico Rousseauiano en su postura epistemológica definido a partir de un principio filosófico; la búsqueda entonces se construye no en el “Yo” cognoscible, definido por el propio sujeto que piensa, remarcando su separación del pensamiento de Descartes, sino en el “Yo” que se define en el “Otro” y que contiene a si mismo al “Yo”. Es decir, no busca el individuo conocer al mundo exterior por si mismo, sino entenderse a si mismo en la búsqueda del otro: “Descartes cree pasar directamente de la interioridad de un hombre a la exterioridad del mundo, sin ver que entre esos dos extremos residen sociedades, civilizaciones, es decir mundos de hombres [...]” (Levi-Strauss C. , Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades, 1979, pág. 40). En donde se encuentra directamente la ruptura del funcionalismo al análisis estructural que hace el antropólogo francés; vinculando la diferencia teórica en la estructura y su referente a las formas simbólicas, dentro de un cuerpo social en constante interrelación con la realidad (la totalidad). Haciendo una doble crítica, desde la revisión de los principios filosóficos hasta los postulados epistemológicos.

# Del estructuralismo la estructura: crítica a los componentes como posicionamiento teórico

## *La filosofía como respuesta a la visión naturalista de las ciencias sociales*

Se precisa entonces, tanto en el principio filosófico como en los aspectos metodológicos, las direcciones que toma el estudio de la cultura en su definición. Así trajo consigo, como ya lo apuntaba Méndez y Berrueta y a la par de otros científicos sociales como Gilberto Giménez o Bolívar Echeverría, una serie de replanteamientos y problemas de investigación, que expone, a suma de estos, la vigencia de las discusiones y un debate en el que confluyen los diferentes avances de las disciplinas que atañen al concepto. A partir de estos replanteamientos y de un acercamiento al debate, se establece en principio la importancia de la relectura filosófica que marca los referentes teóricos de Lévi-Strauss, así el interés que se le imprime a su crítica no es solo formativo; sino más como un cimiento importante en el desarrollo de su pensamiento, que al igual que el filósofo moderno alemán Ernest Cassirer se vincula con el propio *objeto*.

Definir entonces, dentro de los modelos utilizados, una distancia entre el estructuralismo y el funcionalismo es donde se complejiza la tarea pero es, a la vez, donde se clarifica; siendo que se ve entrecruzada en lo demostrado por las hipótesis sobre el estudio de la estructura, pero sus interpretaciones se acercan entre sus propias fronteras todo el tiempo. De modo que, son en estos límites donde se sostiene toda la teorización y se expone las contradicciones entre los modelos de análisis; el uso de los caracteres objetivos –de la cultura–, y formalmente en el contenido simbólico que se consolida desde los aspectos del *objeto*, partiendo de un principio filosófico como ya lo apuntaba Cassirer y que más

adelante Lévi-Strauss lo conforma desde su marco teórico de la estructura. Así de manera clara encontramos en el análisis de la cultura, los referentes que diferencian la labor teórica, pero a la vez en donde se sostiene toda la metodología; y el uso de ésta para encontrar las tesis que desarrollan las condiciones para definir los paradigmas descriptivos, explicativos como bien menciona Gilberto Giménez (Giménez, 1994, pág. 41).

En el pensamiento de Levi-Strauss es encontrar un nuevo paradigma; tanto en sus posibilidades críticas como en la configuración de sus planteamientos. Así los problemas más grandes definidos entre Malinowski y Radcliffe-Brown, después de los superados primeros momentos, es sin duda el caer en los “lugares comunes” en tanto la generalidad del propio empirismo y la subjetivación del objeto de estudio por sus propios cuerpos sociales. Como ya nos lo mencionaba Boas, partiendo del mismo atisbo que Mauss, se tiene un principio claramente definido en el plano metodológico, donde se identificaba por vez primera los escollos encontrados en los referentes teóricos sobre la definición simbólica, más aún, se explicaba un contenido que se establece a partir del proceso simbólico, implicando en ello una serie de tropiezos derivados de su complejidad, que aún buscaba un rumbo que pudiera teorizarla y por ende definirla.

De esta manera, no se busca un equilibrio entre el objeto y la función que expone su expresión cultural u objetiva<sup>21</sup>, sino una relación que los contenga a los dos, definiendo su parte concreta, pero primando la búsqueda del vínculo que los produce. De lo cual se

---

<sup>21</sup> Error que ya se observaba en el marco teórico de los funcionalistas, de ahí la facilidad de las críticas a su trabajo. Pero que sin duda comenzó con ciertas interrogantes que tanto Boas como Mauss ya se tenían en el estudio de los contenidos simbólicos. Pues la complejidad partía de interrogantes que también se pusieron por sentado no solo en el debate sobre la cultura, sino también en el desarrollo del psicoanálisis o de la física cuántica, que podríamos decir fue más una serie de cuestionamientos a los caminos ya ensayados por la ciencia y por los esquemas que se desarrollaron. Y que nos insita como un problema importante sin cabida en este trabajo, sobre las redefiniciones no solo de los métodos sino lo que ellos demuestran o representan la realidad

consiga llegar a la profundidad de donde se enmarca toda relación simbólica existente: “No obstante, la cultura es también un ‘mundo intersubjetivo’, es decir, un mundo que no existe ‘en mí’, sino tiene que ser accesible a todos los sujetos, dar a todos ellos la posibilidad de participar en él. Lo que ocurre es que la forma de esta participación difiere totalmente de la que nos revela el mundo físico. [...] al desarrollar esta actividad conjunta, se reconocen los unos a los otros adquieren la conciencia mutua de lo que son, por medio de los diversos mundos de formas de que se compone la cultura.” (Cassirer, 2014, pág. 125).

Así mismo, parece que el estudio en general cae en una subjetivación en el plano de los objetos y sujetos, mostrando sus límites, sus complejidades, pero también sus aciertos; de manera que, se observa desde esta perspectiva los primeros puntos de la problematización, trazando un camino que trajo consigo nuevos cuestionamientos que nos llevan a encontrar una dimensión más compleja en la discusión sobre el concepto; el origen simbólico y la cultura como su representante. A su vez generó el desarrollo de nuevos marcos teóricos, como lo señala pertinentemente Edmund Leach cuando desentraña los alcances de los estudios de Lévi-Strauss y sus planteamientos, redirigiendo la interpretación del pensamiento estructural en los propios planteamientos del autor y haciendo una revisión de los principios de la antropología anglosajona.

Las sociedades, de este modo, conviven con momentos esencialmente diferenciados en su estudio; relacionándolas con sus propias expresiones reales. No contemplan una generalidad con otras, en tanto que son definidas por sus diferentes estructuras en niveles complejos; tampoco en la concreción cronológica de la cultura, que implique formas de desarrollo o diferencias evolutivas. Sino se conforman sobre los patrones del fenómeno estudiado, replanteando el sujeto sobre el objeto, en su propios determinantes sociales - reales, históricos, coyunturales -.

Ahora, es visible desde donde coincide el funcionalismo y el estructuralismo, en tanto que los procesos se vinculan, como lo vimos, en los niveles de análisis más profundos definidos desde la crítica al plano de la historia, que no es en sí misma el proceso histórico<sup>22</sup>, sino la reconstrucción histórica, y en las conjeturas de las pautas de conducta. Ahora es importante considerar en esta instancia, también una diferencia, que implica esta ruptura del enfoque y que fungirá como un posicionamiento crítico, que observa de manera adecuada E. Leach, y que determina el carácter epistemológico de los planteamientos teóricos, tanto en Lévi-Strauss como en Malinowski y Radcliffe-Brown.

Así entonces, estas dos se oponen a encontrar en ella (la construcción histórica), el verdadero contenido de la cultura dentro de su objeto de estudio (y dentro del acercamiento metodológico) historiográfico emparentado y subyacente al estudio etnográfico. Podríamos decir que, tanto en el funcionalismo como en el estructuralismo, la reconstrucción de la historia es el medio en el que las dos posturas convergen; pues ésta no contiene –coinciden- los elementos para designarle a la cultura -como ya lo vimos- un peso específico y que defina, a través de la “historia conjetural” el estudio formal y su definición. Por consiguiente, las deducciones no aportan una relación real de los contenidos simbólicos que se substraen del mismo trabajo etnográfico; aspectos complejos que están en juego dentro de las sociedades estudiadas. Encontrando entonces, desde las contradicciones de los estudios, los postulados que en relación a la historia conjetural se establecen de forma negativa, pues no se llega a mirar claramente una linealidad histórica evolutiva y menos una relación con el presente de las demás culturas; punto que ya fijaba Boas y que define también una crítica al resultado de la misma posición simbólica que contradice, a la par, la propia finalidad del funcionalismo y del

---

<sup>22</sup> Que entenderíamos como parte fundamental de la época en la que se desenvuelve el pensamiento de un error común sobre el estudio del trabajo de Lévi-Strauss, sino de las formas en las que se o

funcionalismo estructural que se divisa sobre su marco teórico biologicista (Levi-Strauss C. , Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades, 1979).

Manteniendo visiblemente los acercamientos a los que ya demandaba el estudio de la cultura sobre las propias relaciones existentes, entonces entendemos elementos que no se consideran por parte del funcionalismo, pero que el estructuralismo, no solamente los diferencia, sino que pone énfasis sobre los mismos. Aquí entonces, abrimos un momento imprescindible en el estudio estructuralista levi-straussiano, donde se establece entonces un referente al análisis de los modelos explicativos en la estructura: las similitudes y la diferencia, de sus símbolos en juego. Manteniendo una relación directa no solo con su definición como proceso objetivo, podríamos decir concreto, sino con su referente simbólico, diríamos intelectual.

De esta manera se observa uno de los lados ciegos del funcionalismo, y que definen las más importantes contradicciones que van relacionando y aclarando el pensamiento entre la estructura y los sistemas o agrupaciones, pero que también se especifican las deudas con el estructuralismo levi-straussiano; siendo que éstas parten de las *diferencias* de los contenidos y niveles de análisis del término estructura, emparentada sobre las referencias de la historia que, más allá de una negación y a diferencia de los estudios empiristas, hay un replanteamiento por parte del estructuralismo rebasando los problemas anteriores y replanteando otros. Reconociendo un hilo conductor en la lectura de autores que han influido al recoger dudas sobre el papel de la historia en la investigación etnográfica y cultural. Mostrando de forma cercana la relación teórica-metodológica con la sociología y la antropología social, que a la vez reviene de planteamientos anteriores desde las ciencias sociales.

Cabe mencionar, cómo las mismas posturas se colocan en una crítica común; y que, el avance involucró un acercamiento a la labor teórica-metodológica; perteneciente de

manera inaugural, a la escuela sociológica francesa, hasta definir las posturas de los antropólogos sociales ingleses; puente que, después de ser formado en relación con la cultura, sigue siendo fundamental para su estudio y su constante revisión, como lo ha hecho contemporáneamente Jeffrey Alexander, Margaret Archer o John B. Thompson.

Aunque la escuela francesa ya observaba estos problemas de las teorías anteriores, fue a partir de ellos, que fueron visibles los escollos en sus propios trabajos de investigación inducidos por las naturales propuestas del análisis. Pero sus intereses por resolverlos o replantearlos no fueron del todo claras a la observación de la obvia complejidad, en la profundidad del objeto de estudio. Tampoco se abundó en otros problemas a la par de los ya encontrados o de los cuales simplemente no se percataron. Lo que podríamos considerar, generó futuras críticas en los mismos problemas de investigación. Provocando que la antropología, y más tarde la escuela inglesa se situara en un callejón sin salida, desde donde se plantearon las críticas necesarias, consolidándose en las deficiencias de sus estudios; y que más adelante apuntará Lévi-Strauss en su trabajo. Principalmente en *Le Pensee au Savage*, donde relaciona el pensamiento intelectual a todo pensamiento humano (subjetivo), en su relación con la realidad percibida (objetiva), comprendida colectivamente desde lo simbólico (subjetivo-objetivo), como el conocimiento en toda sociedad humana; no observando una generalidad, sino como un patrón integral del fenómeno social, donde específicamente se encuentra la cultura.

Por ende, su cambio de curso hacia la lingüística es fundamental como parte de los modelos de análisis en el estudio de lo simbólico. Principalmente, la intervención del autor es en relación con los conocimientos que se pretenden consolidar. La teoría, definió en suma el debate sobre el camino que debería llevar el concepto y su relación con el conocimiento; que se reconoce también, en el proceso de su interacción con otros estudios o escuelas de pensamiento -lo que entendemos como multidisciplinariedad- así la

definición (de cultura) se conforma en sus principios, tanto metodológicos como teóricos; y que, la crítica, podríamos decir, los define pensando sus límites visibles, como lo apunto E. Leach (Leach & otros, 1970). Por lo tanto, se entiende aquel momento de ceguera, definido desde los estudios de principios positivistas y que, a la par, deja una clara confrontación determinada por sus fundamentos, que ha marcado el estudio moderno de la cultura, que se entenderá desde su raíz, dotándolo de una mayor complejidad (Giménez, 1994).

Así, el mero trabajo crítico de Levi-Strauss se define desde las lecturas profundas de estudios anteriores, trayendo a colación cuestionamientos que no son resueltos por parte de sus autores. Cabe entonces recalcar que, al entrar en el corazón de las discusiones, su análisis funciona como un puente y muestra la complejidad del debate: sus niveles de análisis, la capacidad metodológica, como los errores del estudio; encontrando aspectos que llegará a definir en sus modelos de análisis y que de forma exhaustiva confrontará con el uso más profundo de estructura, que define, así mismo, su visión de la historia o su papel en la cultura. Refiriendo a un camino diferenciado, desde aquel punto ciego que parece también de donde la crítica de su trabajo parte; es decir, desde un principio filosófico que lo relaciona y se convierte en un sustento imprescindible. Y como también ya lo apuntaba Leach: “El “estructuralismo” de Lévi-Strauss es la reacción dialéctica al “funcionalismo” [...] Lo que Lévi-Strauss hizo realmente fue tomar la noción de estructura empleada por la lingüística [...] y aplicar ese concepto analítico a las categorías de la etnografía ortodoxa. Este proceso perturbó a los antropólogos ingleses sólo porque ellos habían formulado una noción de estructura algo diferente, biológicamente fundada” (Leach & otros, 1970). El cambio, por consiguiente, en Lévi-Strauss es tomar con cierta cautela el concepto de estructura sobre la sociología; porque en ella recae también una contradicción teórica y demasiado cerrada de la misma, ya que

ésta se define: desde su propia linealidad, de la necesidad de una ciencia social que se traduzca sobre el pensamiento de las ciencias naturales (Radcliffe-Brown, 1974), donde el proceso formativo del principio simbólico, se configura desde la objetividad de las ciencias naturales.

A lo que la separación del pensamiento levi-strassiano (al funcionalismo estructural) no se muestra desde un principio totalmente distante; sino al darle la importancia por comprender las necesidades analíticas de la estructura, y el ejercicio de objetivarlas, pasando a decir que: “Radcliffe-Brown, observador, analista y clasificador incomparable, defrauda a menudo como teórico. Lo satisfacen fórmulas vagas, que recubren sin éxito peticiones de principio.” (Levi-Strauss C. , Antropología Estructural, 1992). Finalmente, toma distancia de un camino incierto por el que deambulaba la escuela británica; cobijado por un fundamento de análisis que parte de una visión filosófica y lingüística decantando en una propuesta novedosa antropológica desde los rigores científicos. Trabajo que mayormente dota de una dimensión distinta, logrando dejar un legado para el estudio que más adelante se realiza sobre la cultura, pero que entre en un conflicto constante desde las ciencias sociales (Giménez, 1994, pág. 59). Dejando no solo la crítica al que hacer antropológico, sino también al sociológico.

E.R Leach, nos menciona concretamente los errores analíticos que se fueron sintetizando en los estudios de la escuela británica. Definido primero en el trabajo de campo (metodología), mostrando en la investigación de una colega de la escuela inglesa estos errores: “Me temo que su argumentación sea tautológica: un sistema de clasificación implica ya la verdad de lo que pretende demostrar” (Leach E. , 1971, pág. 17) observando su crítica contundente al modelo de análisis, de manera que enmarca también sus errores y establece sus principios; es decir, define también una relación en donde aclara los puntos esenciales de la teoría: “Las entidades que llamamos sociedades no son ni especies que

existan naturalmente, ni mecanismo hechos por el hombre [...] Es cierto que, en las ciencias sociales, hay que recurrir a menudo a las analogías, pero ello no nos obliga a construir eternamente nuestros modelos en base a un tipo único” (Leach E. , 1971, pág. 19). Para más adelante concluir que al igual la utilización de las matemáticas son una herramienta y no enteramente un *principio* inductivo, es si bien, un instrumento descriptivo y no el fundamento de la teoría o la teoría misma; Leach ve una clara justificación definida a través de un principio hobbesiano de entender al ser humano, y por ende estudiarlo como un organismo social desde los aspectos que lo delimitan como tal.

Así los problemas que reconoce el análisis de Leach, que comparte con Lévi-Strauss, sobre la escuela británica es, la misma discusión que mantiene sobre los principios metodológicos y sus planteamientos. Pero que, se encuentra en replantar la metodología, encontrar en la base del análisis estructural lingüístico la relación de lo simbólico en lo constitutivo de la cultura y viceversa; tanto en su expresión, como en su estudio, trastocando sus límites, pero también mostrando su profundidad. Pues en aquellos *niveles analíticos* que nos plantea y que nos muestra el antropólogo francés, pareciera que al levantar la mirada y fijarla en la lejanía, se diera cuenta de las profundidades de un horizonte profuso, complejo, real.

### ***La dialéctica y las posturas filosóficas***

La acusación que se le hace a Lévi-Strauss por parte de Sartre, nos introduce en la duda sobre, si entender los análisis antropológicos basados en estas estructuras, no son solo descripciones de culturas diferenciadas sin relaciones de patrones plausibles, un análisis inválido lleno de contradicciones e incorrectas precisiones sobre sus datos recolectados o -como mencionan varios opositores-, sobre el comportamiento de los seres humanos

como una sucesión de valores aleatorios, sin importancia, y por ende, arbitrario. Críticas venidas de la invalidación de su trabajo etnográfico y en consecuencia de su trabajo antropológico, y por demás teórico (Zavala, 1977, págs. 27-28). Bolívar Echeverría encuentra en esta polémica, el principal eje en la investigación sobre el concepto. Como bien menciona el autor –en la que se recalca su prudencia, pero a la vez una excelente lectura- y llegando a la misma reflexión que Hall, sobre la innecesaria, pero además inocua, sin decir inútil, tarea de transitar sobre la mayoría de las acepciones sobre el concepto de cultura, y que concluiría en solo un trabajo descriptivo.

Al situarse en la discusión teórica-metodológica del concepto, se parte del mismo punto; aquel en donde, la relación se implica en una racionalidad de la historia occidental, y que define así mismo un problema que se desprende de un principio filosófico: “El enfrentamiento entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y el existencialismo de Sartre parece ser una variación más del combate permanente que Nietzsche observa en la historia de la cultura occidental entre el principio ‘apolíneo’ que afirma la preeminencia de la forma institucional y el *nomos* (la estructura) en la constitución de la vida humana, por un lado, y el principio ‘dionisiaco’, por otro, que ve en ésta principalmente lo que en ella hay de substancia pulsional e irrupción anómica (de ek-stencia)” (Echeverría, 2001, pág. 35). Aquí el autor resume con excelente agudeza la discusión que se observa marcadamente en la génesis de las confrontaciones de los posicionamientos epistemológicos en las ciencias sociales desde empezado el siglo XX; a la vez, heredado de la discusión filosófica, pero que pareciera hasta cierto punto olvidada por una necesidad racional, científicista, y que implicaba una necesidad analítica sobre las sociedades modernas. La tarea de Lévi-Strauss, que se vincula en toda su teoría, es la aplicación sobre los problemas de investigación para poder establecer ante los propios

caracteres simbólicos un constructo sobre el cual, las sociedades se diferencian y se relacionan.

Los desafíos de la investigación sobre el desarrollo científico de la cultura que descansa sobre el autor son entonces, encontrar en el proceso (diferencia, similitudes) los elementos que puedan *concebir* las estructuras que exponen: la *interacción*<sup>23</sup> de una sociedad con la realidad, definiendo desde el mundo sensible, que significa y simboliza, partiendo de la lectura profunda de sus relaciones. Entonces sus modelos se componen recíprocamente por: el cómo se compone la estructura, qué es lo que significa, y cómo se relaciona con las sociedades. De esta manera, parte de una ruptura con los anteriores modelos; con sus postulados epistemológicos con un replanteamiento filosófico y desde una lectura dialéctica, se da a la tarea de una búsqueda de la interpretación de los aspectos simbólicos que producen y reproducen a los seres humanos en su confrontación y sus relaciones. Es donde entonces, se encuentra la discusión del concepto cultura, pero a la vez desde donde se entenderá su contenido como concepto, que lo define en su totalidad, es decir en la realidad, como una síntesis en su forma dialéctica.

Entonces se observa que, el término se discute entre el poder entender al ser humano desde la investigación, en su definición de lo que lo conforma como simbólico y en su interacción dentro de la realidad que define y lo define. Cuestionando las propuestas tautológicas, como bien lo observa Leach, de planteamientos anteriores que se definían por poder entender al ser humano a partir ya de una verdad inducida, repetida desde sus principios teóricos (ya vistos), y que plantean una reducción como definición de su estructura teórica.

---

<sup>23</sup> La forma en la que se utiliza el termino es desde el uso que diferentes antropólogos principalmente de la escuela inglesa, en su cercanía y que también fue utilizada por los sociólogos franceses.

Pero a la vez, tal propuesta de estudio, hace surgir la discusiones en encontrar estos nuevos problemas de investigación propiciados desde la lectura dialéctica de Lévi-Strauss, aquellos que se plantean desde el propio sistema crítico metodológico y teórico; como lo hace magistralmente Bolívar Echeverría en futuras discusiones sobre el concepto en su relación lingüística, la cual utiliza el propio autor para poder explicar e introducir a su marco teórico el producir y significar en el desarrollo de la definición de la cultura (Echeverría, 2001). Pero siendo la anterior no la única; también se fueron creando lecturas distintas, a lo largo del trabajo antropológico, muchas veces en discusión, otras de forma paralela, desde los mismos pilares epistemológicos de la sociología comprensiva, y venidos también de nuevos planteamientos filosóficos específicamente ontológicos.

Las teorías se desarrollan, hasta cierto punto desde una definición que alimenta el debate sobre esta parte simbólica de la cultura, principalmente dentro del concepto y su relación con el sujeto, tanto en lo nuevos problemas de investigación, así como desde sus contenidos, dejando claro, que el estudio se alimenta en un marco moderno; donde nos relaciona un mismo *instante fugitivo*, un momento, un proceso que permanece en confrontación constante entre lo subjetivo y lo concreto, pues plantea también un principio de cambio, de *transformación* (una herencia del principio lingüístico).

De manera que la crítica prima sobre la comprensión cognoscible. Cambia desde una oposición a ellos (al evolucionismo difusionismo y funcionalismo), los enfoques metodológicos del estudio para llegar a niveles más complejos (Levi-Strauss, 1979, págs. 79-89). Encontrando en el propio trabajo etnográfico una confrontación del que hacer antropológico, desde una lectura distinta (estructura lingüística) y así a llegar a comprender con mayor exactitud –como también lo menciona el autor- *las relaciones sociales* (Fages, 1972, págs. 82-83). Para Lévi-Strauss, las relaciones sociales a las que se refiere, se expresan a través de estructuras que: se observan al hacer un acercamiento

etnográfico en un análisis de los datos de manera horizontal, una lectura confrontando sus partes más profundas en diferentes modelos de análisis comparativos. Cambiando toda la metodología de los estudios etnográficos que normalmente caen en una fenomenología descriptiva sin poder llegar a los mecanismos “verdaderos” de las sociedades que se están estudiando, para pasar a un análisis dialéctico de sus contenidos.

Entendiendo que estos mecanismos simbólicos no se encuentran en acciones y procesos conscientes, rompiendo con una racionalización en la forma en la que una sociedad se organiza, pues se vincula al proceso de la interacción como en sus posibilidades que se *determinan*, como la habla, el lenguaje, los mitos, pensamiento fundamental en Levi-Strauss sobre la cultura: “[...] detrás de la idea que los hombres se hacen de su sociedad, descubrir los (resortes) del sistema “verdadero”. Es decir, llevar a la investigación más allá de los límites de la conciencia” (Levi-Strauss, 1979, pág. 68) De aquí que, no se mira con malos ojos el utilizar sistemas matemáticos para acercarnos a resultados que se esconden en el actuar de los individuos en sociedad; para ello su necesidad teórica implica, una confrontación de los términos semejantes, donde se tracen sus diferencias y se parta de su confrontación, de aquí que el acercamiento de los términos simbólicos signifique rehacer el análisis y sus formas.

Pero, a estas alturas, es necesario como un deber, mencionar a lo que siempre hace referencia el autor; lo que significa la búsqueda de una investigación más profunda, sumar y buscar, dentro de los niveles de análisis, un real acercamiento del punto de origen, el simbólico. De manera que su trabajo se centra, entonces, en una relectura, de los autores y sus modelos. Precisa entonces explorar sobre el planteamiento de la metodología, pero especialmente, de su lectura en el principio dialéctico, encontrando la crítica concreta en esta último como una herramienta teórica (filosófico), y a partir de este, un desarrollo metodológico.

La ruptura queda captada en el primer atisbo sobre la correcta definición del proceso dialéctico, aquí entonces la estructura queda diferenciada en dos momentos cumbres: tanto en sus principios, como en su definición profunda.

En este sentido, nos aventuramos y adelantamos a señalar, dónde se muestra el principio dialéctico del que Levi-Strauss parte, y que define su postura metodológica en el análisis comparativo de la estructura, buscando consolidarse desde la confrontación y encontrando a partir de lo que despliega su contenido de sus partes internas, profundas, inconscientes diría el autor: “Con estas estructuras yo no comparo la sociedad francesa, ni siquiera la estructura de la sociedad francesa [...] sino un determinado número de estructuras, que voy a buscar allí donde es posible encontrarlas y no en otro lugar: en el sistema de parentesco, la ideología política, la mitología, el ritual, el arte [...]. Entre estas estructuras, todas aquellas expresiones parciales -pero privilegiadas para el estudio científico- esta totalidad que se llama la sociedad francesa, inglesa, etcétera, indagando para establecer si existen propiedades comunes. Porque aun este caso no se trata de reemplazar su contenido original [...] sino de saber si las propiedades formales ofrecen entre sí homologías [...] contradicciones [...] o bien relaciones dialécticas expresables [...]” (Levi-Strauss C. , Antropología Estructural, 1992, pág. 125).

De aquí los aspectos de la cultura no son definidos por un proceso meramente concreto, objetivo, de un solo aspecto racional; sino, la interacción con los sujetos y su realidad en relación con otras estructuras. La definición (en su estudio) del ser humano, sería lo que lo constituye no por una referencia del individuo, sino lo que lo compone como humano en su referencia con otro, lo hace ser humano (dialéctica).

La necesidad entonces para Lévi-Strauss es plantear, un regreso a entender al objeto, desde donde entiende a Rousseau, en sus relaciones con la otredad. De aquí la comprensión de confrontar al individuo cognoscible, por el individuo en relación con el

mundo; es decir, encuentra el autor en el propio principio de la comprensión de lo humano, su conformación social en una relación con su realidad y pone de contado en ella, estructuras que están en juego todo el tiempo, de forma inconsciente, que al igual que en el lenguaje son *determinantes*. Propone comprender el proceso desde sus contenidos puramente simbólicos, mostrados desde el análisis etnográfico, sus aspectos reales, definidos por su concreción, y en contraste con su contenido simbólico, desde los aspectos lingüísticos. De esta última, como lo menciona Zavala, parte de un fundamento científico; de igual manera de donde Eugenia Olavarría, en una correcta lectura, encuentra que el autor propone el análisis de las *formas objetivadas y subjetivadas* desde el estudio del trabajo metodológico, donde se vincula (la lingüística) como correcto estudio del parentesco, el mito y el rito, o de la ciencia y el arte.

### ***De lo abstracto a lo concreto: la concreción o los caracteres de la cultura***

El estudio se implica entonces sobre una revisión de los procesos simbólicos que se llevan a cabo en las sociedades humanas, y cómo parte de entender su construcción de lo humano. Es decir, se define en tres momentos importantes, que no se explican por una secuencia sino por una, podríamos decir, comunicación entre éstas, que así mismo las expresa dentro de la cultura. Así el primer momento se refleja, en su relación de los elementos simbólicos dados (socialización); como en una plática cualquiera donde tanto el lenguaje como los comportamientos -es decir las estructuras- entran en juego y comienza a desarrollarse -aquello que la antropología llama, sin ningún desazón, interacción-. Supone entonces que, Lévi-Strauss observa en la interacción elementos distintos, más como un proceso de comunicación donde se implican diferentes estructuras que lo definen; relacionando a los actores sociales, con la realidad en representación sobre un proceso simbólico que depende de esa misma interacción, es decir, el lenguaje

como parte de la relación entre el sujeto y el objeto (Levi-Strauss C. , Antropología Estructural, 1992, pág. 98). De esta forma, en la lingüística encuentra su génesis metodológica que reflexiona entorno al momento de comunicación como de socialización; adelantándonos a decir que son entre esta comunicación donde los procesos se vinculan entre las estructuras -para Lévi-Strauss- con la civilización (lenguaje, mito, rito), sin que ello implique una finalidad (en su relación o defina su existencia).

Aquí se desprende uno de los debates más importantes, principalmente del levantamiento que hace el autor de la idea en cómo se estudia las estructuras y cómo se vinculan, con el lenguaje, en la realidad que es descrita, significada y simbolizada. Donde la propuesta que busca finalmente es: la definición de esta realidad que categoriza y trata de comprender la 'vida humana', como lo menciona Bolívar-Echeverría. Es decir, los aspectos que siempre se refieren a su obra es acerca de: no una naturaleza de lo humano, sino la relación de estas categorías en el estudio etnográfico y que implican la definición de su construcción teórica. Así observamos un segundo momento o parte donde entenderíamos entonces que, lo humano no es apartado de una naturaleza como tal, referencia primordial del que hacer antropológico -que también observamos en Geertz, viéndolo desde este primer (des)encuentro con la disciplina-, sino tratar de entender lo humano como desarrollo natural de su existencia, donde se define lo propiamente humano como parte del desarrollo social dado, que más allá de ser develado, es expresado en la cultura, poniendo de manifiesto la implicación del sujeto como individuo colectivo (o manifiesto en el cuerpo social). Es decir, encontramos aquí la disyuntiva, entre lo que se estudia en la cultura y su definición, si bien no de lo objetivo, sino de lo real; primer problema o límite que nos lleva a un tercer y último momento.

Finalmente encontramos una visión concreta que fija un camino entre el estudio de las formas subjetivas-objetivas. Pero no exento de crítica, mantiene una discusión con Sartre

en el terreno de la filosofía desde una crítica al posicionamiento dialéctico, que parte del individuo y su ontología; pero como bien menciona Bolívar-Echeverría y a la vez se muestra en su lectura crítica, el principio también es distinguir dentro de estos caracteres su construcción dentro de la especificidad humana, el definirse a partir de su determinación social como un propiedad de existencia en la ‘vida humana “corporeizaciones singulares de las formas sociales” (Echeverría, 2001, pág. 36) . El desencuentro entonces, implica los choques de esta propuesta epistemológica con el pensamiento filosófico -y como ya vimos también con el estancamiento de la antropología-, pero primordialmente se configura un rompimiento con la posición del pensamiento abstracto-individual o la dependencia de éste en el carácter científico, debido a las categorías que no conforma una correcta interpretación del sujeto, dejándolo en una visión del yo individual cognoscible, completamente aislado. “[...] ya sea en el caso de ellos o en el de nosotros, se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser, siendo que la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes. Quien empieza instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a veces, más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal.” (Levi-Strauss C. , 1997, págs. 360-361).

De esta manera el autor deja claro, ante la crítica hacia Sartre y en su defensa a las líneas de su estudio en el pensamiento salvaje, que el proceso dialéctico tiene que ver con el juego entre lo que se encuentra en la diferencia y lo común de los sujetos sociales, a partir, no de ellos mismo como objetos, sino en las estructuras que los conforman, donde se *corporizan* (o visto para el autor en el hecho social). Pero hay que introducir en el pensamiento de Lévi-Strauss un hecho imprescindible sobre lo que se entiende dentro de

los propios modos binarios, históricos y geográficos. Refiere principalmente a los términos de los dispositivos que transforman la estructura (realidad) y la cual, también interactúa entre cada una de las relaciones que se llevan a cabo.

Lo concreto entonces se define por una relación de lo subjetivo-objetivo en representación de la realidad, o sea desde su propia estructura que lo expresa, social e individual. Por tanto, para Lévi-Strauss un hacha no viene de un hacha (Levi-Strauss C. , 1992, pág. 50) como una construcción de lo humano como reproducción, sino de la propia humanidad como representación. “[...] existe un intermediario entre la imagen y el contexto; es el signo, puesto que siempre se le puede definir, de la manera iniciada por Saussure a propósito de esta categoría particular que forman los signos lingüísticos, como un lazo entre una imagen y un concepto, que, en la unión así realizada desempeña respectivamente los papeles del significante y significado. Como la imagen, el signo es un ser concreto pero que se parece al concepto por su poder referencial [...]” (Levi-Strauss C. , 1997, págs. 37-38). Por consiguiente, la expresión mítica se encuentra, a través de la lectura (y relectura) de la realidad, que se construye en su capacidad simbólica que de ella comprende la estructura.

Al referirse a la obra de arte en su relación con el mito, expone esta superación del entender una diferencia de lo subjetivo-objetivo, en tanto se encuentra el vínculo que los define: la(s) estructura(s), distinguiendo así los signos que los conforman. Al final éstas (estructuras) que expresan (a la cultura) están precisando un momento en el que los sujetos se comunican –intelectualmente-. Olavarría en su estudio sobre el autor, se centra en observar el análisis de los mitos y el totemismo, donde refiere a lo formal<sup>24</sup>, de ahí la relación de lo externo y lo social, la representación de lo real o el hecho social en sí,

---

<sup>2424</sup> Específicamente cuando ese entiende que en ella, para el estudio interviene el análisis, profundo de estas estructuras complejas.

resultando de esta relación simbólica. Entonces implica a las agrupaciones (sistemas) como modelo dentro de la metodología, que definen estas relaciones concretas dentro de los niveles simbólicos que los explican y reproducen, pero también los transforman constantemente. Y que son, estudiados en su principio de lenguaje, como nos muestra María Eugenia: “La cultura así concebida aparece como un sistema de lenguaje cuyas manifestaciones concretas son textos –infiere entonces- de naturaleza plurilingüe, donde al menos tres tipos de lenguajes entran en juego: naturales, artificiales y secundarios.” (Olavarría, 2012, pág. 114) Precizando entonces el análisis teórico donde se encuentra la estructura.

De aquí las grandes confusiones del trabajo de Levi-Strauss; pues en sus principios se encuentra, la propuesta entre el *instante fugitivo* que proponía Boas, las críticas a la sociología en las perspectivas metodológicas y retomando de ella lo que descansa en la erudición de Mauss sobre el símbolo. Es decir, se parte de estos principios por tratar de consolidar aspectos diferenciados en el uso de la estructura, derivados del trabajo de campo, y que signifiquen un vínculo general entre su actuar y el hecho que los reproduce; se trata de contener toda la suma de símbolos que son completamente observables, pero a la vez, se encuentran en un nivel de análisis profundo, dentro del lenguaje.

Cuando de esta manera, se comprende la estructura como una mediación entre el hecho social y su representación, se define, pareciera -como en un inicio enunciaba Malinowski y su escuela-, encarar a la cultura en su *carácter objetivo* (empírico). Pero decimos que entonces para Lévi-Strauss *el carácter objetivo* no es donde realmente se observa la cultura, sino en su carácter concreto que lo define, decimos entonces su representación leída entre el objeto y su símbolo -que significa y resignifica de forma más compleja- y construye al sujeto. Punto en el que se da la relación del pensamiento entre lo subjetivo y objetivo. Pero como vemos, es también casi de inmediato donde igualmente comienza

uno a tomar distancia y nacen las confusiones sobre el trabajo del antropólogo francés; pues, dentro de las implicaciones que esto conlleva, la definición en sus perspectivas va tomando entonces el resultado de su teorización y, por ende, su sustento concluye en la definición de su trabajo, debiendo ser entendida así, desde los momentos críticos y que se definen en el lenguaje.

### ***La lingüística entre la construcción de las categorías individuales y sociales***

“Lo que el signo lingüístico une no es un caso y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es un sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen sensorial, y llegamos a llamarla ‘material’ es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto.” (De Saussure, 1974, pág. 128)

En el trabajo que hace Levi-Strauss sobre el análisis de Propp, demuestra que los marcos teóricos para los estudios formalistas y estructuralistas son diferentes, en tanto que se confiere el problema y los sesgos de la investigación a una separación analítica entre el sentido y la forma. En el formalismo, se le da un trabajo mucho más acabado al análisis de la *forma*, mientras que el *contenido* queda siendo parte del estudio como mero ‘ornamento’, y que se confronta también al posicionamiento analítico de una separación de sus partes; cuando el estructuralismo, realiza su estudio desde una integración, para entender sus elementos que los conforman, que realiza el trabajo estructural o los estudios estructurales: “Propp es pues la víctima de una ilusión subjetiva. No está dividido, como cree, entre las exigencias de la sincronía y diacronía: *lo que le falta no es pesado sino el contexto*.-haciendo una sutil referencia a los problemas que también aquejan a Propp- La dicotomía formalista, que opone forma y contenido, y que los define por caracteres

antitéticos, no se le impone por la naturaleza de las cosas sino por elección accidental que hace de un dominio donde sobrevive nada más la forma, en tanto que el contenido ha sido abolido. A regañadientes, se resigna a disociarlos.” (Levi-Strauss C. , 1979, pág. 128).

De aquí traza la diferencia y mantiene teóricamente la posición sobre los supuestos del análisis formalista, sobre los contenidos, y que se incorporan al desarrollo metodológico, así entonces continúa: “Se nos permitirá por insistir entonces sobre este punto, que resume toda la diferencia entre formalismo y estructuralismo. Para el primero, los dos dominios deben estar absolutamente separados, pues la forma sola es inteligible y el contenido no es sino un residuo desprovisto de valor significante. Para el estructuralismo esta oposición no existe: no está lo abstracto, por un lado, y por el otro lo concreto. Forma y contenido son de igual naturaleza, son justiciables del mismo análisis.” (Levi-Strauss C. , Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades, 1979). Así no se entienden a estos dos (*contenido* y *forma*) como entes separados, puesto que al final el *contenido* interpela en sus rasgos simbólicos, a la *forma*, dentro de su propio proceso, es decir en la obra, como lo es en este caso del cuento y su relación con el mito. Así concluye el autor francés “El contenido extrae su realidad de su estructura, lo que se llama forma es la “constitución en estructura” de las estructuras locales en las que consiste el contenido.” (Levi-Strauss C. , 1979, pág. 128) .

De aquí reviene el intento de entender la estructura en su constitución teórica y que, a través de los cambios de perspectivas, se notan los criterios que intermedian en cada una de las investigaciones<sup>25</sup>. Es decir, la forma en la que se desprende el análisis no es aislada, percibe las diferencias que implican un referente constante, casi intrínseco al objeto sobre

---

<sup>25</sup> Se define entonces la mayoría de las conclusiones sobre los aspectos fundamentales de cada una de las teorías como una relación que también refiere directamente la forma en la que se distingue la base de ellos conceptos utilizados, de manera que tenerlos en cuenta también cabe mencionar que introducimos dentro de esto

el sujeto; propiciando que todo el estudio propiamente se defina por el desarrollo de la metodología, mediado -de cierta forma- por el trabajo de campo, y a la vez, también sea influenciado por la referencia crítica que se tiene de los problemas de investigación anteriores; principalmente sobre los símbolos en las estructuras que se definen a partir de los contenidos. Podríamos aventurarnos de nuevo, a decir que se entiende en la estructura o se lee en ellas la *forma* y el *sentido* del mito, de la obra de arte, en la que se halla tanto sus aspectos abstractos como concretos. Derivado del nivel de análisis de su contenido en los aspectos *semánticos*, es en donde se explora sus elementos de *significante/significado*. Pues la estructura entonces tiene un origen lingüístico. De esta manera, el estudio se descompone en todos sus elementos por un acercamiento práctico –etnográfico- y su referencia a otras estructuras significantes, es en donde se relacionan con sus rasgos similares, desde el signo y el significado diferenciados.

El estudio por consiguiente, se desprende desde el trabajo de campo como cercanía de los procesos concretos, pero a la vez, generalizando los aspectos simbólicos sin reducirlos: desde la forma en la que todo lo registrado se interpreta o *contrapone*, en una visión metodológica para comprender dentro de las estructuras sus niveles más profundos de análisis, en sus referentes inconscientes – pensando en cercanía con el estudio (psicoanalítico) del objeto sobre el sujeto, dada por el psicoanálisis de cercanía lacaniana- puesto que la lingüística le da el modelo de análisis para poder observar estas partes profundas, en su constitución que se relacionan con la totalidad en su representación (interrelación): “Para definir de manera conveniente las relaciones entre el lenguaje y cultura es preciso, me parece, excluir desde un principio dos hipótesis. Una, aquella que según la cual no puede haber ninguna relación entre los dos órdenes; otra, la hipótesis inversa de una correlación total en todos los planos. En el primer caso nos hallaríamos ante la imagen de un espíritu humano desarticulado y fragmentado, dividido en

compartimientos y en capas entre las cuales toda comunicación es imposible, situación bien extraña y sin relación con lo que se comprueba en otros dominios de la vida psíquica. [...] Mi hipótesis de trabajo pretende, pues, ocupar una posición intermedia: es probable que puedan descubrirse ciertas que correlaciones, entre determinados aspectos y en ciertos niveles.” (Levi-Strauss C. , 1992, págs. 119-120). Por eso su debate con Sartre surge, de donde fundamenta toda su teoría, en comprender la dialéctica como postulado epistemológico, que sostiene toda la teórica del autor. Siendo en la lingüística donde se relaciona realmente el objeto de estudio: donde se define desde las características que los rodean, no solo el estudio particular sino su relación con la otredad. Conduciéndose como una relación en la acción del lenguaje, un proceso que significa; es decir, donde se plantea el proceso simbólico, la representación de la realidad, la interacción determinada por ella misma -es decir, por sus externalidades e internalidades-, y en relación con la totalidad. “[...] el cambio lingüístico se debe a una especie de socialización, de generalización [...], de los efectos o deformaciones estéticas individuales. [...] sean las que fueren las condiciones de una alteración lingüística, sólo podemos hablar del “nacimiento” de la innovación a partir del momento en que se presenta como hecho social, o sea, cuando la comunidad lingüística se la ha apropiado.” (Jakobson, 1986).

## El pensamiento vivo de un autor imprescindible

### *El trabajo de Lévi-Strauss como componente teórico en el estudio de la cultura*

El antropólogo francés enuncia, entonces, que el estudio de la cultura está en el terreno del pensamiento; es decir, cuando el pensamiento se colectiviza, forma una visión

primordial de lo humano, comprende la existencia de una suma de individuos que conviven conjuntamente sobre un código, modelados a través de un lenguaje. Diríamos un cuerpo social que se vincula a diferentes estructuras de significación, implicadas en una suma de niveles más profundos del lenguaje que los comunica; agrupaciones que se vinculan entre sí, en sistemas de símbolos determinados del *instante fugitivo*, del momento donde son definidas por su propia naturaleza concreta; pero, donde también se encuentra su *espíritu*, su parte simbólica, la idea, aquella que anida en el pensamiento y se transforma. Entonces, es el mismo pensamiento quien las contiene, tanto en sus estructuras como en sus agrupaciones -sus sistemas simbólicas-, en su “totalidad”, donde todo comienza y donde todo termina en una relación constante, perpetua, dialéctica – como en un fluir del río-.

Diríamos dentro de las palabras de Leach, la visión del estructuralismo es, en principio, buscar la parte concreta del pensamiento simbólico (Leach & otros, 1970; Leach E. , 1971). Encontrando en Levi-Strauss, el fundamento que refiere al propio espíritu humano (la cultura), el símbolo; en su lectura audaz, Leach parte pensando en las expresiones sociales dadas (ritual, religión, mito) en relación simbólica, estudiadas concretamente, como parte de la cultura, y finalmente entendiéndolas como organizador de la vida social, implicándolo en la investigación antropológica. Pero de alguna manera, en su texto deja entre ver sus propias preguntas, sus propios problemas de investigación, que el estudio más profundo de Lévi-Strauss va resarcido y convirtiéndolo en una influencia fundamental (Leach E. , 1971) y que el mismo leía como un personaje que ya tenía un reconocimiento por sus hallazgos y por su importante propuesta sobre los modelos de análisis de la cultura; que son, en definitiva, parte fundamental en los estudios sociales contemporáneos.

El replantearse el estudio hizo que su trabajo fuera más crítico, pues surgió entonces al comprender las discusiones que se planteaba la antropología, confrontando desde los criterios de donde derivaban las posiciones científicas. Es decir, repensar al sujeto para poder comprender al objeto; tarea que también le refirió una suma de problemas de investigación. De aquí el punto más importante de sus investigaciones, para el estudio sobre la cultura, sería la importancia de comprender al propio actor social, que se socializa, manteniendo, desde los planteamientos de Jakobson, la relación que se observa entre lo que comunica y lo que refiere, en un seguimiento metodológico que implica advertir sus contenidos internos, su estructura. Entenderíamos entonces que, en la discusión filosófica que observa Bolívar-Echeverría sobre la definición del concepto (cultura), se debate una real posición trascendental, implicada desde la discusión sobre la naturaleza de lo humano; que abarca también, una discusión de la metafísica y la materialidad, debatida en la razón dialéctica con Sartre.

Concluye el antropólogo francés entonces que el pensamiento es colectivo, en tanto que implica una dinámica llena de símbolos que son expresados e interiorizados. En primera instancia, estos conforman significados de los hechos sociales, que toman forma desde un cuerpo social dado; diríamos entonces, que aquí se ponen en juego diferentes estructuras de significación pero sin terminar ahí (Leach & otros, 1970). Para en segunda instancia, vinculándose con momentos en los cuales los aspectos simbólicos se entrecruzan, *agrupándose* en sistemas, desde los cuales se comprenden y se leen contenidos diversificados que siempre están en una constante interrelación. De manera que, aquel código dotado de significados, desenvuelve un comportamiento rigiendo completamente la vida social; pero a la vez desde el propio sujeto, al apelar a ella, la transforma (Levi-Strauss C. , 1997, pág. 116).

El principio finalmente, como refiere todo *La pensée sauvage* en su estudio, es el pensamiento salvaje o pensamiento domesticado –la cultura-, a su vez, un depositario de su propia inteligibilidad, que se interpreta entre sus variaciones, sus propios contenidos; sus diferencias y similitudes. Se distingue entonces, dentro de sus complejidades su estudio profundo del ser humano en su relación con el mundo, con su pensamiento; comprenderlo en su interpretación de lo que constituye. Su trabajo, como autor imprescindible, planteó el momento en el que esta interpretación del mundo representa, su propia humanidad, la cultura; observa no una separación de lo humano y natural, sino una relación con ella.

De esta manera, el estudio de la cultura es la relación del ente concreto, sobre el que entendemos subyace la humanidad como representación (en su parte simbólica). Que se explica a través de su concreción, articuladas/expresadas por las estructuras y sus sistemas o agrupaciones que la definen; de manera que recordando a Cassirer sobre el estudio de la cultura: “No tiene por meta la universalidad de las leyes, pero tampoco se contenta con la individualidad de los hechos y los fenómenos. Levanta frente a una y otra un ideal propio de conocimiento. Aspira a conocer la *totalidad* de las formas en las que se despliega la vida humana. Estas formas son infinitamente diferenciadas y, sin embargo, no carece de unidad estructural” (Cassirer, 2014, pág. 127).

Entonces nos encontramos en un nivel muy profundo de análisis donde; por un lado, se concretiza los aspectos complejos de la cultura, para expresarse dentro de un cuerpo social significado, interpretado y transformando; y donde también, por otro lado, los niveles de análisis, se definen a través de hallar en los aspectos concretos, su relación con el sujeto en su contenido simbólico, pues son expresados a través de los modelos. De igual modo, manteniendo este dialogo con Cassirer, el autor entiende que la cultura, se encuentra en los “diversos mundos de formas” en las que los sujetos se interrelacionan,

reconociéndose entre los demás, se definen en su interacción con el otro, entonces coexisten en un “mundo intersubjetivo” (cultura) (Cassirer, 2014, pág. 125) lo que hace crear un primer puente con el pensamiento de Lévi-Strauss. Este último por igual, entonces comprende que las estructuras internas (de significación), es decir, los símbolos, se agrupan en sistemas simbólicos, en la que solo a través de estos y en su relación con *otros*, se entiende su parte más compleja.

En su pensamiento crítico, que lo hace imprescindible como autor moderno, se entiende la necesidad entonces de replantear el marco teórico del estudio de la cultura, cuestionando, por una necesidad de su análisis (fundada en la cultura como base de lo humano), el origen simbólico y por ende su socialización. Expone entonces, dentro de sus proposiciones y derivado de sus confrontaciones, su referencia a la ciencia de lo concreto (de la cultura) como expresión de lo humano. Desde su posición crítica, entiende entonces a la cultura y su estudio en relación con aquello que la contiene en su existencia: la realidad (la totalidad), ésta que representa, significa, que se expresa en la estructura, y que, es revelada a través de la dialéctica como método. Encontrando, en sus contenidos y en la comprensión de las formas (el lenguaje), su relación e interpretación de la totalidad (de sus elementos en suma: las estructuras, los sistemas), es decir de la realidad. La cultura, entonces como concepto describe, pero a la vez problematiza a partir del objeto, del ser humano, de su construcción, de su conformación. Define entonces su método - como bien lo hereda de los ojos *eruditos* de Mauss- cercano más a la semiótica, se configura de los fundamentos que su estudio realiza de los símbolos; que son organizados socialmente, en una forma *intersubjetiva*, y que se encuentran en el lenguaje. Pero donde son también revisitados, reproducidos y a la vez transformados en un movimiento perpetuo.

Podríamos decir, en su relación con el estudio de Propp y sus diferencias sobre el formalismo<sup>26</sup>, la obra de Claude Lévi-Strauss es abrirse a un diálogo que se mantiene entre lo que se interpreta de los contenidos y las formas; un análisis que las confronta, pero también, traza sus similitudes donde encuentra aquello que lo hace, tanto al contenido y a las formas real, la cultura: manera en la cual se expresa la realidad, se interpreta, se ordena y se define. Entonces el concepto como *unidad de análisis* en cierra, en definitiva, diferentes niveles de estudio que se complejizan y que mantienen un vínculo disciplinar siempre constante – como la antropología, la lingüística y la sociología<sup>27</sup>. Es decir, hay una relación epistemológica que funciona como parte de la realidad (social), que responde a aspectos objetivos formales, determinados, históricos; y que, a la vez, se configura sobre aspectos subjetivos, inconscientes, en constante transformación; para que finalmente, éstos dos (tanto lo objetivo y subjetivo) están en constante vínculo, en resistencia<sup>28</sup>, pensándose y repensándose dialécticamente.

## Capítulo 3. EL principio crítico

### La crítica como parte del estudio de la cultura

Confirmamos entonces, que los puentes de la cultura se encuentran entre no solo un diálogo inocuo definiendo problemas de investigación, sino también, entre la confrontación de los aspectos internos de los modelos de análisis que, van definiendo un

---

<sup>26</sup> Pues la estructura es no muy lejana a la “forma” pues se refiere a los contenidos de una “organización lógica” como “propiedad de lo real” (Levi-Strauss C. , Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades, 1979, pág. 113)

<sup>27</sup> Relación que se nota en la crítica que entiende de Mauss sobre la sociología y la antropología en su introducción [bibliografía]

<sup>28</sup>

rumbo sobre el cual el término discurre (transita). Reafirmandose en su contenido conceptual, es decir, su teorización. De esta misma manera, se abre la discusión de lo que abarca, en tanto que se define sobre sus principios y sus propios límites; es decir, hay una relación entre los niveles de análisis y su profundidad del estudio, pensando siempre en el objeto dentro de la discusión metodológica. De sus formas en las que estos niveles de análisis se expresan: sus contenidos simbólicos, su forma concreta, su parte inconsciente... y lo que ello conlleva al propio concepto (al arte, la religión, el deporte).

Pero a medida en que nos introducimos al debate planteando los problemas que enfrenta, los paradigmas se configuran sobre diferentes discusiones – dependiendo de sus distintos niveles de estudio- que, se distinguen de manera resuelta en relación y de forma inaugural, por una cercanía sobre el estudio de los aspectos simbólicos; sus formas en las que se “ordenan”, se “estructuran”, se “agrupan”, se “sistematizan”, basado en un proceso abstracto/subjetivo, o -como diría Lévi-Strauss- intelectual, que forma una propia expresión concreta/objetivizada que mantiene un vínculo con el fenómeno social que es construido, reproducido, pero también-entrando en el debate- transformado a partir de ser socializado.

Las estructuras son implicadas en la cotidianidad, en su relación mutua y constante, pero donde también se desarrolla, dentro de la discusión teórica, su cambio; desprendiéndose de su correlación, pero también de su propia confrontación que las moviliza (Simmel, 2000, pág. 316). Vislumbrando su principio paradigmático, pero de igual modo -como lo recuerda después Levi-Strauss- dialéctico, que se plantea histórico en el propio acontecimiento del ser humano (político) (Echeverría, 2001, págs. 55, 89).

Pero siendo, en este mismo sentido, donde se advierte en el resultado de la relectura de los autores y sus problemas de análisis, una discusión que nos lleva a plantear, en la analogía de la ciencia como parte de la cultura, un choque, un encuentro -expresado-

entre los principios filosóficos, en la discusión epistemológica, entre un planteamiento semiótico (podríamos decir de contenido y forma ), pero también en un análisis político (podríamos decir histórico) en su mutua correspondencia, definido por un proceso social, la modernidad. Contenida, como ya lo apunta Canclini en una reflexión aguda del autor, en la búsqueda de las verdades a través de los propios planteamientos científicistas de nuestra época. Y entre ellos, el estudio de la cultura desde los discursos de las ciencias sociales.

## La parábola de los modelos de análisis

### *El “desarrollo” de la ciencia social en la relación objeto-sujeto en la cultura*

Pero en definitiva, es en esta última parte en la que se encuentra el término, en donde se enmarcan las preguntas de la investigación contemporánea, siendo críticas al mismo proceso racional que las reviste, la modernidad; percibiendo de aquí, los diferentes debates que se han entendido desde la profundidad de cada investigación. Por lo cual, su desarrollo es a partir del concepto y su constante problematización sobre el objeto de estudio; implicando una cercanía sobre los modelos de análisis que se confrontan sobre la posición del sujeto y una nueva problematización, por ende, del objeto de estudio. Recordándonos el recorrido y las relecturas de la cultura; como los debates de los estudios culturales en la escuela de Birmingham, que se mantenían entre las formas en las que se reproducían los posicionamientos ideológicos y los determinantes históricos (sociales, de clase) en las estructuras; como la relación antropológica dentro de la crítica levi-straussiana siendo parte fundamental de la constitución compleja del concepto, de su

estudio, hallando sus partes internas, mostrando la profundidad y los niveles de análisis dentro del estudio de la cultura.

Así entonces miramos una preocupación en la teoría sociológica contemporánea, sobre las preguntas de investigación que se definen a partir del estudio de las formas en las que se configura la socialización y su vínculo con la modernidad. Junto algunos ya vistos, las discusiones entre sus posicionamientos teóricos, como lo menciona Elías sobre su fundamento multidisciplinario; pero también, la influencia del pensamiento de Simmel sobre su parte trágica (de la cultura) en relación con su forma bifronte; que unas y otras se vinculan en las partes intrínsecas de la cultura, pero también de un conflicto y que refiere directamente a las definiciones sobre el objeto de estudio; se afrontan de esta manera, una revisión de sus principios teóricos, y por consiguiente filosóficos.

De tal forma, lo señalado por Bolívar-Echeverría sobre las discusiones alrededor del término, se expresan en dicha revisión de los posicionamientos filosóficos que, se manifiestan sobre lo constitutivo de los actores sociales, teniendo una concreción en su expresión colectiva; esto que se observa en la confrontación sobre la constitución de la vida humana. Bolívar Echeverría plantea, la discusión sobre el principio estructural (“nomos”) y ontológico (“ek-sitencia”); –distingue- en lo anterior el advenimiento de los debates sobre la comprensión de estas expresiones colectivas reproducidas, resignificadas, destruidas y creadas.

### ***La crítica de la cultura dentro de su transformación: la dinámica de las formas culturales***

Aquí (en el debate) la confrontación se plantea sobre la discusión en sus aspectos que los refieren, es decir, el símbolo en sus formas colectivas; como fundacionalmente lo hace el lenguaje, en donde se expresa naturalmente este aspecto simbólico. Siguiendo la lectura

de Echeverría, es aquí, aludiendo a una lectura más profunda sobre el estudio lingüístico, en cual se observa la “aproximación semiótica al comportamiento humano”, que origina también una relación con el propio sujeto en su creación, reproducción; es decir, en su propia expresión colectiva: la cultura.

Pero desde esta misma forma, es donde reviene la crítica de Bolívar Echeverría; pensando en que estos análisis (posiciones críticas) alcanzan un punto culminante en su discurso: la explicación sobre las expresiones culturales, en tanto conforma un mundo que ya disuelto (ya dado), quiere comprender sus aspectos internos, explicitando su devenir histórico, moderno; lo que lo hace más complejo. El filósofo mexicano observa este conflicto, distinguiendo entonces ante ‘la problemática actual’, la discusión sobre el concepto de cultura: “[...] puede comprenderse como la culminación de un conflicto tradicional que enfrenta entre sí a estas dos posiciones críticas frente a la noción de “espíritu” que genera el discurso moderno cuando versa sobre la vida social, [...]” (Echeverría, 2001, pág. 37).

En la misma lectura que hace Bolívar Echeverría, se comprende esta confrontación que implica también un elemento en la problematización de la cultura como concepto, de modo que, la crítica es un aspecto intrínseco al término y derivado al mismo tiempo de una revisión y replanteamiento metodológico. Puesto que nace su estudio (de la cultura) de esta misma confrontación, la revisión de un contexto, de una historicidad, pero explicada desde un mismo proceso que la define en su trascurso, es decir en su movilidad. Pero, si bien, su concreción se conforma de manera histórica, afecta directamente sus estructuras, es decir, está determinada. Entonces dentro de su movilidad, de su transformación se resignifica, se redefine todo el tiempo; entendiendo de esta misma forma, una realidad vivida, cotidiana. Lo que hace que se confronte siempre en su transposición, la correlación de sus estructuras y sistemas; mostrando sus aspectos más

complejos, más profundos. Incluyendo el análisis de los sociólogos latinoamericanos que implican una lectura de los problemas de su realidad; conformando así mismo, una relectura paralela de su propia historicidad, inmersa en procesos desiguales de modernización, que han complejizado, pero también profundizado sus hallazgos en la cultura, encontrando niveles más complejos de análisis en el concepto.

### *En el análisis continuo*

La comprensión profunda de estos procesos que componen a la “acción social”, al “hecho social” en su “socialización”, es el puente que se erige en su relación antropológica con la definición de la cultura en el pensamiento sociológico. Entendiendo que, de aquí, se plantea el diálogo teórico y su importancia como un contexto en el desarrollo de un vínculo metodológico, derivando de los planteamientos epistemológicos, y necesariamente, de su parte crítica. En este mismo contexto, es lo que Levi-Strauss refiere al llamar discontinuidad cultural definiendo al proceso de modernización, -recalcando - que la cultura como concepto no escapa al proceso histórico en el que reside, partiendo desde la discusión filosófica en sus principios teóricos de manera crítica en su estudio de lo humano; de aquí, la importancia de sus procesos y la discusión de la modernidad como discontinuidad cultural (Levi-Strauss, 1979, pág. 294).

En el autor se destaca esta dinámica crítica; una confrontación que implica las consideraciones metodológicas sobre los principios filosóficos, en los modelos de análisis del pensamiento antropológico, a través de su lectura sobre Rousseau. Pero donde se confronta a sus propios problemas, que implican también su historicidad, el proceso moderno que lo contiene (desde donde proviene su análisis), y lo que reviene en su totalidad<sup>29</sup>(realidad). Por eso, se concluye que: la cultura nos denota que sus estructuras

---

<sup>29</sup> Como lo que describe el autor al llegar a las comunidades ‘salvajes’ en su primer viaje Brasil, donde encuentra a una suma de individuos que estaba más allá en su forma cultural primitiva; en

están en constante choque, fundamentalmente por sus discontinuidades que las transforman, en un constante cambio; donde también entran procesos creativos de los sujetos que se permutan en las diferentes estructuras, transformándolas. Pero donde son producidas desde sus determinantes, de aquí una dinámica de las formas culturales: la transformación de las estructuras (y sistemas) en interacción a través del proceso que las contiene.

### *La 'discontinuidad' como proceso de transformación*

Aquí nos referimos entonces a la modernidad en sus aspectos coyunturales, pero que se insertan en un devenir histórico, en un proceso<sup>30</sup>. En donde, reside este principio de vínculo, de confrontación, pero también de diálogo, en el cual se dibuja, y a la vez se diluye la cultura como concepto por sus condiciones teóricas que la conforman: de *indeterminación* por su constante transformación e interpretación. Jack Goody resuelve entonces las formas en que el estudio de la cultura se conforma en esta parte crítica, y se centra en una recomposición del pensamiento levi-straussiano, que parece ser la más pertinente de las críticas a un clásico del pensamiento moderno. Da continuidad en una discusión abierta por el antropólogo francés en este aspecto semiótico (simbólico) de la cultura; implicando su parte fundamental que es el lenguaje, pero poniendo de relieve su complejidad en el análisis por sus formas diferenciadas, como específicas; aludiendo un constante examen de los postulados y principios.

Convencido de lo torpe de los reduccionismos científicistas y las dicotomías, Goody nos recuerda entonces: “[...] buscaríamos unos criterios más específicos para las diferencias.

---

una resistencia, confrontando su realidad que ya estaba atravesada por su propio momento histórico. Haciendo una conclusión en la que recae su idea de discontinuidad cultural

<sup>30</sup> Rescatando una categoría utilizada por Lévi-Strauss sobre el choque cultural e imposición de una cultura sobre la otra (Levi-Strauss C. , Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades, 1979).

No dejaríamos de lado las concomitancias materiales del proceso de <<domesticación>> mental, pues éstas no sólo son manifestaciones de pensamiento, invención, creatividad, sino que además se configuran sus formas futuras. No son sólo los productos de la comunicación, sino también parte de sus características determinantes.” (Goody, 1985, pág. 18). Para más adelante concluir el autor sobre las diferentes culturas estudiadas que, explican el desarrollo de las matemáticas en su uso cotidiano, de manera simbólica, pero en su función no como construcción de la expresión, sino como parte de la *representación* –clara coherencia con el pensamiento de Levi-Strauss-: “[...] un sistema numérico <<abstracto>> que se aplica tanto a cauris como a vacas. Pero las formas en las que se usan estos conceptos están embebidas en la vida diaria [...] pero cristalizar tal proceso de desarrollo en una dicotomía absoluta no hace justicia a los hechos de la sociedad <<tradicional>>, ni del mundo cambiante” (Goody, 1985, pág. 18). Esta idea confluye con el asignar a la dicotomía una limitante, que se refiere a la relación del cambio con su forma histórica, sin plantear sus contradicciones inherentes, diríamos vividas cotidianamente, que son representadas, de igual manera, en un acercamiento más próximo al sujeto que las vive, a esta parte ontológica.

Esto mismo que encontraba Clifford Geertz resultante de la revisión de Weber, en la que la cultura está enfrascada en tramas de significación de su propia elaboración; en el que también Goody encuentra este fundamento sobre las formas en las que se consolida y transforma la cultura, es decir sus estructuras. Se conforman pues, cambios dentro de sus procesos. Como lo estudia Norbert Elias, en un análisis interno de los comportamientos de las sociedades cortesanas del siglo XIX, lo que el llamaría en su estudio la psicogénesis de los valores cortesanos, tratando de comprender las diferentes formas en la que los individuos se expresan, se transforman colectivamente, tanto en sus formas culturales como civilizatorias.

Aunque Levi-Strauss siempre se percata que sí hay una relación de transformación; encuentra en esta idea de “discontinuidad cultural” un problema propuesto que alude, en la definición de los temas que conllevan a cambios en el lenguaje, procedentes de fenómenos que se discuten con Jakobson desde la lingüística. Haciendo un análisis -al igual que Elias- de las formas en la que la lengua se comporta en su transformación y conformación en los diferentes ejemplos lingüísticos de distintas sociedades. Los mismos problemas que también centran el estudio de Bolívar Echeverría sobre la producción y significación de las formas culturales. Y que, se componen del mismo proceso complejo que explican al concepto (cultura) en su “totalización” (realidad), no solo como una reguladora u organizadora de la vida social, sino como la *parte creativa*; esta expresión dinámica del propio ser, del espíritu humano; o donde, para Simmel se presenta en la tragedia como parte inherente de los sujetos en su relación con su expresión, es decir, la cultura. Y donde vemos que el diálogo se extiende de forma directa en la reflexión sociológica; en su constante transformación.

## El conflicto en el devenir de la tragedia

### *La cultura en su parte profunda, la socialización*

En las formas en las que la cultura se conforma desde sus aspectos subjetivos, es donde éstos se encuentran en un trascurso en el que, así mismo, se instalan y se confrontan en un devenir, en un proceso delimitado, y donde se descubre, de igual manera, su parte concreta, real. Los contenidos internos son, pues estas estructuras, esto sistemas determinados por el proceso que los contiene, pero que de ninguna manera son homogéneos. De esta condición, las relaciones entre las diferentes estructuras, así como en sus sistemas difieren entre las propias formas (creativas) de transformaciones; es decir,

no hay una homogeneidad porque hay ciertos aspectos diferenciados en relación y conflicto (abstracto y concreto), que demarcan una complejidad en la misma totalidad (realidad). Por tanto, esta cotidianidad vivida entre y por los sujetos en una interrelación entre las estructuras y los sistemas es la socialización; y que, refiere de igual modo a su constitución, a sus formas, el resultante del proceso expresado culturalmente en diferentes fenómenos. Donde se observa su conflicto, su complejidad; por lo cual es representado, interpretado y en este proceso que se moviliza.

De aquí, el pensamiento sociológico pues repiensa y recategoriza en la revisión constante de sus marcos teóricos, de sus problemas de investigación; como el proceso de socialización, sus interacciones. Que abarcan al concepto en un diálogo con diferentes disciplinas y formas de pensamiento para construir una propuesta teórica. Así, los problemas que se enfrenta el término de cultura son definidos, de igual manera, por sus propios determinantes, implicando la visión teórica que contiene a la modernidad como parte de un devenir histórico y de su *socialización*; así su estudio tiene también estas particularidades y que se instalan en la discusión contemporánea, es decir, del acontecimiento, del proceso en el que nos hallamos (Simmel, 2000). O Como lo observa Berrueta sobre la visión del pensamiento de Castoriadis; donde se enfrenta lo instituido e instituyente, en este conflicto de su proceso creativo, en esta interrelación de estructuras (socialización) (Berrueta, 2014, pág. 84).

### ***El conflicto como parte de la tragedia en el principio teórico de la cultura***

Encontrando un paralelismo con la construcción del marco teórico de la tragedia de la cultura, se observa desde el pensamiento de Simmel, la referencia para la cual el concepto se problematiza sobre su configuración histórica, de aquí su principio crítico dentro del propio concepto que implica las mismas estructuras que se construyen a partir de la misma

socialización, apunta entonces Simmel sobre este conflicto: “[...]se encuentra el fundamento último de que la cultura tenga una historia. Cuando la vida devenida espiritual engendra incesantemente formas que encierra, una pretensión de autoclausura, duración y atemporalidad, estas formas son inseparables de la vida, como la condición necesaria sin la que no pueda manifestarse, sin las que no puede ser vida espiritual. La vida es un devenir incesante, su ritmo agitado se presentifica en toda nueva estructura en la que se produce una nueva forma de ser, se opone a la duración firme o la validez atemporal. Cada forma cultural, una vez creada, es minada por las fuerzas de la vida. Tan pronto como una forma ha accedido a un desarrollo insuperable, comienza a revelarse la siguiente forma; ésta, tras una lucha que puede ser más o menos prolongada, triunfará inevitablemente sobre su predecesora. La historia, como ciencia empírica, vierte su interés hacia el cambio de las formas culturales.” (Simmel, 2000, pág. 317)

De esta manera, entrevemos el conflicto del que surge el cumulo de fuerzas que se confrontan y que constituyen a la cultura. De aquí, que la historia como lo menciona Simmel se desenvuelve en este movimiento continuo, pero en las que se vinculan las propias formas de la cultura pensando en su “fondo”; en estas particularidades que se supeditan y que se trasforman (las estructuras y los sistemas). Entonces siempre hay una relación de sus partes internas nos dice Olga Sabido sobre la cultura en Simmel: “La cultura es pues, el conjunto de un movimiento *subjetivo* creador que se plasma *objetivamente* y supone al mismo tiempo, una apropiación *subjetiva* de lo *objetivo*.” (Sabido Ramos, 2003, pág. 181). Pero dentro de estas complejas dinámicas en las que la cultura habita, se desarrolla la modernidad; como un proceso en el que se vincula (determina) y es objetivada. En la que también se plantea la tarea de cuestionarse sobre las consecuencias concretas de los aspectos culturales, sus propias expresiones y, por ende, su composición teórica, su relectura en sus diferentes momentos, espacios y épocas;

como lo es el trabajo teórico; encontrando sus diferentes líneas críticas en la sociología. Simmel compone una de las más acabadas; planteando este conflicto entre lo subjetivo y objetivo como su principio trágico; pero también implicando las estructuras en su forma colectiva, Paralelamente de entender su relación entre ellas y sus procesos determinantes y de transformación.

Sobre este proceso complejo y sus determinantes hay diferentes cuestionamientos en tanto sus niveles de estudio. Enmarcándonos en la propuesta de Simmel ante la lectura de las formas en la que la cultura se constituye, una de estas cuestiones es la confrontación que se desarrolla dentro de su principio simbólico; que plantea su parte dual, bifronte como lo menciona Olga Sabido del concepto en el autor alemán, es entonces: “En la dupla vida/forma Simmel expresa la dinámica de la cultura, donde la vida dinamiza a la forma y de esta manera la forma nunca se sedimenta, siempre es histórica. No existe una forma fija o inamovible [...]” (Sabido Ramos, 2003). Así nos enfrentamos a lo que se entiende desde el conflicto de la cultura. En Simmel, como en su análisis, la lectura parte de este principio de transformación, pero en el cual se integra sobre el proceso que la define: lo trágico, esta dualidad, pero también en su contexto donde surge el conflicto, lo histórico (Simmel, 2000, págs. 316-318). Es decir, es el punto en el que se enfrenta esta parte, donde las estructuras se instalan, se institucionalizan para luego ser transformadas, describiendo su complejidad al ser concretas y subjetivas, en su coexistencia: “[...] el cambio permanente de los contenidos culturales, en definitiva, de cada estado cultural como un todo, es la constatación o antes bien el éxito de la fecundidad inextinguible de la vida pero también de la profunda contradicción del flujo eterno de la vida y la validez y autenticidad de las formas objetivas de las que inhabita la vida.” (Simmel, 2000, pág. 316).

Nos acercamos, en esta posición a través de la revisión del trabajo de Simmel y la lectura de la teoría sociológica contemporánea, a los cuestionamientos en donde la modernidad interviene como proceso. De lo cual, el pensamiento sociológico abre importantes preguntas de investigación sobre las formas en las que se encuentra la relación de las estructuras con la cultura en la modernidad. Que implica los modelos de análisis contemporáneos en la lectura de la cultura moderna, sobre una definición del concepto y sus debates. Siendo en todo caso un esfuerzo reflexivo que nos contiene y donde sin duda la sociología conforma una herramienta analítica, en clara relectura de una revisión de nuestra época y sus principios, así como de sus consecuencias históricas.

De donde también partimos, se observa un análisis constante sobre las formas en las que la cultura se expresa en su realidad; planteamiento que se valida desde su propia confrontación con la cotidianidad y sus fenómenos. Ante esto, la sociología observa en su lectura: a la modernidad y su tragedia cultural, por ende, señala en el estudio de esta sus variantes, sus diferencias y sus relaciones históricas. Comprendiendo los niveles profundos en el que se desenvuelve, en el que se define; aquí entonces se observa una crítica desde la sociología, un análisis interpretando sus partes internas, lo que define al concepto, en su realidad, en su cotidianidad.

## Cierre con fuga: El principio de un trabajo de investigación

## De la Dialéctica a la hermenéutica:

### *El estudio de la modernidad como revisión crítica de la sociología al concepto de cultura*

De aquí podemos comprender la crítica desde la sociología, no solamente en su sentido formal, es decir metodológico, que sin embargo afronta en esta misma idea, sino en la comprensión del papel de la socialización y el vínculo que se construye en la cultura. A raíz de esto, la línea más cercana sobre su problematización es el análisis de las partes internas, fijadas en los cuestionamientos y observadas en el estudio sociológico a partir de una revisión exhaustiva, sobre todo, dentro de las mismas coyunturas sociales que, a la vez, van trazando distintos caminos dentro de la propia modernidad. Los cambios de las formas culturales de alguna manera se confrontan al concepto, recreando su parte crítica. Desde el inicio, en sus interrelaciones existe una transformación de sus formas, es decir, de sus estructuras, sus sistemas, que implican sus determinantes. “Para Bauman el error que se comete al abordar el concepto de cultura, consiste en aludir sólo a uno de sus referentes constitutivos: ‘creatividad’ o bien ‘regulación normativa’. La condición paradójica del concepto de cultura, es decir, la posibilidad de ser las dos cosas al mismo tiempo, la han convertido *antinomia*. De este modo, al no concebir esta *paradoja constituyente* del concepto de cultura (como dos cualidades contrapuestas de una misma raíz), tal acepción se transforma en *antinomia*, esto es, como dos fuerzas ajenas sin relación entre ellas.”(Sabido Ramos, 2003, pág. 185).

Al ser arrojado al observador aquí, en el proceso de la modernidad, hay una lectura crítica del sujeto en su propia socialización, en la que no solo nos confrontamos en sus niveles de análisis, sino que también nos relacionamos históricamente, implicados en el mismo proceso. El pensamiento sociológico tiene pues una revisión constante dentro de las

lógicas que la rigen como ciencia social, siendo parte de un mismo proceso moderno. El conocimiento pues (sociológico) tiene una dimensión particular- en su desarrollo teórico, pues es definido desde su elemento que constituye a la modernidad y plantean sobre ella sus problemas, pero donde también desempeña su propia expresión crítica ante sus principios formales, es decir metodológicos, pero también conceptuales, es decir teóricos (Olivera Serrano, 2003).

De esta manera la modernidad como proceso, contiene sus propias formas, que se instalan de manera concreta, pero diferenciada sobre las estructuras simbólicas, aquellos sistemas que son intercambiados y apropiados desde donde se define las expresiones culturales, en una relación intrínseca que determina a la propia cultura sobre sus formas particulares, híbridas, ambivalentes, contingentes. Como también lo señala Jakobson en el proceso del lenguaje y su transformación, se da esta a través de una transformación del propio lenguaje en el hecho lingüístico, -y agregaría- esta descrito y apropiado –podríamos decir socializado- en un cuerpo social dado. También estas distinciones que tienen, son las resultantes de sus propias formas creativas su oposición de las formas estáticas (reguladas), como así lo destaca Simmel (Simmel, 2000). Y como lo observa de manera aguda Olga Sabido, la paradoja teórica de cultura sobre su composición subjetiva y objetiva en relación constante sobre el objeto con el sujeto, como lo plantea Simmel, es un marco de referencia teórico en la interpretación de la cultura moderna y su expresión como parte real, concreta. Esta comprensión de los aspectos complejos del concepto (lo semiótico, estructural, lo sistémico, semántico, lo creativo...), retornó entre la sociólogos contemporáneos primeramente en una reinterpretación sobre la modernidad, como proceso y sus consecuencias en la cultura, observado por el sociólogo berlinés; y ante eso, consecuentemente una reinterpretación de la cultura como concepto, en tanto que es estudiado en sus diferentes niveles analíticos, lo que conforma una deconstrucción y

reconstrucción de los modelos y metodologías implicadas, también en sus formas de observación.

Pero a la vez de manera inicial como ya lo trata de distinguir el mismo análisis trágico, refiriéndose a Simmel en las consecuencias de la modernidad, hay una conciencia que se representa en la propia paradoja de la cultura, la misma que, en la modernidad se potencializa por sus formas complejas. Bauman siguiendo esta misma línea -nos dice Sabido- encuentra en que la cultura se forma desde el conflicto de la 'creatividad y la 'regulación normativa' explora en este nivel del análisis la forma en la que se entre teje el objeto y el sujeto en la época moderna, en su contexto, pero también sus implicaciones en la modernidad como proceso. Como lo muestra en el estudio de Bauman sobre el holocausto, entre este mismo *proceso* que los contiene, tanto la parte creativa, como la regulación normativa se vinculan con las formas en las que las estructuras se consolidan en el pensamiento colectivo y se conforman las expresiones culturales modernas.

Podemos entender desde este punto como, tanto los diferentes hallazgos de los estudios contemporáneos sociológicos, como los principios críticos que se definen en la conceptualización y las partes internas de la teoría de la cultura, conviven en el análisis. Entonces se define siempre entre dos ejes principales: En la interpretación de las formas culturales, como parte de sus diferentes expresiones de manera *hermenéutica* en la lectura de sus contenidos; pero donde hay siempre una suma de interrelaciones, de las estructuras en confrontación que recrean un movimiento, sus transformaciones, de manera *dialéctica*.

Partiendo de los cambios a los modelos análisis y las posiciones; por ejemplo, de la confrontación de lo concreto y subjetivo en la cultura, donde se discuten sobre este conflicto, los *procesos* que la determinan y que se vinculan a las distintas expresiones culturales y que se relacionan en su parte objetiva.

## *El desenlace de una revisión*

Encontrando una proximidad a la parte crítica del concepto en su problematización, los planteamientos devenidos de una misma época son a la vez puestos en duda, la realidad se confronta a los supuestos científicos que son superados; aduciendo que la modernidad es parte de ese mismo proceso. Los planteamientos científicos de la cultura, también de forma concreta nos ayudan a comprender el universo complejo que se vincula con la parte simbólica de la realidad social, es decir, en una relación con las distintas estructuras, que son mutuamente vinculantes. Lo que implica una suma de formas y sentidos que son cambiantes en los diferentes fenómenos sociales. Refiere entonces a un trabajo que se *confronta* sobre las bases de la propia conceptualización<sup>31</sup>, ayudándonos a *interpretar* y explicar la cultura, que implica esta crítica de la sociología principalmente fundada en la relación con las formas externas como en sus fenómenos ulteriores que se construyen históricamente; pues son expresados en un cuerpo social dado, en un momento dado.

Los contenidos de la cultura conducen a una representación de la realidad, es decir, a una determinación social desencadenada en el conflicto de su principio concreto (objetivo) y simbólico (subjetivo), lo que la hace sufrir una transformación de la modernidad o modernidades en su expresión, como una discontinuidad cultural, creando una nueva expresión configurada sobre sus bases. Lo que nos ayuda a consolidar un estudio sobre los contenidos internos, y en consecuencia, de las formas en las que se produce y se reproduce la cultura moderna, en un relectura de sus expresiones (Arte, religión, tecnología, diseño).

Finalmente pensando la definición de la cultura como un concepto que es observado desde sus contradicciones, y desde sus alcances en la comprensión de sus partes internas. Por

---

<sup>31</sup> Lo que constituye a la cultura, sus caracteres, elementos, su parte interna

tanto, la observación de la cultura siempre convive en un replanteamiento de su relación con el objeto y el sujeto.

## Bibliografía

Berrueta, L. H. (2014). *La cultura como concepto semiótico* . México: Eón.

- Canclini, N. (2001). . En D. (. Mato, *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (págs. 57-67). Buenos Aires: CLACSO.
- Cassirer, E. (2014). *Las ciencias de la cultura*. México: FCE.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de cultura* . México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Fages, J.-B. (1972). *Para Comprender a Lévi-Strauss*. Buenos Aires: Privat.
- Geertz, C. (1985). *La interpretación de las culturas* . Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (1994). La teoría y el análisis de la cultura: problemas teóricos y metodológicos . En A. J. Gonzalez, & C. J. Galindo, *Metodología y cultura* (págs. 33-65). México : CONCULTA.
- Goody, J. (1985). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.
- Hall, S. (1994). Estudios culturales: dos paradigmas. *Causas y azares* , 3-4.
- Lash, S. (1997). La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad. En A. G. Ulrich Beck, *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Leach, E. (1971). *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral.
- Leach, E., & otros, y. (1970). Introducción . En E. Leach, *Estructuralismo, mito y totemismo* (págs. 7-21). Buenos Aires: Nueva visión.
- Levi-Strauss, C. (1979). *Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades*. México: Siglo XXI.
- Levi-Strauss, C. (1992). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.

- Levi-Strauss, C. (1997). *Pensamiento Salvaje*. Colombia : FCE.
- Malinowsky, B. (1976). *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Mauss, M. (1991). *Sociología y antropología* . Madrid: Tecnos.
- Olavarría, M. E. (2012). *Lévi-Strauss*. México: UAM.
- Olivera Serrano, M. (2003). *Modernidad y cambio conceptual en la sociología*. México: Juan Pablos; UNAM.
- Olvera Serrano, M. (2003). Modernidad y cambio conceptual en la sociología. En M. Guitián Galán, & G. Zabludovsky Kuper, *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos* (págs. 23-51). México: JP, UNAM.
- Pouliquen, H. (Julio-Diciembre de 2017). De la sociología de la literatura a la sociocrítica y a la estética sociológica. *La palabra*(31), 39-49.
- Radcliffe-Brown, A. (1974). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Sabido Ramos, O. (2003). La tragedia de la cultura y su resignificación contemporánea. En M. Guitián Galán, & G. Zabludovsky Kuper, *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos* (págs. 173-198). México: JP; UNAM.
- Simmel. (2000). El conflicto de la cultura moderna. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 315-330.
- Weber, A. (1941). *Historia de la cultura* . México: FCE.
- Williams, R. (1994). *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paídos .
- Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: La cuarenta.
- Zavala, I. (1977). *Levi-Strauss*. México: Edicol.

---

<sup>i</sup> Explicar la relación que aquí hace el autor es referirse a su propia descripción del concepto en los autores que refiere su propio estudio, en este caso Raymond Williams; en su descripción de cultura, formada desde la visión del estudio del autor al concepto y su contexto, que remarca Hall en el ensayo, referencia bibliográfica.

<sup>ii</sup> Esta discusión teórica es revisada, sino siempre recordada en todo estudio de la cultura, y que en éste propiamente también se tocará más adelante.

<sup>iii</sup> Williams caería en una similar situación de criticar a estas visiones poco