



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

Catedrales sobre pirámides: la emergencia de ciudades imaginarias sobre sociedades virtuales

Rogelio Araujo Monroy

Ensayo para obtener el Diploma de Especialización en Antropología de la Cultura y el Lenguaje

Director: Dr. Roberto Varela Velázquez

México, D. F. Julio de 1998

"CATEDRALES SOBRE PIRÁMIDES:
LA EMERGENCIA DE CIUDADES IMAGINARIAS
SOBRE SOCIEDADES VIRTUALES"
(Barrios Terapéuticos: Identidades Sociales y Cura Comunitaria)

EN EL PUERTO DE LAS MIRADAS ITINERANTES

Los *estudios culturales* constituyen el punto de confluencia de diversas disciplinas sociales, las cuales no podrían reclamar en exclusividad el monopolio absoluto del saber en torno al problema de **la cultura**. Por el contrario, la globalización y la problemática de la multiculturalidad demandan la incorporación de análisis desde puntos de vista diversos. Asistimos a la transformación profunda del mundo y la manera de comprender las sociedades así como las modalidades de representarse a sí mismas. Las lecturas paradigmáticas, totalizantes, ocuparán paulatinamente su lugar en el sótano de las reliquias, bonitos recuerdos para almacenarse en la memoria de la historia de las ideas.

Ante la desesperanza del posmodernismo, cabe hacer lugar a la especulación en el mejor de sus sentidos; buscar el diálogo del pensamiento en el encuentro con el "otro". Reconocerse en la mirada del interlocutor, asimilar las diferencias, acotar los límites recíprocos. Las fronteras son siempre difíciles, zonas de riesgo y tensión permanente. Y si de disciplinas colindantes se trata, los conflictos se acrecientan. ¿Cómo compartir un mismo campo, unos objetos aparentemente similares desde miradas diversas? Abordar el problema de la cultura desde una perspectiva multidisciplinar es navegar sobre una tensión permanente. Sin embargo, el puerto de arribo de las miradas itinerantes agregan un fresco sabor especulativo a los estudios culturales. Proponemos en el presente trabajo un estudio en el campo de la **cultura** incorporando tres miradas aventureras sobre el valor de lo *simbólico* en el universo de lo urbano: la antropología, la psicología social y el psicoanálisis.

El tema que nos ocupa está en relación con el problema de *las zonas imaginarias en los territorios geográficos* redefinidos por la globalización en las sociedades dependientes que nunca alcanzaron el estatus de la modernidad occidental. La idea de una desterritorialización y

reterritorialización de los procesos culturales comprende la emergencia del campo de lo **imaginario** y la primacía de los aspectos de lo **simbólico** para el estudio de los procesos culturales. El punto de anclaje es la oposición entre la tradición y la modernidad en las sociedades coloniales con sueños de modernidad. Esta suerte de supervivencia del pasado entre las evidencias del progreso y el desarrollo tecnológico. Esta oposición central no sólo es cultural e histórica, sino fundamentalmente política. El problema del poder acompaña todo el proceso de constitución de las *zonas imaginarias* a las que aludimos como los nuevos lugares de habitación de los actores de la vida social. Este lugar de lo político es central en la disputa simbólica e imaginaria por la legitimidad de las diversas formas de definición social de lo real.

Catedrales sobre pirámides alude simbólicamente a dos paradigmas culturales, dos momentos de la historia que se encuentran y disputan maneras de organización social diferentes y sin embargo, fundidos en una forma compleja hecha de unos mismos materiales y que no obstante, significan, en la historia y la cultura, cosas muy diversas. Anclaje de una tensión de apego y de renuncia al **pasado** donde la construcción de las identidades sociales ya no pasan por referencia a la nación, la etnia o la comunidad, sino por los *restos mnémicos* irreconocibles en el ámbito de la cultura. No se trata de una supervivencia arbitraria o insignificante de tradiciones o costumbres, un folclorismo exótico de las sociedades atrasadas. Por el contrario, la memoria colectiva encuentra en los grupos estas grietas por donde el recuerdo se cuele sin que los portadores de los mismos se percaten. Estas zonas de conflicto están entre un imposible inconsciente colectivo y una improbable memoria histórica de los grupos sociales que habitan lugares distintos a los del **pasado**. La pregunta parece ser insignificante, ¿sobre qué territorios construimos nuestros asentamientos no sólo territoriales sino imaginarios? *Catedrales y pirámides* sintetizan dos sociedades históricas que coexisten en el presente como vestigios del pasado; en esta colindancia y vecindad forzada se soslaya la historia que representan la impostación de una sociedad virtual sobre la otra y la construcción de una ciudad imaginaria con los restos de la destrucción de la otra. No se trata aquí de reivindicar mexicanismos trasnochados, *sino de plantear el problema de la ciudad imaginaria que nace de las sociedades virtuales que le anteceden*. Y cómo la discusión en torno a la constitución de las identidades sociales en las sociedades modernas continúan siendo motivo de polémica y punto de confluencia de diversas disciplinas sociales.

EL DESEMBARCO DE LAS MERCANCIAS: LO SIMBÓLICO Y LO IMAGINARIO

“Catedrales sobre pirámides: la emergencia de ciudades imaginarias sobre sociedades virtuales” es un conjunto de reflexiones en torno al proyecto de investigación “Barrios Terapéuticos: Identidades Sociales y Cura Comunitaria”. Reflexiones que se inscriben en el campo de la antropología urbana que toma como punto de análisis central la cultura y el poder desde una perspectiva que organiza dos ejes fundamentales de registro, **lo imaginario y lo simbólico**, donde confluyen varias miradas epistemológicas: psicosocial, psicoanalítica y antropológica.

El estudio de los procesos culturales topa con la limitante de que las variables que involucra forma tal densidad de información que resulta prácticamente imposible abarcar todos los elementos que condensa. Sin embargo, esta cualidad de *condensación* y este trabajo invisible de *desplazamiento* son los que permiten el acceso a una dimensión simbólica de los procesos humanos; el despliegue de significaciones del *símbolo* favorecen la representación del sistema de signos que los productos culturales sintetizan y re-producen, organizando ese movimiento permanente de significaciones dinámicas que fluyen en el imaginario colectivo. Este doble registro de los procesos culturales, el **simbólico y el imaginario**, demanda una suerte de mirada múltiple para el abordaje de lo que en esencia representa: *la historia de la constitución de las muchas historias sobre la historia*. En otras palabras, la historia de las narrativas donde los actores actúan la trama de sus identidades. La modalidad específica de construcción de una experiencia significativa.

Una primera demarcación en la propuesta que presentamos es la siguiente: La antropología urbana se ha orientado al estudio de la ciudad o al estudio de los procesos culturales en la ciudad. Esta acotación, es una aparente diferenciación entre sociología y antropología urbana no demasiado importante a nuestro parecer. En este sentido, la materia de análisis ha sido siempre aquel referente cuya cualidad se estipula como lo *real*; un conjunto de variables empíricas: las zonas geográficas, los problemas de la vivienda y los diseños arquitectónicos, los movimientos sociales, los actores colectivos, los espacios de las disputas por el poder, los dispositivos del habitar cotidiano. Pero esta demarcación es demasiado limitada. Paulatinamente, lo urbano no se reduce tanto a la geografía de los asentamientos humanos como a la geografía imaginaria de inscripción de las nuevas identidades si es que ellas existen; las comunidades de pertenencia se diluyen entre signos cuyo designio se estipula más allá de las localidades en donde el encuentro cara a cara era el punto de referencia para el diálogo entre personajes. Una nueva dimensión se

abre con la incorporación de instrumentos de mediación de las colectividades: el desarrollo tecnológico de las comunicaciones enlaza con lo distante y separa en lo inmediato. Esta mediación fugaz y vertiginosa, veloz y aletargante habla de una nueva historia en los dispositivos de intercambio entre los hombres, dice de una nueva cultura como producto de las relaciones sociales. "Esta avanzada de lo urbano sobre los demás espacios geográficos, sociales y simbólicos, comienza a redefinir los límites y la propia materialidad de las comunidades, las cuales, (...) ya no se fundan en la proximidad ni en la densidad demográfica local"¹ Este reconocimiento de un nuevo lugar de las relaciones sociales incorpora en los lazos primarios ya reconocidos de la pertenencia a una localidad, un vínculo secundario entre el pasado, el presente y el futuro, es decir, una temporalidad de la experiencia sin la cual la geografía en tanto espacio social no tiene sentido.

La cultura como elemento de análisis antropológico recorre una historia que no puede pasar por alto el percurso de su propia constitución imaginaria y simbólica. El contenido de esta sustancia que la antropología postula como su materia de anclaje, la cultura, es un producto de múltiples transformaciones. Su pasado relativo pasa revista una serie de intentos por dar cuenta de eso que es esencia de las relaciones entre los hombres y los productos que de esas relaciones resultan: la ideología, las costumbres, los ritos, los mitos, el parentesco o más recientemente, las mercancías como bienes de consumo simbólicos.² Una prueba más de su relatividad expresiva donde lo cultural no ha resultado siempre lo mismo, sino diversas manifestaciones históricas. ¿No sería acaso esto una prueba más de la posible disolución de la antropología en la historia?

La reivindicación de la Cultura como materia prima de la antropología tiene una muy reciente aparición en la antropología mexicana.³ Su complemento como antropología urbana tiene más que ver con el desarrollo industrial de las ciudades y el avance tecnológico de los instrumentos de comunicación que con un contenido diferencial como objeto de estudio. El obstáculo epistemológico principal ha sido querer estudiar las urbes con los métodos de investigación de las sociedades tradicionales.⁴ Una definición de la cultura como objeto de estudio equivaldría en este momento a confundir las formas con los contenidos. Aun cuando las expresiones simbólicas fueron considerados como elementos fundamentales de la cultura, lo simbólico y lo imaginario no han sido tomados en cuenta en la formulación de las preguntas antropológicas de investigación. Se piensa más en los datos duros de la ciudad que en las construcciones

¹ Piccini, M.. Acerca de la comunicación en las grandes ciudades" en Perfiles Latinoamericanos, p. 25

² Garcia canclini, N., Consumidores y ciudadanos, p. XVII.

³ Krotz, E., "El concepto "cultura" y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente? En La cultura adjetivada, p. 19.

⁴ Safa, P., "Espacio urbano como experiencia cultural" en Antropología y ciudad, p. 284.

significantes de los elementos urbanos que sirven de base a la construcción de la ciudad como espacio simbólico e imaginario.

"La antropología urbana en México representó pues, para propios como para extraños, la revelación de una condición propia de nuestro desarrollo periférico y tercermundista: la permanencia de la heterogeneidad y la segmentación social como condición misma del desarrollo; la percepción más clara de que los rasgos arcaicos y tradicionales que aparentemente obstaculizaban el avance hacia la modernidad son condición misma de nuestro entramado social. Ha sido necesario reconocer que junto a los sujetos constituidos en clases se daban también en forma pujante relaciones de intercambio recíproco a través de redes; que los sectores dominantes incluso difícilmente escapaban de esta condición; que el mercado laboral está cruzado por relaciones de carácter personal y clientelar; que la política está mediada en gran parte por el éxito y la rigidez de la estructura invisible de la ciudad. En fin, que procesos como la fiesta o el cambio religioso aparentemente se presentan como una condición insuprimible de nuestra modernidad de la que es inútil renegar o intentar transformarla"⁵

Es sobre esta estructura invisible de la ciudad donde lo urbano entreteje puntos de referencia diversos. Articulación de una complejidad irreductible a una geografía del territorio, a una psicología ambiental o a una sociología de los edificios y las calles. Las ciudades, antes de ser territorio y edificaciones, mapas geográficos, es un proyecto y un programa articulado en *múltiples sociedades virtuales*, el conjunto del pasado que impone siempre las formas de narrar el presente, la manera de decir lo que son las *diversas ciudades imaginarias* que en la actualidad son simplemente, metáforas de aquel proyecto de la *polis* griega.

Entre las *zonas imaginarias* y los *territorios geográficos* hay una distancia de tiempo y espacio mediado por lo que denominamos **instituciones de circulación simbólica**. Pretendemos con esto decir que la ciudad ya no es la ciudad ideológica que pretendía ser la expresión de una comunidad humana, pero que continúa reproduciendo la ciudad histórica y cultural del pasado ineludible. En este sentido, el barrio, la localidad o la región es en sí misma una ciudad imaginaria no por su dispositivo geográfico, sino por sus referentes organizativos y el sistema de intercambio de sus productos significantes.

Proponemos discutir en el presente ensayo la manera cómo el problema de la **cultura** puede ser incorporado en una reflexión multirreferencial convergente a varias disciplinas sociales

⁵ Estrada, M., et. All. en Antropología y ciudad, p. 11

comprometidas con el estudio de los procesos de significación y producción de sentido. El problema del carácter simbólico de la cultura repercute en una polémica ardua de dudas e interrogantes todavía por desarrollar. Sin embargo, es precisamente en este carácter simbólico de los procesos humanos (históricos y culturales) donde la antropología urbana podría trascender las limitantes de una mirada apegada a los muros y al asfalto de las avenidas para pasar a las imágenes, las figuras pintadas en los muros y las historias narradas sobre las calles. En otras palabras, escudriñar las tramas colectivas que se resignifican en los escenarios en constante transformación de las relaciones sociales. Ciertamente, como dice García Canclini, "la ciudad es como un videoclip: montaje efervescente de imágenes discontinuas."⁶ Pero también, aparte de ciudad imaginaria, esa fragmentación de imágenes hablan de las múltiples sociedades que coexisten en una dimensión virtual en la que los procesos simbólicos podrían darnos claves para su estudio y entendimiento.

Si la ciudad es como un videoclip, una ciudad imaginaria, podría ser análoga también a un delirio, una pesadilla o simplemente un sueño; de cualquier forma y en todos los casos, una historia simbólica armada en algún sentido literario hiperrealista o surrealista. Elegimos el sentido narrativo del cuento infantil de "Alicia en el país de las maravillas" para contextualizar el problema de lo simbólico y argumentar sobre nuestra propuesta de **instituciones de circulación simbólica** en el estudio de la cultura.

⁶ Op cit. p. 100

LAS AVENTURAS DE ALICIA EN EL PAÍS DE LAS ANALOGÍAS

EN LA MADRIGUERA DE LOS SIGNOS

Persiguiendo al escurridizo Conejo Blanco, Alicia, sin reflexionar las consecuencias de su atrevimiento, se introduce en una madriguera donde pronto el infortunio azar la hace caer en un abismo prolongado e interminable que la aleja de su mundo conocido y la introduce en una zona donde los interrogantes le devuelven pronto la pregunta central de su atrevimiento: "pero, ¿quién soy yo? Contestadme primero a esta pregunta y entonces, si me gusta ser esa persona subiré, si no, me quedaré aquí abajo hasta que me transforme en otra persona".⁷ Esta duda sobre la identidad de Alicia parece ser el punto de partida sobre los fenómenos simbólicos que a continuación pretendemos plantear como el problema central de la cultura que implica múltiples perspectivas disciplinares: la psicología social de las instituciones, la antropología y el psicoanálisis por lo menos.

El debate sobre el problema del simbolismo, en cualquiera de las disciplinas humanas y sociales, topa con una cuestión central; quién y qué cosa constituyen el objeto de análisis del simbolismo: ¿la presencia empírica de los referentes o la construcción ideal que los representa en su ausencia? Significado y significante organizan un blanco móvil sobre el que se opta casi siempre con una lógica de "preferencia ideológica" que soluciona el problema central sobre el cual debiera argumentarse. El debate sobre la "cosa" o la "palabra" que organiza la significación, no es tomado como el problema básico de la discusión, desplazándose el interés sobre el mecanismo binario de la representación lineal recíproca a veces, o en su defecto complementario entre mensaje e interpretación. A fin de cuentas, a partir de esta estructura binaria de oposición complementaria, el simbolismo aparece como un fenómeno derivado o derivante. El caso es, dónde se pone el acento de la preferencia ideológica: en el mensaje o en la interpretación.

Al igual que Alicia en el clásico cuento de fines del siglo XIX, las disciplinas sociales se preguntan sobre su propio cautiverio en la madriguera de los signos: para acceder al jardín de las maravillas, ¿Alicia es demasiado grande o la puerta de entrada es demasiado pequeña? La caída de Alicia en

⁷ Carroll, L., Alicia en el país de las maravillas, p.19-20. Utilizaremos en adelante, notas textuales de esta edición para ilustrar los pasajes de la historia que nos serán útiles para la narración de nuestro recorrido teórico sobre los autores que argumentan sobre lo simbólico.

ese mundo desconocido de los símbolos que la asombra le es extraña no tanto porque las cosas sean distintas, sino porque la lógica de pensarlas es diferente. El sentido de la mirada cambia cuando la explicación no está hecha y terminada de una vez y para siempre. El pensamiento decimonónico predominante en las ciencias sociales pretende reducir la incertidumbre a la lógica formal de la doctrina positivista que se niega el acceso a la cueva de las maravillas como Alicia osadamente se aventuró. En este de la historia que nos plano del universo simbólico al que alude la problemática de los imaginarios sociales, la interrogante de Alicia tiene la misma pertinencia, ¿es el *símbolo* el valor fundante de la cosa y ésta tiene sentido por el signo que la nombra o es el símbolo un derivado ideal de lo que por razón independiente existe sin necesidad del proceso que la instituye, la *arbitrariedad del signo*? Muerto dios como profería Nietzsche y secularizada la vida en las ciudades, ¿qué lugar ocupan entre los hombres los fenómenos que van más allá de la "empíria" que la doctrina positivista impone? ¿Qué hacer con los procesos que aluden a ese perturbador "*orden simbólico*" de las relaciones entre los hombres que hablan siempre de la cultura que los sostiene? ¿Dónde coloca el pensamiento occidental la pertinencia del pensamiento religioso de las culturas? ¿El pensamiento occidental es siempre uno sólo y se refiere siempre a una misma sociedad? ¿En dónde se encuentran las instituciones sociales y qué peso tiene en la explicación de los fenómenos colectivos? Las instituciones ¿explican la vida social o son explicadas por ella?

La madriguera de los signos, como la madriguera del Conejo Blanco para Alicia, impone una lectura particular de análisis en las ciencias sociales, constituye una oscura comarca sobre la cual no termina de discutirse; marca el debate central sobre cómo producir saber en el campo de las ciencias sociales, pero a fin de cuentas, este no es el problema. La cuestión de base es, ¿*qué lugar ocupa el signo y qué valor adquiere la arbitrariedad de su designación en la cultura*? ¿Es una la cultura y muchas las interpretaciones o es única la interpretación y lo que la hace múltiple es la diversidad cultural? Este es el punto de partida sobre el cual centramos aquí la discusión en torno al problema del símbolo y los fenómenos de simbolización. En otras palabras, el orden simbólico de la Institución Social.

Desde este punto de vista, se parte de dos premisas que gobiernan la reflexión con relación al universo de lo simbólico. La arbitrariedad del signo, destacado por Saussure en lingüística, regula a la vez un doble proceso: la *polarización* u oposición continua de dos términos (significado y significante) y la normalización de un mecanismo de diferenciación (la convencionalidad del símbolo). El símbolo es la evidencia tardía (temporal) de una estructura binaria (espacial) permanente, en cuyos polos se define un proceso más complejo: la *analogía*. Este mecanismo común paralelismo de lo semejante, hacen de lo paralelo una similitud que resulta básica en los

procesos de comunicación humana. La eficacia de lo simbólico actúa por la analogía que la convencionalidad del símbolo hace posible. La analogía habla de una dualidad que la precede y la constituye. Es la dinámica de ese doble sentido donde se producen los procesos de significación social. Y es en la **Institución Social** el escenario donde se produce este singular proceso al que haremos referencia: *simbolizar y producir sentido*. En este sentido, la institución más que un continente, es un circuito de informaciones organizadas simbólicamente: *un territorio virtual que habitamos en un lugar que no es la geografía únicamente, sino un espacio en el orden simbólico*. Una ciudad imaginaria y múltiples sociedades virtuales constituyen el capital del pasado que organiza los mapas cognitivos y emotivos que permiten la organización y participación en la vida social a través de grupos de pertenencia ineludibles.

El argumento que proponemos es simple; el orden de lo simbólico es irreductible al sistema lingüístico de los signos que lo evidencian como subsidiario o, en su defecto, dominante de un esquema psicológico o una organización cultural. Una lectura fragmentaria de este particular universo de lo simbólico, repartido entre lingüistas, antropólogos y psicólogos, tendrá como consecuencia una división absurda del *signo* entre las disciplinas, pues se trata más que de un elemento, de un conjunto de elementos que hacen sistema y en el cual, las distintas disciplinas tienen algo que argumentar al respecto.

Los autores a los que haremos referencia omiten este anclaje en la base de su argumentación conceptual que es siempre una "teoría de lo simbólico" de los procesos analógicos a los que hacen referencia. La explicación del proceso de simbolización corre paralelo al mecanismo de la analogía como recurso de comprensibilidad. La significación social, la producción de sentido, la transformación de los signos, la pérdida de sentido o la resignificación, incorporan una noción central en la explicación de lo simbólico: la *subjetividad colectiva*. Ilusión, ideología, imaginario, inconsciente, consciencia, representación, etc., todo alude a nombrar de diferente forma una misma naturaleza de procesos en los que la *analogía* como mecanismo se asoma para inscribir su huella en el orden de lo simbólico. Hacer de la similitud y la semejanza la posible presencia de lo ausente es la cualidad de lo analógico; el pasado simbolizado se hace siempre presente mediante estos recursos de lo cultural y lo psíquico.

No es por azar que el cuento de "Alicia en el país de las maravillas" de L. Carroll dibuje las fantasías de un momento histórico liminal, el siglo que termina y el que comienza, que organiza un sueño de metáforas donde los signos por desentrañar señalan la era de los delirios o las alucinaciones que en el siglo XX tendrían que vivirse. El problema del saber en las ciencias sociales es doble; por

una parte, explicar cómo se ha producido la historia, y por la otra, explicar cómo se han producido ellas mismas por esta historia. La psicología social y sus teorías son únicamente una lectura entre tantas, hermanada por sus territorios con la antropología y emparentada por sus objetos formales, con la lingüística. Y al igual que Alicia, caídas en desgracia en la madriguera de los signos, soñando juntas las mismas fantasías.

EL NARCISISMO DE ALICIA Y LA INDULGENCIA DE SUS INTERLOCUTORES.

Los autores⁸ que abordan el problema de lo simbólico eluden el fenómeno que deberían analizar. Esto es, el símbolo como lugar central de los argumentos que lo explican, no lo que el símbolo explica con su lógica argumentativa: El sistema de los signos, el código que los estructura y organiza y el conjunto de los elementos que lo constituyen.

El símbolo y los procesos de simbolización, reducidos a la positividad lógica del sistema lingüístico que los dota de significado, aparecen como meros atuendos de los procesos centrales por dilucidar. El símbolo como vasija vacía, continente por llenar, depende enteramente del signo *lingüístico*.

Estas dos primeras acotaciones (eludir el símbolo como problematización y el carácter dependiente de los procesos de simbolización), subsidiaria una de la otra, organizan una aparente polarización de posturas: de una parte, las instituciones sociales y la cultura en consecuencia, actúan bajo la forma y modalidad que el sistema lingüístico organiza como institución fundante. "De todas las instituciones sociales, la lengua es la que menos asidero ofrece a las iniciativas. Forma cuerpo con la vida de la masa social, y por ser esta naturalmente inerte aparece ante todo como un factor de conservación".⁹ De la otra forma, se postula una posición contraria donde el símbolo adquiere una racionalidad positiva anclada en la filogénesis de la especie humana: "los

⁸ Tomaremos como mera conveniencia la propuesta de Sahlins, Leach, Douglas, Turner y Sperberg a partir de la postura lingüística de Saussure. Por la extensión reducida del trabajo, no es posible plantear la totalidad de la propuesta teórica de cada uno de ellos. Lo que hacemos es únicamente, ubicar su argumento con relación al sentido atribuido a lo simbólico al interior de su esquema general.

⁹ Saussure, F., Curso de lingüística general, p. 94.

fenómenos simbólicos no son signos. No están emparejados a su interpretación en una estructura de código. Su interpretación no es una significación".¹⁰ Sperber arranca de raíz el símbolo del lugar donde la lingüística lo había plantado, para hacer la afirmación fuerte de que los símbolos no significan. Y este es un desafío de no poca monta.

Aún cuando son muchas las posturas que al respecto se argumentan, planteamos nuestra discusión en la oposición firme que Sperber confronta a la lectura semiológica de lo simbólico, con su exposición cognitiva. La posición inaugurada por Saussure y continuada por varios seguidores, u opositores, no cuestiona, sin embargo, el argumento central de la teoría del lenguaje: el sistema de los signos. Con base en este sistema formal, se pretende dar forma con esta estructura a los acontecimientos de la cultura o de la mente, como si estableciendo esta premisa, se diera por descontada la explicación de toda estructura y todos los procesos sociales por vía de lo estructural. Una suerte de metafísica objetivada del espíritu encarnado en las evidencias empíricas de la cultura: el parentesco, el mito y los rituales, la realidad intrapsíquica y la relacionalidad intersubjetiva. Esta positividad a medias de la *lectura semiológica*, Sperber la confronta con una positividad por demás radical innecesariamente: si los símbolos no significan, la arbitrariedad en el enlace dual de significado y significante no tiene sentido, pues el símbolo no depende de ésta relación sino del *dispositivo cognitivo* de percepción y conceptualización filogenéticamente establecido. El problema del símbolo no es de arbitrariedad sino de dotación y disposición de la especie.

El debate entre estas posturas sobre el problema de lo simbólico y la radical oposición de la perspectiva *semiológica y cognitiva* ubican la problemática cultural en el análisis de las instituciones sociales. El paso que marca la transición entre naturaleza y cultura es la distancia temporal que las instituciones sociales establecen entre lo biológico y lo simbólico. Esta distancia que lo simbólico parece insinuar, no es un asunto agotado en absoluto. Sin embargo, el debate opera en el campo teórico como un diálogo de sordos en una suerte de soliloquio argumentista. Como si ante el narcisismo de Alicia, la respuesta fuera la indulgencia de sus interlocutores. ¿A qué espejo se dirigen los autores de esta disputa? ¿De qué simbolismo se trata?

¹⁰ Sperber, D., El simbolismo en general, p. 113.

EL ENCUENTRO DE ALICIA CON LA OTREDAD DE LA ORUGA

Para introducirse al jardín de las maravillas, Alicia ha tenido que recurrir al artificio de encogerse o agrandarse mediante la ingesta de algunos productos mágicos, para tener el tamaño justo que le permita "pasar" por el marco de la puerta que da acceso al territorio del misterio. Transmutarse y atravesar, cambiar de forma y tamaño tan bruscamente, al menos desde su punto de vista, es para Alicia un evento incomprensible. Cuando se encuentra con la oruga, ser por naturaleza metamórfica, ésta le pregunta, "*quién eres tú*", a lo que Alicia contesta consternada, "Me temo que no puedo explicármelo yo misma señora ... porque como ve, yo ya no soy yo misma". Lo que extraña a Alicia es la condición normal de su interlocutora, la oruga, quien será crisálida y mariposa en el curso de su existencia. Alicia en cambio, se encuentra extraña a sí misma cambiando de forma tan rápidamente y opta por consolarse y evitar la confusión por la fuga relativista; "Bien, quizá usted ve las cosas de otra manera". De forma similar, el problema del símbolo parece inscribirse en esta transmutación de identidades donde los hechos son otra cosa distinta de lo que parecen. Situación que genera estrategias distintas como la oruga o como Alicia. Sintiendo extraña a sí misma, a Alicia no le es posible a la par que se transmuta de forma, cambiar de pensamiento y sobre todo, de lógica para razonar los procesos de simbolización a los que hace depender de la cultura, la lengua, la historia, la política, la economía o el inconsciente. Es decir, las disciplinas sociales que abordan el problema de la cultura y se topan necesariamente con los fenómenos de simbolización se vuelve teóricamente ciencias **topográficas, algebraicas, lingüísticas o temporales**, como aquí propondremos. Al pretenderse una identidad monolítica, las disciplinas de corte académico, cualquiera sea su orientación, le resulta difícil, como a Alicia; ser en tiempos diferentes, cosas distintas en un mismo ser. El problema de la hibridación cultural es fundamentalmente un fenómeno simbólico que debería contemplar por lo menos la implicación de las dimensiones mencionadas arriba: el lugar, el número, la palabra y el tiempo.

Entre las premisas que organizan las posturas opuestas sobre lo simbólico -cambiar de forma y de tamaño pero no de pensamiento, ir de la lectura semiológica a la postura cognitiva- el principio del cambio de objeto de estudio constituye un problema adicional a la problematización de los fenómenos de simbolización en la cultura. ¿Cuándo se está en condiciones de abordar el problema de la *significación* sin que por ello, este objeto formal que se analiza se convierta en una variante más del idealismo filosófico?

En cuanto a la acusación de "idealismo", en la que una insistencia a lo significativo parece abrir las puertas, pienso que la misma se arraiga precisamente en el tipo de epistemología preantropológica y presimbólica de las relaciones sujeto objeto cuya superación fue la condición histórica para el surgimiento de un concepto de cultura. Volver ahora a ese lenguaje significaría despojar al concepto de sus propiedades específicas. Reduciría el problema de la cultura a los términos de la antinomia, endémica en Occidente, de un sujeto sin mundo frente a un objeto sin pensamiento: insuprimible oposición de mente y materia... desde el idealismo... hasta el materialismo... Englobar a la cultura en la misma problemática equivale meramente a preguntar si la cultura representa la experiencia "real" del sujeto o sus concepciones ideales, en tanto que, en verdad la cultura, es la condición social que posibilita cualquiera de las dos o ambas ... Esta fue la contribución específica de la antropología al dualismo establecido: Un *tertium quid*, la cultura, que no se limita a mediar la relación humana con el mundo mediante una lógica social de la significación, sino que constituye, a través de ese esquema, los pertinentes términos subjetivo y objetivo de la relación."¹¹

Valga esta extensa cita para ubicar el punto central de la propuesta de Sahlins en el estudio de la significación como propiedad específica del objeto antropológico que en el mismo plano coincide con el objeto de la psicología social y con el objeto de la lingüística. Este campo compartido de la *significación y la producción de sentido* comprende el punto de coincidencia de las disciplinas aludidas.

La propuesta de Sahlins se inscribe en esa tendencia persecutoria a escapar de la filosofía social al instaurar un orden, en este caso el de la cultura, que supliría el lugar de lo idealista innombrable, la significación que tercia la relación opuesta entre materia e idea. En el fondo, su postura colinda igualmente con el idealismo al pretender la prevalencia de un "orden lógico" que dé cuenta de los procesos que son la materia de su preocupación en torno a las organizaciones humanas. En este caso, la cultura sería esa suerte de razón lógica a partir de la cual los sentidos prácticos, utilitarios y funcionales tendrían el peso que su existencia empírica aparenta. Es decir, a todo orden práctico le antecede un orden cultural del que depende el sentido de lo funcional.

La importancia de Sahlins no es tanto haber argumentado a favor del peso que el orden cultural tiene en la explicación de las organizaciones humanas y la importancia de la "significación" como objeto de estudio, sino haber planteado la pregunta incipiente a la antropología misma sobre su propia imagen como sociedad que se confrontaba al realizar la etnografía de las otras sociedades.

¹¹ " Sahlins, M., Cultura y razón práctica, p. 11.

La cuestión no es tanto si el materialismo histórico, el marxismo tal como prevalecía en los sesenta, pueda dar cuenta también de las sociedades etnográficas, creo que esto queda por descontado a estas alturas, sino que ninguna teoría del pensamiento social occidental podría ser el punto de referencia para comprender las peculiaridades de las otras sociedades. Simplemente por qué el problema es, ¿cómo hablar de la alteridad que se constituye en el encuentro con el otro? La cuestión no es la existencia de dos sociedades distintas, ni mucho menos dos teorías opuestas, sino el de la organización simbólica de cada organización humana y las particularidades específicas de producción de sentido que caracterizan a unas y otras.

La antropología ha tardado en reconocer la importancia que la "etnografía" tiene en su método de trabajo. No se trata del criterio de verdad para corroborar la eficacia teórica, sino el instrumento básico de reconocimiento de la relación que la alteridad implica. La etnografía no es la manera según la cual las sociedades simples o primitivas son explicadas por la mirada compleja de las sociedades occidentales con mayor desarrollo evolutivo. Se trata por el contrario, de identificar las distintas formas de organización de lo simbólico en las sociedades humanas que son diversas. Sahlins no explica lo simbólico, opta por una definición del proceso que lo caracteriza según el uso norteamericano que es "arbitrariamente" opuesto a la propuesta sausseriana del signo.¹² Seguramente Sahlins no calibró la importancia que esta declaración tenía para la argumentación de la propuesta que estaba postulando. Quiriendo deslindarse de la filosofía social y del idealismo que implicaba, reduce su propuesta a una declaratoria sobre lo que debió ser la materia de su discusión analítica: el símbolo y los fenómenos de simbolización. Se trata no de lo que el símbolo puede explicar, sino de cómo se explica el símbolo. Y sólo posteriormente, cómo operan los procesos de simbolización.

Al igual que la lectura antropológica, la psicología social parece representar en sí misma una aporía sin sentido; una individualidad que al mismo tiempo es colectiva o una masa que se explica por las cualidades del aparato psíquico. Al decir de Moscovici, esta ingenua tendencia de la lectura binaria de la realidad, que intenta siempre llenar los intersticios con unidades mediadoras, se orientan siempre por una necesidad de articular los polos opuestos: el individuo y la sociedad.¹³ Si en antropología el encuentro con el otro ha devuelto una mirada sobre sí mismo, en psicología social, la lectura binaria reclama una elemental lectura ternaria de la realidad donde el encuentro con el otro es siempre un diálogo triple entre **sujeto, objeto y alter**. Este es el lugar

¹² Ídem, p. 65.

¹³ Moscovici, S., Psicología social, p.19.

preponderante de la Institución Social, es decir, es en todo momento, un otro *simbolizado*; un extraño externo y un extraño interno.

La dualidad móvil entre significado y significante, constitutivos del signo según Saussure, dependen de un lazo que es arbitrario. Es decir, la relación no depende de motivación alguna, es simplemente la totalidad resultante de la asociación en donde no hay vínculo natural en la realidad. "El signo lingüístico es por tanto una entidad psíquica de dos caras que puede ser representada por la figura:

Concepto-imagen acústica

Estos dos elementos están íntimamente unidos y se requieren recíprocamente"¹⁴

Podrá disentirse de la propuesta de Saussure, lo que no puede hacerse es omitir el argumento de la definición como lo hace Sahlins. Si para este autor lo arbitrario es lo relativo al símbolo y lo motivado es el signo, como en la tradición norteamericana, debiera argumentarse por qué esto es así. Si para Saussure el *signo es una "entidad psíquica"* y con esto es congruente a su propuesta inicial de que la lingüística es parte constitutiva de una psicología en general y de una psicología social en particular, para Sahlins ¿cómo es explicable el simbolismo asumiendo que este fuera el elemento arbitrario de la relación dual entre significante y significado? Esta alusión a lo mental o lo psíquico, nombrada u omitida, qué lugar ocupa en la explicación no sólo en la propuesta de Sahlins sino en la lectura antropológica y lingüística en general. Este es a nuestro parecer un serio problema no reconocido abiertamente. *Las teorías de lo simbólico no explicitan la teoría social y psicológica que les sirven de propuesta o de base.*

UN TÉ SIMBÓLICO DE LOCOS.

En la travesía de Alicia por los caminos de su propia extrañeza, se topa con una curiosa reunión a la mesa donde tres peculiares personajes, se enfrascan en un juego loco de tergiversaciones sin sentido al que Alicia se suma sin ser invitada. Se trata de la Liebre de Marzo, el Sombrerero y el Lirón, quienes se aburren eternamente condenados a tomar el té a las seis de la tarde, pues a esa

¹⁴ Saussure, F., Op. Cit., p. 86-87.

hora se detuvo el reloj, ocasión que aprovechan para plantearse acertijos sin solución y en donde el mundo se habla por las causas que explican a los efectos y donde éstos se convierten, a su vez, en la causa de la causa primera; "veo lo que como es lo mismo que decir como lo que veo" o "me gusta lo que tengo es lo mismo que decir tengo lo que me gusta". Esta suerte de inversión caprichosa de sentidos parece predominar en la lectura simbólica de los procesos culturales. La manera como cada uno de los autores bebe su propia locura dice la forma de sentarse a la mesa a tomar el té. Por lo menos, como los tres personajes de nuestra historia, antropología, lingüística y psicología social hablan de una misma cuestión de forma muy diferente, como si la arbitrariedad del signo permitiera decir a cada uno lo que quisiera. Proponemos a continuación, una rápida mirada de estas tres lecturas en lo que atañe al problema de lo *simbólico*, ubicando el problema central de los procesos analógicos que les dan sustento.

Conviene decir de entrada que el objeto de lo simbólico en cada caso es diferente, así como la teoría social y psicológica que los sustenta. Al interior de la antropología misma, tres autores abordan el problema de manera diferente sobre lo *simbólico*: La *comunicación* en Leach orienta su versión centrada en el sistema de las informaciones, mientras que en Douglas, el *orden* sirve de punto de referencia para identificar el sistema de organización de la experiencia en unidades sintéticas de sentido concebidas como símbolos. Por su parte, Turner prefiere omitir la engorrosa discusión sobre lo que es señal, signo y símbolo para centrarse en *una propuesta* procesual e inductiva de los procesos simbólicos de los rituales dando por hecho que cada uno de estos tiene su propia exégesis.

Lo que en Sahlins era el objeto privilegiado de la antropología, la significación como el orden simbólico de la cultura, en los autores recién aludidos ese objeto adquiere una consistencia diferenciada: la comunicación, la unidad y clasificación de la experiencia y el ritual. Lo simbólico adquiere desde estas perspectivas, una unidad de análisis diferente, aún y cuando unos y otros tengan una relación estrecha entre ellos. La preocupación sobre la comunicación de Leach lo lleva a privilegiar ciertos procesos más ligados a la propuesta de Saussure.

En lo que sigue daré por supuesto que todas las diferentes dimensiones no verbales de la cultura, como los estilos de vestir, el trazado de una aldea, la arquitectura, el mobiliario, los alimentos, la forma de cocinar, la música, los gestos físicos, las posturas, etc., se organizan en conjuntos estructurados para incorporar información codificada de manera análoga a los sonidos y palabras y enunciados de un lenguaje natural. Por tanto, doy por sentado que es exactamente igual de significativo hablar de las reglas gramaticales que rigen el vestido que hablar de las reglas gramaticales que rigen las expresiones verbales... El argumento central es que los mensajes que

recibimos en modalidades diferentes (a través de nuestros diferentes sentidos del tacto, vista, olfato, gusto, etc.) se transforman fácilmente en otras modalidades... Todos nuestros diferentes sentidos emplean el mismo código. *Debe* haber algún tipo de mecanismo "lógico" que nos permita transformar los mensajes visuales en mensajes sonoros o en mensajes táctiles u olfativos, y viceversa.¹⁵

Por otra parte, la organización de la experiencia en sistemas de creencias es para Douglas el punto de referencia a partir del cual lo simbólico adquiere sentido; el lenguaje de lo simbólico expresa el sentido de una forma de organización social. En este caso lo que importa no es el sistema de intercambios de la información como en Leach, sino la estructura de nominación, clasificación y jerarquización que organiza la producción de sentido a partir de las anomalías que suscitan el restablecimiento del orden ahí donde parece ser perturbado.

las creencias de contaminación pueden usarse en un diálogo de reivindicaciones y contra-reivindicaciones de una categoría social. Pero a medida que examinamos las creencias de contaminación descubrimos que la clase de contactos que se consideran peligrosos acarrearán igualmente una carga simbólica. Este nivel es el más interesante; en él las ideas de contaminación se relacionan con la vida social. Creo que algunas contaminaciones se emplean como analogías para expresar una visión general del orden social. Creo que muchas ideas de los peligros sexuales se comprenden mejor si se interpretan como símbolos de la relación entre las partes de la sociedad como configuraciones que reflejan la jerarquía o la simetría que se aplican en un sistema social más amplio¹⁶

Otra cosa distinta es la interpretación simbólica del ritual que realiza Turner. Este paso es decisivo en lo que concierne a la lectura de las culturas, al pasar del mero sistema de comunicación y de creencias organizadas en la experiencia, al estudio del ritual y el conjunto de los sistemas religiosos. "Mostrar cuán rico y complejo puede ser el simbolismo de los rituales tribales será parte de mi tarea. Tampoco es del todo exacto hablar de la estructura de una mente distinta de la nuestra'; no se trata de estructuras cognitivas diferentes, sino de una misma estructura cognitiva que articula experiencias culturales muy diversas"¹⁷ El símbolo en este caso ya no pertenece al orden del sistema lingüístico ni al orden fenomenológico de la experiencia, sino al sistema ritual al que pertenece. El símbolo es un componente básico o "molecular" del ritual, "y por el momento evitaré comprometerme en la larga polémica sobre la diferencia entre conceptos

¹⁵ Leach, E., Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos., p. 15.

¹⁶ Douglas, M., Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, p. 16.

¹⁷ Turner, V., El proceso ritual, p. 15.

tales como símbolo, signo y señal".¹⁸ Sin nombrarla explícitamente como tal, Turner hace referencia al proceso analógico que subyace a su propuesta.

En un contexto ritual *ndembu* no existe prácticamente artículo utilizado, gesto empleado, canción u oración, unidad de espacio o tiempo, que no represente algo distinto de lo que en sí mismo es; cada cosa significa más de lo que aparenta, e incluso a menudo mucho más ... Ya su uso ritual es metafórico: pone en conexión el mundo conocido de los fenómenos sensorialmente perceptibles con el reino desconocido e invisible de las sombras, hace que resulte inteligible lo que es misterioso y también peligroso¹⁹

Lo que está en juego en cada caso y no se dice es la teoría psicológica que organiza el sentido del problema del simbolismo. *Los tres autores aluden al proceso analógico de sustitución del objeto y reemplazo del valor atribuido.* Cómo ocurre este proceso en una entidad psíquica es tarea de la psicología, pero cómo ocurre en las configuraciones culturales es tarea de la antropología y esto no se ha reconocido. Las teorías psicológicas implícitas que sustentan las propuestas antropológicas anteriores son la teoría del intercambio de la información que deriva posteriormente en el interaccionismo simbólico de G. H. Mead, la teoría del equilibrio y la reducción de la disonancia cognitiva de L. Festinger y la teoría de campo de K. Lewin.²⁰ En suma, en cada teoría el objeto simbólico representa una cosa diferente y lo que lo explica no es abordado, es decir, a nuestro parecer, *los procesos analógicos.*

El objeto simbólico se diversifica y podría seguir diferenciándose hasta el infinito bajo el cobijo del relativismo extremo. Es frente a esta disgregación que la propuesta de Sperber propone una aparente postura radical al argumentar que el simbolismo no significa porque no tiene objeto, sino que es un dispositivo cognitivo que permite el proceso del conocimiento y cuyas propiedades específicas podrían considerarse de carácter simbólico. Esta perspectiva es en todo caso diferente, mientras que la versión semiológica propone un sistema de signos organizados en algún código localizable en el universo "psíquico" o "cultural", Sperber regresa a la unidad filogenética para anclar los procesos que según él no corresponden a la "interpretación" sino a la "descripción". Un disfraz moderno de la disposición orgánica y las limitaciones del aparato sensorial, perceptual y conceptual. Que el saber simbólico tenga algunas propiedades generales, no implica que signifiquen algo de algún objeto. En estas condiciones la interpretación

¹⁸ *Ibidem*, p. 26.

¹⁹ *Idem*, p.26-27.

²⁰ Sería interesante rastrear estos antecedentes y las repercusiones que tienen en la teoría antropológica de cada autor. De la misma forma, una confrontación más detallada con la propuesta freudiana del simbolismo.

semiológica pierde sentido, el problema no es de asociación entre signos y mucho menos de lazos arbitrarios de contigüidad, sino competencias establecidas de un determinado dispositivo cognitivo.

La oposición semiológica y cognitiva parece continuar, en el territorio de la antropología, un viejo problema epistemológico debatido en psicología, al circunscribir a esta disciplina en el campo de las ciencias humanas o en el de las naturales. "Puede por tanto concebirse *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*; formaría una parte de la psicología social,"²¹ El simbolismo como dispositivo cognitivo contempla que "las capacidades humanas de aprendizaje son filogenéticamente determinadas y culturalmente determinantes. Están determinadas del mismo modo para toda la especie, no son, pues, determinantes de las *variaciones culturales*, sino sólo de la variabilidad cultural. La variabilidad cultural es a la vez posibilitada y limitada por las capacidades humanas de aprendizaje. La antropología tiene por objeto esta posibilidad y estos límites"²²

Hemos recorrido así, un largo camino en un breve tiempo y con muy poco espacio, como en un sueño las imágenes organizan escenas muchas veces incomprensibles, absurdas o inconexas. El símbolo corresponde a este universo espacio temporal de la ambigüedad característico de los procesos analógicos. Procesos que son irreductibles a un sistema lingüístico, psicológico o cultural. A sido esta la principal omisión de los autores que hemos revisado. Común a todos ellos es el sentido analógico de los procesos que pretenden aludir con la idea de lo simbólico y sin embargo, lo han omitido como si aún en el proceso simbólico el principio de la racionalidad prevaleciera. El no reconocimiento de este principio de racionalidad, propio de las sociedades occidentales y de un período histórico específico, la Ilustración, conduce siempre a la misma falacia: Que la construcción de la realidad tiene por modelo el código de descripción o de explicación de la concepción moderna del mundo. Desde esta perspectiva, el símbolo es subsidiario de una "estructura" de la cual depende, pasando por alto lo que por naturaleza le es propio: *lo simbólico obedece a una dimensión alterna y no suplementaria de lo racional.*

²¹ Saussure, F., Op. Cit. P. 29.

²² Sperber, D., Op. Cit. P. 17.

LA DECLARACIÓN DE ALICIA O EL FIN DE LA PESADILLA.

Alicia se debate en el clímax de la pesadilla al ser acusada y depender su destino de un juego de cartas donde las cartas mismas son las que la juzgan. Conforme el juicio transcurre y Alicia no entiende nada, su tamaño se agranda paulatinamente hasta parecerle insignificante el motivo de su acusación y la insignificancia de los que la juzgan. Como si recobrar su tamaño la devolviera del sueño al mundo de la sociedad a la que pertenece. Despierta ya y sorprendida, Alicia narra a su hermana la trama de la aventura onírica que le ha acontecido; hace etnografía de su sueño, describiendo, explicando, interpretando lugares, actores y discursos. Cuenta la historia además, que la hermana de Alicia repitió por si misma el andar que le habían contado y pudo reproducir uno a uno los eventos y las escenas de la trama completa, para ser desde entonces, legado de la humanidad infantil y propiedad de todo aquel que desee realizar etnografía de la reminiscencia a través de los sueños personales o culturales. A fin de cuentas, encontrar sentido a partir de otro sentido previo.

Al igual que el sueño de Alicia, el país de las analogías de la antropología constituyen un territorio donde la etnografía no es, la de los lugares físicos ni de los acontecimientos empíricos que se cree describir, sino por el contrario, las múltiples concepciones que se ponen en juego en la confrontación de las interpretaciones. La etnografía es fundamentalmente la construcción de la alteridad: una relación ternaria en donde los vínculos del objeto y del sujeto se desplazan y cambian por intersección de un tercer elemento, el alter.²³ Coincidimos con Sperber en que el simbolismo se caracteriza por determinadas propiedades generales, pero ellas no dependen enteramente de una racionalidad positiva. Más bien, el símbolo corresponde a los procesos analógicos que se ponen en juego en un orden distinto que organiza su propio lenguaje: *la subjetividad colectiva*.

La subjetividad colectiva no es un campo anárquico del azar, de lo sin sentido o arbitrario, lo falso o el dominio significativo de lo mental o individual. La subjetividad colectiva designa un proceso de "representación" de "algo" y de "alguien". Y es en este juego triple donde los vínculos hacen posible la alteridad. La analogía alude a este proceso y a estos componentes. Estos procesos analógicos, no ponen en evidencia la relación paralela de lo semejante, sino la discontinuidad de las diferencias. "Estamos hoy en busca de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas ... Somos precisamente esos hombres que disponen de una lógica simbólica, de una ciencia exegética, de una antropología y

²³ Moscovici, S., Psicología social, p. 24.

de un psicoanálisis, y que... son capaces de abarcar como una cuestión única la del remembramiento del discurso humano"²⁴

El problema fundamental es deslindar el problema del discurso humano de su simple expresión lingüística. La dualidad del signo lingüístico cierra la posibilidad de la comprensión semántica en una relación de significante y significado, donde el símbolo puede en unos casos adquirir el valor de uno u otro término de la polaridad.

En el símbolo no se trata de esta dualidad. Allí esa dualidad es un grado superior; no es ni la del signo sensible y la significación, ni la de la significación y la cosa, que además es inseparable de la anterior. Se añade y superpone a la anterior como relación de sentido a sentido; presupone signos que ya tienen un sentido primario, literal, manifiesto, y que, a través de este sentido, remiten a otro. Restrinjo, pues, deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples²⁵

Pasar por alto los procesos analógicos (desplazamientos de sentido) del simbolismo y de los procesos de simbolización de las organizaciones humanas, constituye un grave acto de omisión. Simbolizar nos permite dar una cosa por sentada aún y cuando no se encuentre físicamente, suplirlo por la narración que es discurso y lenguaje, rescatarlo del olvido o transformarlo en recuerdo, es nombrar incluso lo no dicho, reconocer lo instituido, tener presente la dimensión del pasado, ser al mismo tiempo reminiscencia y proyecto. Es el símbolo quién nos ubica siempre en el lugar de la ambigüedad que nunca termina, pero que permite el deseo permanente de alcanzar el sentido último o la producción cotidiana de sentido. *El sueño de Alicia es el modelo por excelencia del símbolo: cada sentido remite a otro sentido y reclama en este pasaje la intervención del interprete.* Se puede al mismo tiempo navegar placenteramente entre los sueños o sufrirlos, como Sperber, convirtiéndolos en horribles pesadillas cognitivas.

El símbolo como representación de algo y de alguien requiere siempre del interprete, la respuesta de otro en el diálogo aún cuando sea para emitir un juicio, descalificar o aprobar; el símbolo es siempre un diálogo de voces múltiples, una permanente transición entre pasado, presente y futuro. Este ensayo-analogía pretende poner en acto aquello de lo que pretendía estar hablando. *Soñar como Alicia y jugar al mismo tiempo con las analogías.*

²⁴ Ricoeur, P., Freud: una interpretación de la cultura, p. 7.

²⁵ Ibídem, p. 15.

Este pasaje evidencia la importancia del pasado sobre el presente que las ciudades pueden tener en su conformación histórica y cultural. El cuento de Alicia en el país de **sus** maravillas habla de una ciudad imaginaria y múltiples sociedades implícitas, sociedades virtuales, es la experiencia de un personaje representando sus diversas identidades en los escenarios de una ciudad imaginaria. Los barrios de la ciudad de México antes que un pedazo de la ciudad o un trozo de territorio, son lugares de disputa en el imaginario de lo representable, una disputa por la legitimidad de las sociedades en conflicto: ¿Pirámides o catedrales? Dos paradigmas culturales en un mismo escenario histórico. Pero cómo ocurre este pasaje del pasado en el presente en el sueño cultural de las ciudades. Intentaremos ejemplificar esta articulación con un caso paradigmático.

EL SENTIDO DE LA VIOLENCIA COLECTIVA: DE LA PSIQUE CULTURAL A LA ETNOGRAFÍA DE LA PSIQUE.

Todos los días, los medios de comunicación participan de un mecanismo propio de las sociedades modernas: en el mismo día en que acontecen los eventos, en cualquier parte del mundo, hacen posible, por medio de la tecnología informativa, saber qué ocurre, cómo acontece, quienes son los protagonistas de los hechos acontecidos. Paradójicamente, la capacidad para saber qué ocurre en muchas partes del mundo, a distancias insospechadas, se contrapone con el hecho de ignorar quién habita en la casa de junto, qué ocurre con los vecinos y qué piensan los que comparten el autobús colectivo. Esto es, habitamos un mundo en el que el tiempo y el espacio se han transformado de tal forma, que ya no es posible construir una idea de la historia, tener un referente permanente de sentido: la distancia desaparece y el tiempo se diluye en la fugacidad de los minutos, de tal suerte que las bases estructurales de la organización "psíquica" y "cultural" de la realidad se disgregan de formas insospechadas. La capacidad de los procesos simbólicos permiten la producción de sentido, hacer presente lo ausente o lo lejano en el tiempo y la distancia, pero también, anular lo inmediato y lo presente, hacerlo irreconocible en la obiedad de lo cotidiano. Tal parece ser el lugar activo de las instituciones sociales en las cuales actuamos.

La repercusión inmediata de esta transformación estructural de las sociedades modernas, se puede individuar en la manera como se construye el sentido de la seguridad social y la salud pública. Los márgenes de este esquema de referencia en los individuos y las culturas se

transforman sin que apenas nos percatemos de cómo ocurre éste proceso y de qué depende. Se trata de una "fractura estructural" que dice algo de cómo acontecen los procesos culturales y los esquemas psíquicos. Esta articulación de dos planos diferentes supone *una relación posible entre la dimensión de lo cultural y la dimensión de lo psíquico*. Esta premisa, estipula un principio previo: si la articulación de cultura y psique es posible, primero es que son instancias diferentes cuya independencia habrá que argumentarse. Para éste efecto, tomemos en cargo el análisis de la fractura estructural que hemos aludido: ¿Cuál es el sentido contemporáneo de la seguridad social y la salud pública en el plano de la cultura y en la dimensión de la psique individual?

Propongo una interrogante muy simple: **qué valor ocupan los episodios de violencia en el campo de los acontecimientos de la cultura y cómo se estima la conducta agresiva en los sujetos que la cometen**. En ambos casos, la violencia ocurre como un acto denostado; la cultura la reprueba y en los sujetos se castiga. Es más, indicios de civilización son aquellos indicadores culturales (normas, reglas, constituciones jurídicas, etc.) que permiten el gobierno y el dominio de los impulsos agresivos. La hipótesis de Freud sobre el malestar de la cultura alude a éste elemental principio de la cobertura más extensa y profunda de la civilización sobre la naturaleza pulsional de los sujetos.²⁶

Este es el caso, ¿la violencia ocurre por gracia de una civilización imperfecta que permite se cuele y manifieste o es el resultado inevitable de la naturaleza salvaje y eternamente primitiva del hombre como especie? Muchas son las posturas al respecto. Las posiciones encontradas postulan de una parte que la violencia es un comportamiento cultural, aprendido, condicionado por las exigencias contextuales; una franca expresión de las necesidades socioculturales. Por otro lado, se piensa la conducta agresiva como la expresión idiosincrásica de la naturaleza humana. Una suerte de pulsión instintiva cuya carga genética o biológica pretende localizarse en alguna porción anatómica del sistema nervioso central. En estas dos posiciones se sintetiza el punto de debate sobre cultura y personalidad que han protagonizado orientaciones psicológicas y antropológicas con relación a una cuestión central: *la unidad psíquica de la humanidad*. De acuerdo a esta propuesta, la unidad básica de observación se divide al acentuar de una parte, la interpretación disposicional de los individuos y por otra, al privilegiar las situaciones ambientales donde los sujetos se insertan.²⁷

Tratamos de articular dos principios elementales en función de la discusión previa: ¿qué significa en la fractura sociocultural de las sociedades modernas la expresión y el acto de la violencia? El ser partícipe de éste evento, directa o indirectamente, -las guerras distantes o la delincuencia

²⁶ Freud, S., El malestar en la cultura. P. 3017-3068.

²⁷ Levine, A.R., Cultura, conducta y personalidad, p. 244.

cercana, se producen en un contexto persecutorio donde la inseguridad o la enfermedad son posibilidades cotidianas y permanentes-, nos hace protagonistas de acontecimientos sobre los cuales no tenemos conciencia, y sin embargo, ello no implica que no existan. ¿Qué acontecimiento es ese que la violencia nos hace jugar en un escenario que ignoramos pero que representamos ineludiblemente? En otras palabras, cuál es el sentido de la violencia, cuál es el significado de la denegación colectiva de éste evento central en la cultura y en los individuos. Si la violencia tiene algún sentido, ¿de quién depende? ¿De la cultura o de los individuos que la ejecutan? *Cuáles son los medios de expresión simbólica de esta violencia que apenas si se percibe.*

La cuestión de base es, saber si los símbolos tienen la cualidad de ser objetos manipulables al arbitrio y discrecionalidad de quien los usa o los símbolos se instalan en una dimensión donde los que los ejercen son simples comparsas de una trama que en lo inmediato ignoran. ¿Los símbolos pueden ser equiparables al sistema del libre mercado donde lo que determina su adquisición es la capacidad de compra? ¿Los símbolos son realmente mercancías? La capacidad del ejercicio simbólico de los procesos culturales requiere una acotación al respecto. Parece que todo depende de cómo se definan los elementos que permitan una teoría de lo simbólico en el campo de la cultura y una discusión con respecto a lo que atañe a la competencia psíquica de los procesos de simbolización. El símbolo parece ser de cualquier forma, el punto de articulación de dos lecturas hasta ahora antagónicas, la antropológica y la psicologista.

¿SIMBOLOS CULTURALES Y/O PSÍQUICOS?

Antropología psicológica de orientación psicoanalítica parece ser una no muy agraciada conjunción o intersección de disciplinas, pues ni el purismo antropológico queda conforme ni la lectura psicoanalítica se complace. Pero más allá de este malentendido de entre cruces fallidos, antropología y psicoanálisis parecen compartir un objeto, un campo y un punto de vista que los hace coincidir en un apasionante diálogo.

El problema del símbolo y los procesos de simbolización constituyen ese núcleo donde convergen y se bifurcan las miradas de las dos disciplinas:

a) el psicoanálisis mira la universalidad de lo singular en los símbolos que la hacen factible.

b) la antropología señala la variabilidad cultural en la pluralidad de las organizaciones humanas y destaca la importancia de los procesos simbólicos que hacen posible esta variabilidad.

Se trata de una divergencia entre disciplinas sobre las cuales se ejerce -en algunos casos- una presión por hacerlas coincidir apresuradamente, tanto en la teoría como en el método.²⁸ El resultado es demasiado pobre al hacer fungir a una de ellas como auxiliar de la otra alternativamente según convenga el caso, situación que a nadie complace, ni a antropólogos ni a psicoanalistas.²⁹

En lugar de forzar matrimonios imposibles deberíamos centrar el problema no en las coincidencias, sino en los centros de disputa y divergencia. Propongo que ese lugar común sea el problema del *símbolo*. Antropología y psicoanálisis divergen en éste factor que les es común a ambas disciplinas. El problema no es el objeto sino la manera de hacer uso del mismo, es decir, la postura epistemológica que orienta a cada disciplina. Y en este sentido, la divergencia está en la mirada disciplinar, no en la naturaleza del objeto observado.

Propongo una aproximación: individuar el problema del *símbolo* en el acontecimiento y el proceso que hemos señalado al principio: la violencia. Y tratemos de organizar la discusión que el problema del *símbolo* formula en la manera de conceptualizar los eventos de la realidad social.

Tenemos de esta forma dos elementos comunes a ambas disciplinas; la violencia como acto cultural y psicológico y la simbolización del acto de la violencia como efecto de la cualidad del símbolo.

Desde esta perspectiva, el sujeto de la disputa es el *símbolo*. ¿Qué justifica arrogarse el monopolio de propiedad sobre éste fenómeno? El problema no es el título de propiedad que cada disciplina reclama para sí, sino por el contrario, cómo opera el *símbolo* en el campo de competencia de cada área de trabajo. Esta diferenciación no justifica que el *símbolo* se fraccione en infinitesimales adjetivos: público o privado, personal o psicogenético, íntimo o colectivo.³⁰ Seguir esta tendencia equivale a operar con una lógica de *suplencia*; de una parte, con el *símbolo* se pretende hallar un

²⁸ Paul, A.R., "Psychoanalytic Anthropology", p.189.

²⁹ Erwing, K. "Is psychoanalysis relevant for anthropology?", p.251.

³⁰ Leach, E. "Símbolos, experiencias y rituales" en *Alteridades*, pp 90-107

añadido subjetivo a los hechos sociales duros o por el contrario, brindar un soporte empírico a los fenómenos abstractos de la significación.³¹

La disputa que el problema del *símbolo* suscita, proporciona la variante sobre la cual antropología y psicoanálisis operan en un mismo campo en dos dimensiones diferentes sin que una sea obstáculo de la otra. Esto es al menos lo que nos proponemos mostrar a propósito de la violencia como acto y su proceso de simbolización. En este sentido, el problema no es si el símbolo es de naturaleza cultura o psíquica ni quien tiene la preeminencia de su lectura, sino cómo acontece en cada nivel de intervención la ejecución de lo simbólico.

EL SÍMBOLO DE LA VIOLENCIA O LA VIOLENCIA DEL SÍMBOLO.

Conforme las sociedades crecen y se urbanizan, parecen disminuir sus sistemas de defensa. El sentido de la "seguridad y la salud" (ahora no la calificamos de pública o social) aluden a un fenómeno que no compete a la exclusividad arbitraria de referentes singulares, sean estos culturales o psicológicos. La seguridad y la salud organizan una transversalidad³² que no distingue propiedades públicas o privadas. Son elementos de significado social: dividirlos en íntimos o privados, de un individuo o públicos y compartidos culturalmente es un error de procedimiento.³³ Seguridad y salud son *simbolizaciones*, representaciones organizadas que de no serlo, funcionarían en el vacío y en el absurdo, es decir, no tendrían sentido; como tales simbolizaciones, existen porque refieren al acto simbólico, es decir, tienen sentido porque son "colectivos". El símbolo no es una cualidad filogenética a la manera de un dispositivo cognitivo,³⁴ sino un acto de relación y construcción de la alteridad. El símbolo existe en el acto mismo de la relación y el establecimiento del vínculo. Antes, es cualquier otra cosa menos un símbolo. Esta es según creo, la aportación principal de Freud.³⁵ Lo que acontece en el orden de las relaciones humanas, es irreductible a la expresión instrumental de la conducta, pero además, el acto no se limita al sentido estructural de la cultura. Si fuera así, sería suficiente recurrir a la biología y a la cultura para dar cuenta de lo que los procesos humanos manifiestan. Pero es aquí donde Freud introdujo la duda, no porque otros no la hubieran intuido, sino porque la idea de lo inconsciente

³¹ Op. Cit. p.24.

³² Guattari, F., La intervención institucional, p. 97

³³ Moscovici, S., Op. Cit. P. 14

³⁴ Sperber, D., El simbolismo general, p. 17

³⁵ Freud. S., Cinco conferencias, Vol. XI.

no se la había pensado en un orden distinto con su propia lógica en una dimensión que articula un lenguaje particular.

Así, si la violencia es básicamente un acontecimiento, es al mismo tiempo la evidencia de un símbolo, es decir un vínculo intersubjetivo que da cuenta de relaciones múltiples entre el pasado y el presente. El símbolo opera como ese conducto de intercambio entre lo acontecido, lo rememorado y lo deseado. El símbolo actualiza todo lo que ha dejado de ser en el presente. Actualiza la carga emotiva de la historia individual y social. Construye en la alteridad, el sentido del vínculo que se establece, dice algo de la relación que está en juego. Si de violencia hablamos aquí, es en todo caso, siempre, de procesos de violencia colectiva.

Hablar de violencia colectiva es una redundancia, pues el acto es de suyo un evento simbólico y la cualidad de éste es su sentido colectivo: la violencia colectiva es un acto simbólico.³⁶

En cuanto a actos simbólicos, la disputa entre antropología y psicoanálisis opera sobre un malentendido: *creer que el símbolo tiene corporeidad externa o interna y que se sustantiva en el individuo o en la cultura*. De aquí las oposiciones encontradas que pretenden reduccionismos psicologizantes y sobredeterminaciones culturales. No se trata sin embargo, de una interpretación psicoanalítica del simbolismo cultural, como tampoco de una determinación psíquica de una supuesta unidad psíquica universal.³⁷ Esta equivaldría a una auténtica violencia del símbolo al pretenderlo independiente a la relación que lo construye y lo instituye en un proceso particular de circulación organizada.

La disputa psicoanalítica y antropológica no se sitúa en estos planos, sino en un rango cualitativamente diferente. Como bien observa Obeyesekere, el símbolo no opera en el plano de lo racional propio del pensamiento occidental.³⁸ Reducirlo a esta dimensión equivale a despojar al símbolo de su cualidad intrínseca: *ser el vínculo intersubjetivo en cuya ambigüedad se juega el desdoblamiento de los sentidos*. En palabras de Ricoeur, es ese elemento que remite a un doble y múltiple sentido que requiere siempre la intervención del intérprete. Este intérprete es el sujeto de los procesos de simbolización, actor de la escena que se representa.³⁹ Las escenas representadas corresponden siempre a una historia acontecida o rememorada; registrada o contada es siempre un mito el que las sintetiza. "El mito aparece como un relato (discurso mítico) que pone en escena unos personajes, unos decorados, unos objetos simbólicamente valorizados,

³⁶ El pasaje del acto al símbolo es fundamentalmente un proceso histórico.

³⁷ Op. Cit., p.186.

³⁸ Obeyesekere, G., *Medusa's Hair*, p. 17.

³⁹ Op. Cit. p.15

que se puede segmentar en secuencias o unidades semánticas más pequeñas (los mitemas) y en el que se invierte necesariamente una creencia (contrariamente a lo que sucede con la fábula o el cuento) llamada *pregnancia simbólica*⁴⁰

El símbolo es en todo caso, la expresión de lo inconsciente, lo aludido, lo no dicho, bajo el atuendo del "síntoma" o bajo el disfraz del ritual, sueño y mito remiten al modelo que Freud intuyó y describió: *el conflicto psíquico que opera en el marco de las relaciones sociales universales; las oposiciones básicas de dos géneros: sexuales y generacionales*. Lévi-Strauss coincide en este punto desde un plano completamente diferente: La prohibición del incesto que organiza las estructuras del parentesco es también, el acto simbólico que evidencia las formas como la cultura opera la regulación de estos vínculos universales e ineludibles. El complejo de Edipo no es una propiedad exclusiva de una instancia intrapsíquica o intersíquica; es un acto y una estructura identificable en el símbolo de los sueños o de los mitos; la prohibición del incesto. Como acto simbólico, el mito o el sueño requiere siempre la acción del interprete, la relación de los protagonistas, el discurso y la palabra del interprete y los actores, así como el desarrollo de la trama del discurso mismo.

La violencia colectiva opera en esta trama que urde la organización comunitaria de la cultura y la estructuración psíquica de los sujetos: *integración y diferenciación* requieren de una facultad que en el hombre siempre está por desarrollarse; la de simbolizar. Paradójicamente, la violencia simbólica ocurre para contener la violencia de hecho. El símbolo sustituyó al acto, como el presente al pasado. Sobre ésta compleja operación queremos ejemplificar un caso de violencia colectiva: **la cura de los farmacodependientes por un ritual sacrificial**.

LA INSTITUCIÓN DEL SACRIFICIO Y LOS PROCESOS DE CURA

Como hemos observado anteriormente, Girard propone una hipótesis avetzada: que la cohesión de la comunidad depende de cómo se elabore y resuelva el conflicto de base de toda cultura, es decir de cómo la violencia se regula por la institución de la violencia: *el ritual del sacrificio*. Propone identificar en el análisis de textos literarios e históricos esta trama de un acto humano por excelencia. "la hipótesis que proponemos...la sociedad intenta desviar hacia una víctima

⁴⁰ Durand, G., De la mitocrítica al mitoanálisis, p. 36.

relativamente indiferente, una víctima `sacrificable`, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretenda proteger a cualquier precio".⁴¹ La violencia sobre *uno* congrega y promueve la cohesión de la mayoría, organiza y favorece la continuidad y permanencia de la comunidad.

De acuerdo a esta proposición de Girard, se reconoce en análisis antropológicos⁴² la función y el sentido de la institución del sacrificio la cual es

una auténtica operación de *transfert* colectivo que se efectúa a expensas de la víctima y que actúa sobre tensiones internas, los rencores, las rivalidades y todas las veleidades recíprocas de agresión en el seno de la comunidad... aquí el sacrificio tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea al nivel de toda la colectividad. La víctima... sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial.⁴³

De igual forma, Escohotado en su análisis sobre la historia de las drogas, identifica el sentido ritual y simbólico que el empleo de sustancias psicoactivas tienen en todas las culturas, y en donde el poder de las drogas no está únicamente en su composición química, sino en su cualidad significativa como símbolo; "quizá no habría sido preciso entrar en detalles de no ser por algo que cuesta considerar una casualidad arbitraria: la víctima del sacrificio expiatorio se llama en griego *pharmakós*, y el vehículo de los éxtasis chamánicos -...- era un *phármakon* u otro".⁴⁴ De la misma forma, observa que *pharmakoi* (plural de *pharmakós*) se llamaban aquellos humanos que las ciudades sostenían para inmolar en sacrificio cuando eran afligidas por alguna calamidad, como 'esponjas con las cuales se limpia la mesa'.⁴⁵

Casi treinta siglos después, como si la historia describiera una órbita con periódicos retornos, algunas drogas y sus usuarios se convertirán en nuevos *pharmakoi* para ritos de descontaminación colectiva, que profesan una fe en la cura transferencial comparable a la profesada por aquellos

⁴¹ Girard, R., La violencia y lo sagrado, p.12. Esta hipótesis la desarrolla extensamente en otras dos obras; El chivo expiatorio y La ruta antigua de los hombres perversos.

⁴² Turner, V, The drums of affliction.

⁴³ Girard, Op. Cit, p. 15.

⁴⁴ Escohotado, A. La historia de las drogas, T. 1, p.43.

⁴⁵ Ibidem. P. 44.

antiguos pueblos del Adriático, cuando despeñaban cada año a un joven con la piadosa oración 'seas tú nuestras heces'.⁴⁶

La prohibición y persecución de las drogas y los drogadictos es muy reciente en la historia; coincide con la secularización de las prácticas culturales y la organización urbana de la vida social. Sólo a fines del siglo XIX y hasta nuestros días, drogas y drogadictos adquieren la calidad de elementos contaminados y contaminantes, representantes modernos de la impureza de la cual derivan problemas de inseguridad y enfermedad. Criminalizar adictos⁴⁷ y convertir a las drogas en símbolos satánicos,⁴⁸ obedece a un proceso que encubre bajo el atuendo de una institución moderna un viejo ritual colectivo: el sacrificio. La institución psiquiátrica actúa como un derivado de la institución general del sacrificio.⁴⁹

Curar a los adictos en la actualidad es un encargo cuyo fin es la persecución y el castigo; un proceso que inicia con la individualización del mal en las drogas, sobre las cuales se monta una carga emotiva mágico religiosa: *son el mal encarnado*. Por una suerte de asociación y proximidad, los consumidores de drogas se vuelven portadores del mal y potenciales elementos contaminantes. El adicto ocupa el lugar del expósito, signo cuyo estigma han portado todos los proscritos a lo largo de la historia: las brujas, los locos, los herejes y ahora los drogadictos.⁵⁰

La cura de los adictos organiza un ritual no reconocido como tal; cualquiera sea la técnica de sanación empleada, desde la sofisticación de las psicoterapias hasta los modernos campos de concentración, como son los anexos o granjas, el objetivo es la de hacer pasar a los contaminados por un ritual de pasaje de descontaminación; *rehabilitar al adicto es "rescatarlo" y "salvarlo" de las garras de la drogadicción*.

Nuestra tesis es que, por un elemental mecanismo de proyección identificatoria⁵¹, la sociedad o la comunidad realiza un proceso de purificación colectiva. La comunidad se limpia por la identificación del mal en una víctima propiciatoria: la cura de los adictos se representa como

⁴⁶ Ibidem. P. 46-47

⁴⁷ Jervis. G., La ideología de la droga, p. 43

⁴⁸ Szasz, T. Nuestro derecho a las drogas, p. 74

⁴⁹ Castel, R. La sociedad psiquiátrica avanzada, p. 225

⁵⁰ Desarrollamos esta hipótesis en la investigación "La institución Farmacodependencia: el proceso terapéutico de los adictos (Del mito de la enfermedad al cuento de la rehabilitación)". Tesis de maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones en la UAM-X

⁵¹ Milanese, E., Modelo psicosocial de prevención y tratamiento de la farmacodependencia: HIJ-UE, p. 13.

"encierro" y escarmiento de los acusados.⁵² Resulta significativo constatar que la drogadicción provoque una suerte de fantasmas inimaginables: se le imputan violencias, delitos, asesinatos, robos, riesgos, amenazas, miedo, temor, etc., emociones colectivas que nada tienen que ver con fobias de tipo particular. De la misma forma, es sorprendente la manera como el desprecio y la repugnancia se disfraza de múltiples formas; destaca, la manera cómo las instituciones sociales reaccionan ante los drogadictos: desprecio, punición, castigo, rechazo, todo organizado para someter las imprudencias de un cuerpo que ha perdido las riendas de la conciencia.

¿Qué lugar ocupa en este proceso de venganza organizada y admitida la violencia colectiva subsumida en un proceso ritual?

La ejecución pública del chivo expiatorio, que nos recuerda el ritual "primitivo", *ocurre en el plano imaginario por intermediación de las modernas instituciones sociales*; en especial en el contubernio que establecen la jurisprudencia y la medicina; ambas, proyecciones imaginarias del encargo sobre el cuidado y control de la seguridad y la salud.

Bajo el signo de la "ley", cualquiera sea las formas que ocupe (normatividad jurídica o reglamentación médica), la institución de la violencia aparece ligada al control de la conciencia y los cuerpos. Una violencia "preventiva" que suple la originaria función "curativa" del efecto catártico del ritual primitivo. Parecen escasos los eventos donde todavía se ejecuta de muerte al designado como víctima propiciatoria, pero en el fondo, muchos acontecimientos de agresión se representan en un escenario donde la trama es un acto de violencia colectiva, un *símbolo de purificación comunitaria*: saciar la violencia interna de la comunidad por la reglamentación instituida del ritual sacrificial que hace de la violencia como azar, una violencia organizada en lo sagrado: purificar, reunir, cohesionar, salvar a la comunidad. El sacrificio ocurre bajo el rubro de un acto legislativo de juzgar y hacer de la vida del juzgado una definición absoluta: enfermo o delincuente. Este encierro nominal en la palabra que estigmatiza, tiene una repercusión contundente, no es la cárcel que encierra cuerpos, sino la prisión de la palabra que acompaña a todas partes.

El lugar que ocupa la violencia colectiva es el mismo plano donde actúa la fractura estructural de las sociedades modernas; en **lo imaginario** y bajo el rubro de **lo simbólico**. En otras palabras, en la dimensión de eso que alude a lo inconsciente: *Actuar con la plena conciencia de razones*

⁵² El análisis de la demanda en Hogar Integral de Juventud, Comunidad terapéutica para Farmacodependientes, la petición principal es la "internar" y el motivo central es "escarmentar" a los adictos.

aparentes, ignorando el sentido de las cosas que representamos. Cuando Freud descubre que los síntomas histéricos no se explican por la fisiología del organismo ni por las razones o motivos que los pacientes argumentan, descubre no una simple técnica de investigación, sino una instancia de análisis sorprendente, irreductible al organismo biológico pero también al organismo cultural: la dimensión de lo psíquico no puede ser más, a partir de ese momento, materia del esoterismo.

El símbolo de la violencia colectiva, en el caso que ejemplificamos del sacrificio ritual de los adictos, actúa como principio o regulador estructural. El símbolo no es personal, psicogenético o público; el símbolo actúa como vínculo estructural de las relaciones fundamentales: *los lazos entre los sexos y las generaciones.* Relaciones básicamente conflictivas y, en todo caso, violentas. Violencia que a lo largo de la historia ha encontrado diferentes modalidades de regulación. La institución del sacrificio es solamente una de ellas.

El problema de esta interpretación estriba en demostrar la pertinencia de un mecanismo en cuya operación simbólica, psique y cultura actúan conjuntamente: la identificación proyectiva y el proceso de *transfer* colectivo que hace posible la purificación comunitaria por la individuación sacrificial de un proscrito; no es un proceso intramental o macrocultural, alude simplemente a una forma de producción de sentido en el que mitos y ritos ocupan un lugar predominante.

DE LA PSIQUE CULTURAL A LA ENTOGRAFÍA DE LA PSIQUE.

Implícitamente, todos los análisis culturales de las organizaciones humanas reconocen una instancia peculiar a la que llaman "mente" o psique. Los contenidos que organizan la forma de la mente se dan por descontado; todo depende de lo que la cultura haga posible. La psique cultural depende de las organizaciones humanas: cada etnia, pueblo, civilización, cultura o formación social tiene su propia mente o psique. Representada como conciencia social, representación colectiva, alma de los pueblos, imaginario colectivo, ideología social, inconsciente colectivo, etc., en todos los casos la proyección es una instancia externa que da cuenta de lo macrosocial, lo público o lo colectivo. Esta psique cultural representa una mentalidad pública que por naturaleza de composición es diferente de la mentalidad individual. Esta lectura epistemológica es la que orienta interpretaciones como las de Leach, quien erróneamente piensa que los símbolos

públicos y privados son diferentes.⁵³ La polémica con Obeyesekere, quien argumenta que los símbolos psicológicos pueden ser de dos tipos, símbolos personales y psicogenéticos,⁵⁴ se organiza en el mismo plano. Aún cuando Obeyesekere trata de articular la importancia de la experiencia individual en la ejecución de la cultura, la discusión opera en el mismo plano epistemológico. No podríamos decir que existe un error en la propuesta de ambos, son plausibles en el plano epistemológico que argumentan. Consideramos erróneo el planteamiento de las propuestas: *no es el símbolo el que debiera desmenuzarse en la cantidad infinitesimal de adjetivos que pueda adquirir y tomar forma lo que importa, su cualidad ambivalente lo permitiría, sino por el contrario, son las disciplinas como ópticas especializadas, las que se han fragmentado como si correspondieran a realidades diferentes y la especialización ha llevado a considerar procesos que son singulares como si fueran diferentes y plurales.* A fin de cuentas, Obeyesekere cae en la misma crítica que observa a Leach, considerar el estudio del *símbolo* en el plano del pensamiento "racional" de occidente.

Se olvida de pronto que esta es la principal aportación de Freud en el campo de la cultura, al poner en evidencia que el pensamiento social en general no es subsidiario del pensamiento occidental derivado de la Ilustración y que este es un pasaje histórico con una forma determinada y contenidos contingentes. Hacer depender de este pensamiento histórico de occidente la unidad psíquica de la humanidad, como han tratado de hacerlo algunos antropólogos y otros tantos psicoanalistas, es apuñalar al maestro vienés. Pero entonces, ¿qué legado es el que Freud nos deja? De entrada, una propuesta epistemológica que Ricoeur nos invita a explorar a propósito de la cultura, su interpretación a través del problema que el *símbolo* nos plantea. De aquí nuestra idea de cómo hacer una *etnografía de la psique*.

La etnografía es fundamentalmente, no el registro meticuloso de la vida de otros pueblos, es la mirada del observador que no puede pasar por alto que la realidad no es lo que se observa, sino el encuentro con otras miradas que no coinciden con las propias. En otras palabras, la *etnografía es la construcción social de la alteridad*, situación que Freud contrastó con la idea de la contratanferencia, es decir, la implicación emotiva del observador sobre aquello que observa. Pensar que **el antropólogo inserto en el campo** es la condición para conocer la realidad, es una ilusión demasiado ingenua.

El problema es siempre, el punto de referencia desde el que se realiza la observación; ¿cuáles la sociedad que pretendemos ver y cuál la mentalidad que organiza la interpretación? Seguramente, Freud nos diría que ambas, sociedad y mentalidad, son instancias que ignoramos por igual y la

⁵³ Leach, E., Op. Cit. P. 95

⁵⁴ Obeyesekere, G., Op. Cit., p. 17.

tarea es siempre descubrir de qué se trata una y la otra. Es en esta búsqueda incesante donde los sentidos se desplazan tejiendo de palabra en palabra, el discurso de la historia. Si el principio de la historia comienza con el registro de la escritura, el principio del pensamiento inicia con el registro de la palabra.

Es en el registro de este lenguaje donde Freud insiste en señalar la pertinencia de una lógica distinta al pensamiento contingente, la racionalidad arbitraria de una época o de una sociedad específica. Es a través de la interpretación de los sueños que nos proporciona un modelo para el ejercicio del intérprete y la acción de las tramas que se juegan por **intermediación de las instituciones sociales**. Es esta una tarea por realizarse, la interpretación de las instituciones íntimas que actuamos en toda sociedad, la que llevamos dentro, en la que nos desarrollamos, en las sociedades del pasado, las que consideramos ajenas, distantes o primitivas. El principio de base es el mismo, ignoramos la razón de lo que les acontece y nos acontece y son estas las razones de nuestra búsqueda: Las múltiples sociedades virtuales que nos atraviesan, que nos habitan y las que habitamos no como territorios geográficos sino como espacios simbólicos.

Consideramos que es el *símbolo* el punto de referencia y de disputa de antropólogos y psicoanalistas. Y que de ninguna manera tienen que coincidir o disentir, pues la "episteme" de la cual parten ambas disciplinas corresponde a unidades de observación diferentes. La aportación psicoanalítica es procurar una lectura de un lenguaje que bajo el rubro de lo inconsciente nos habla de una dimensión diferente. **Condensación y desplazamiento** constituyen la sintaxis de este lenguaje que nos habla de aquello que se desconoce. Hacer la etnografía de este plano de lo desconocido a través de los procesos de simbolización sería una forma de conocer también aquello de lo que la cultura se ocupa o aquello de lo que la psicología se pre-ocupa.

Este método quizá nos permitiría conocer procesos sociales en los cuales estamos insertos y de los cuales ignoramos mucho. Es como rastrear las múltiples sociedades etnográficas que perviven en nuestras propias sociedades, identificar los rituales cotidianos que nos organizan tiempo y espacio y narrar los discursos de nuestros propios mitos sobre la ciencia, el poder y la ignorancia de los "otros" que son siempre, el extraño, es decir, siempre el "otro".

Lo que nos planteamos en este pequeño ensayo a propósito de la aportación psicoanalítica, es que siempre es posible realizar la "antropología de sí mismo", ya sea como sociedad que mira otras sociedades o como observador que construye lo observado. Y que como la institución del sacrificio, el sentido de la violencia es un acto simbólico que ignoramos y el cual requiere la intervención de un intérprete, quién ejecute esta acción de interpretación poco importa a los procesos de la simbolización de las organizaciones humanas. Simbolizar mediante un proceso de

diferenciación e integración es siempre, en el plano de las relaciones sociales, una forma de definición del otro que actúa no como objeto sino como interlocutor, alguien con quien se establece el diálogo, se instituyen las respuestas y se perpetúan las preguntas. Es decir, circulan los símbolos en un vínculo de intercambio mediado por un escenario y una historia, un guion o una trama.

LA PSICOLOGÍA SOCIAL DE LAS INSTITUCIONES: LAS INSTITUCIONES DE CIRCULACIÓN SIMBÓLICA

La idea sobre una *etnografía de la psique* resulta de un recorrido obligado por disciplinas colindantes con la psicología social; antropología, lingüística y psicoanálisis. El punto de convergencia en la vaga noción de **Institución Social**, se establece en la problematización del *orden simbólico* que sirve de base a la organización de las relaciones entre los hombres; es decir, cualquier forma social instituida: grupo, agencia o establecimiento, comunidad, sociedad o sociedades.

Por *etnografía de la psique* se entiende no una categoría de análisis intramental de un sujeto, sino el despliegue de significaciones que una Institución Social produce en sus agentes representantes, sean estos individuos, grupos comunidades o sociedades. La unidad operativa que la define no es la unidad formal de referencia, sino el contenido narrativo de las producciones de estos referentes: los individuos, los grupos, las comunidades y las sociedades. Si la psicología social se ocupa de las relaciones conflictivas entre los hombres, una forma de este estudio es a través de la manera como *los otros son definidos*, la forma como el "alter" interviene como mediación, es decir, cómo la institución actúa en calidad de orden simbólico.

Aludimos a una narración y a un despliegue del orden simbólico como unidad de análisis de la Institución Social. La acción de contar y relatar sintetiza los procesos de simbolización que intervienen en la institución como proceso básico: integrar y diferenciar unidades constitutivas como *identidades grupales*. El grupo en este caso es una simple representación donde ha operado un proceso de demarcación territorial, una suerte de dar forma con la palabra a los hechos que existen porque son organizados en unidades enunciativas. El acto de relatar y narrar es una forma

de decir algo de sí mismo, un proceso de construir al otro y al agente de los enunciados, en otros términos, el personaje del habla que sirve de instancia a la institución que lo requiere.

Desde siempre, la psicología social se ha ocupado de este proceso de integración y diferenciación que la simbolización implica, sin que pueda reconocerlo plenamente. No importa de qué **psicología social se trate**, todas las escuelas y corrientes se han orientado por el sentido relacional de los términos que ponen en juego. Cabría preguntarse ahora, si las preguntas que dieron origen a la disciplina, se sustentan como argumento plausible y pertinente de la misma forma en que fueron planteadas a fines del siglo XIX y principios del XX. En ese momento, la necesidad de las ciencias sociales requería una diferenciación y especialización de los objetos y los métodos de trabajo, pero ahora, resulta cada vez más difícil sostener el análisis especializado en una sola de las disciplinas sociales.

Reconocido o no, la psicología social se ha ocupado de las instancias mediadoras de las relaciones entre los hombres, y el problema central de estas relaciones ha sido las relaciones *conflictivas*. En todo caso, una problematización en el campo de las relaciones de poder, una psicología política a fin de cuentas.⁵⁵ La manera como se han construido las diferentes psicologías sociales es otra cosa distinta, pero de lo que se ocupan, nombrado de diferente forma, es lo mismo: *el orden simbólico y los procesos de simbolización*.

Este proceso del análisis simbólico ha ocurrido de diferentes formas en la psicología social, aún en aquellas tendencias más radicales que renegaron en su momento de los fenómenos subjetivos, es decir de todo aquello que escapaba a la clasificación empírica de las cosas. Proponemos que este proceso se explica por el carácter incipiente de todas las disciplinas sociales, apresuradas en demarcar la distancia con los otros.

CALEIDOSCOPIO DE PSICOLOGÍAS SOBRE LA INSTITUCIÓN

Cuando afirmamos que la psicología social siempre se ha ocupado de los procesos de simbolización y que todas las psicologías lo han hecho, no afirmamos ingenuamente que todas son la misma cosa. Únicamente decimos que la disciplina llamada psicología social se ocupa de

⁵⁵ Moscovici, S., "Los temas de una psicología política" en Los referentes ocultos de la psicología política, p.

procesos relacionados con una problemática que es común a los interrogantes del pensamiento social del siglo XIX y XX, y que esta preocupación se multiplicó por caminos diferentes, pero que en esencia *se habla de los mismos fenómenos: las relaciones entre los hombres, el poder y las modalidades mediadoras de estos procesos.*

Sugiero una forma de mirar esta propuesta de la convergencia disciplinar que organiza la diversidad de lecturas. Como se ha afirmado antes, el problema no está en los campos y los objetos que se definen en su interior, sino en las diferentes formas de construirlos. Las diferentes psicologías sociales incurren en el mismo mecanismo, *clasifican nombrando la realidad conforme un modelo, difieren en el modelo utilizado para la clasificación.* En este sentido, los sistemas teóricos no son tomados como lo que son en su origen, *simples modelos de la realidad, principios a partir de los cuales iniciar la reflexión, no puntos de llegada a confirmar a toda costa.*

Un sistema teórico es antes que nada una *metáfora de alguna clasificación previa: la analogía de una analogía.* Este principio opera en todo acto de clasificación primaria; las cosas son "**como si**", aludiendo con algo presente e inmediato, lo que se pierde en el pasado o en la distancia. Las diferentes psicologías sociales, sin proponérselo, han operado con la lógica de las analogías y han construido metáforas a las que han querido erigir como la realidad. Estas construcciones metafóricas, en cuyo interior pueden estar sistemas teóricos en apariencia opuestos, son las siguientes: **la topográfica, la algebraica, la lingüística y la temporal.** Es decir, se inscribe en el mismo problema epistemológico que todas las disciplinas sociales.

Este caleidoscopio de psicologías sociales son diferentes formas de construcción del "otro" que se investigan. ¿Hasta dónde conviene continuar con la herencia de esta fragmentación y con el cual se trabaja, y en consecuencia, modalidades diferentes de definir los procesos creer que sólo puede haber una psicología social con exclusión de las otras disciplinas sociales?

La lectura **topográfica** en psicología consistió en dar *lugar a los hechos del espíritu que pretendían deslindarse de la filosofía.* Esta suerte de construcción geográfica del alma establece un lugar, un territorio, un "espacio" necesario para la identificación de los procesos psicológicos. El criterio de cientificidad por vía de los métodos experimentales introduce un acotamiento importante, dar base empírica a las entidades abstractas. El mérito de esta perspectiva consiste en ubicar en el espacio los elementos de la reflexión psicológica. Muy cercana a esta mirada espacial, ocurre una segunda perspectiva, la lectura **algebraica**, que procura matematizar los lugares y las relaciones entre los lugares. La tarea fue operacionalizar asignando "número" a las cosas. Sobre esta suposición la manipulación de las variables en juego deseaba predecir y controlar el mundo como una ecuación de segundo grado. La organización matemática de la psicología contribuye

enormemente al desarrollo técnico de la disciplina, hasta pretender que lo psicológico es sólo técnica. Es en este campo donde se ha producido la mayor cantidad de investigaciones psicológicas. La capacidad productiva de esta perspectiva despierta una necesaria sospecha del método numérico sobre los procesos humanos, al reducirlos a símbolos matemáticos. El cuestionamiento central estriba en que los hechos de la psicología, antes de ser asignados como números, han sido clasificados ya como "palabra". De tal suerte que lo que se clasifica como número no es la cosa en sí, sino la palabra que representa a la cosa. En esto consiste la emergencia de una lectura **lingüística** que da prioridad a la palabra y complejiza el análisis de los procesos psicológicos. Este cambio es una transformación profunda en psicología, pues se pasa de una mirada lineal y de una asociación simple de elementos, a una estructura compleja donde la "palabra" es solo el equivalente de una estructura de relaciones y combinaciones múltiples. Cercana a esta propuesta, la mirada **temporal** introduce la categoría del "tiempo" como elemento central de los procesos psicológicos en los cuales la "palabra" cobra sentido como texto, es decir, como secuencia de un sentido organizado. El tiempo incorpora una dimensión histórica, cultural y narrativa de los acontecimientos donde la psicología difícilmente no podrá ser siempre y en todos los casos, psicología social.⁵⁶

Esta clasificación no es una cronología del desarrollo histórico de la psicología social sino el contexto donde las disciplinas sociales demarcaron su territorio y sus campos obedeciendo más a la fragmentación que a la integración, situación que ahora parece la contraria. Los diferentes momentos no se han producido sucesivamente, en diferentes etapas se han superpuesto alternativamente. Queremos destacar con ello únicamente, que el desarrollo de las disciplinas sociales han ido incorporando y construyendo dimensiones de análisis que ahora difícilmente pueden ser soslayadas. Estos elementos son: **el espacio, el número, la palabra y el tiempo**. El objeto, el campo y la especificidad de los procesos psicosociales, culturales e históricos comprenden estas categorías que organizan dimensiones de estructura, profundidad, extensión y durabilidad. Estos son los elementos y las condiciones sobre las cuales la psicología, la antropología y el psicoanálisis pueden abordar como propio el análisis de los *procesos culturales* en el campo de las **instituciones sociales como instituciones de circulación simbólica**.

⁵⁶ Esta clasificación arbitraria de la psicología social, como todas las clasificaciones, es una propuesta que trabajo en otro momento y lugar. Por lo que aquí respecta, resulta útil para destacar las diferencias cualitativas de las psicologías donde pretendemos ubicar los elementos de nuestra reflexión sobre el análisis de las Instituciones.

LA INSTITUCIÓN COMO NARRACIÓN Y DRAMA SOCIAL

Que la psicología sea siempre y en todos los casos una psicología social, es una cuestión central que ha servido en muchos casos para vanagloriar la propuesta de Freud en su célebre libro "Psicología de masas y análisis del yo" que se piensa es la punta de lanza de la psicología social. Fernando González acota críticamente una generalización excesiva de la propuesta freudiana al preguntarse si "¿Es posible una psicología social psicoanalítica?"

En lugar de cantar loas a esta cita habría que preguntarse qué entiende Freud por psicología social, pues no basta señalar que la oposición no se juega entre lo individual y lo social, pues postular un "social" psicoanalítico frente a un social de la historia, introduce la cuestión de su posible relación, articulación, encabalgamiento y diferencia. Ya en el primer capítulo indicábamos el deslizamiento al que lleva la utilización del concepto de "identificación en la situación", el punto está en saber si esta identificación puede ser asimilada íntegramente por una psicología social psicoanalítica o no"⁵⁷

El problema de la *identificación* resulta ser el mecanismo a partir del cual se explica la relación entre *lo uno y la mayoría*. La habitual interpretación psicoanalítica de suponer que las grupalidades se arman por el efecto cohesivo del líder como depositario de la representación del Ideal del Yo de la mayoría en un objeto común, supone un sistema de relaciones previas que dicen de la existencia de posiciones y lugares, no sólo sociales o libidinales como las diferencia F. González, sino de *clasificación y valoración*. El problema de la identificación con el líder no es el de la constitución de la grupalidad, sino qué grupalidades anteceden a la grupalidad que el modelo del líder organiza: de qué metáfora se habla cuando se alude a la "horda primitiva". Necesariamente será siempre, una organización social, como la antropología ha demostrado, interrogándose sobre el sentido "primitivo" que se le ha adjudicado a las sociedades no occidentales. "Esta *posición libidinal*" es un lugar de confluencia de la instancia de referencia simbólica y de las transferencias cruzadas del líder y la masa"⁵⁸ Ciertamente, pero cuál es el orden simbólico que permite la clasificación entre lo que llamamos *lo uno y la mayoría*. El problema de la **Institución Social** no está únicamente en qué y cómo se conforma, sino qué la antecede. Es este pasado de las instituciones lo que se manifiesta en el discurso de sus agentes, en el contenido de sus formas narrativas, en el conjunto de las representaciones sociales relatadas por sus actores.

⁵⁷ González, F.. Ilusión y grupalidad, p. 38

⁵⁸ Idem., 46

El antecedente de las instituciones, su pasado y memoria, alude a una problemática distinta a la que aborda la línea analítica freudiana, pues el problema no se ubica en una escala donde la subjetividad parece ser el punto de referencia para la explicación de los procesos sociales, culturales e históricos. Si F. González acota una primera demarcación, Roberto Manero sugiere un desplazamiento pertinente, la subjetividad también es *historizable* y responde a procesos específicos de *institucionalización*. Esta inversión de la mirada coloca a la subjetividad, que pretende explicar lo histórico y social por la subjetividad del modelo freudiano, en el orden donde ella misma es comprensible.

La memoria colectiva está soportada siempre por grupos sociales que guardan el recuerdo, los lazos de los medios sociales donde los eventos se produjeron.

Memoria colectiva constituida: historia de otras generaciones. historias oficiales que muestran recortes que de ninguna manera son inocentes. Pero también toda memoria es constituyente. Memoria constituyente porque la memoria colectiva es necesariamente reconstrucción y readaptación de la imagen de hechos antiguos a las creencias y necesidades actuales.⁵⁹

Este necesario recurso al *pasado* en el análisis de las instituciones incorpora, a decir de Manero, un gran movimiento en lo *imaginario*. "Un gran trabajo de imaginación acompaña siempre al proceso de institucionalización. (...) El imaginario grupal se desdobra: imaginario constituyente y constituido en su relación al imaginario social.⁶⁰ De la subjetividad como un sistema de *representaciones pulsionales de un inconsciente freudiano*, pasamos a la noción de *imaginación colectiva*. Este pasaje no es fácil, "si estas representaciones son comunicables y pueden subtender una formación colectiva, es porque fueron mediatizadas por el lenguaje"⁶¹. Esta diferencia entre representación y significación abre paso a una propuesta teórica, constituir a la imaginación colectiva, más allá de los grupos o las instituciones, como el objeto de una psicología social.⁶²

En este caso, las instituciones sociales son siempre, la expresión de su pasado mediado por dispositivos con los cuales no debiera confundírseles como su esencia o su forma específica, los grupos, los establecimientos, las organizaciones o cualquier otro dispositivo técnico. Estas formas históricas son recursos donde la producción de significaciones encuentran lugar para expresarse mediante un *lenguaje*. Y es este lenguaje el que debiera ser materia de análisis de las **instituciones sociales**. La forma presente y actualizada de las precedieron. Este pasado y esta memoria permanente, significaciones y representaciones indisociables, organizan discursos y relatos,

⁵⁹ Manero, R.. Lanovela institucional del socioanálisis, p. 98

⁶⁰ Ídem, p. 99

⁶¹ Ídem, p.101

⁶² ibidem

narraciones de cómo es el mundo y como podría expresarse. Es el decir de los individuos constituidos como sujetos de la historia y personajes de una trama colectiva.

Entre (el contenido) de un símbolo y su origen, entre un símbolo y su transformación, entre un símbolo y su desaparición, se encuentra siempre (el proceso de) la actividad comunicativa: la *historia* de lo que sucede entre los cambios de contenido constituye la comprensión del proceso psicosocial, que implica una génesis, una transformación y una teleología colectivas, y en estos términos, es una reconstrucción de la vida de la intersubjetividad, del mundo de la gente. Si ha de hablarse de trabajo metódico, o metodología, en esto consiste el método de comprensión y narración de la psicología social y colectiva (...) puesto que toda reconstrucción es una interpretación, (...) toda reconstrucción se presenta y es, en suma, una argumentación del presente a través de su pasado y a favor de un tipo de futuro (...) Con esto, el psicólogo social retorna al ámbito de la cultura, a donde nunca dejó de pertenecer⁶³

Lo simbólico es un fenómeno psicosocial, histórico y cultural condensado y materializado en sistemas de signos cuyas imágenes sirven de vehículos de circulación. Pero las rutas de esta circulación simbólica son las **instituciones sociales** cuya cualidad no es su arquitectura geográfica o material, sino el proyecto y el programa que representan: el conjunto de significaciones que despliega el sentido de los procesos de simbolización. **Las instituciones de circulación simbólica constituyen esa otra dimensión donde lo urbano no se reduce al mundo de las ciudades ancladas en un supuesto progreso técnico de las condiciones de vida, sino al conjunto imaginario que hace posible la experiencia de vida con cierto sentido aún en las condiciones de caos y desorganización.** Este ámbito de las instituciones son los lugares de tránsito que habitamos como estaciones que nos permiten viajar y transcurrir de una experiencia a otra, pero también las asignaciones que nos atraviesan indefectiblemente al compartir en un grupo una cultura constituida de memoria histórica, es decir, el conjunto de sociedades que nos preceden.

Las sociedades que nos preceden son puntos de referencia virtuales si es que de alguna manera hay que nombrarlas. Y a ellas pertenecen los *símbolos* cuya permanencia no puede ser efímera ni espontánea, es decir, no tienen calidad de manipulación racional y voluntaria. Este carácter del *símbolo* resulta difícilmente reducible a la calidad de *mercancía consumible* como lo hace García Canclini. Ciertamente, el proceso de consumir bienes simbólicos tiene una cualidad constitutiva de diferenciación entre quien consume y quien no puede hacerlo, pero el problema de la estructuración de las *identidades grupales* es otra cosa muy distinta. Grupalidades efímeras

⁶³ Fernández C, P., Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva en Construcción y crítica de la psicología social, p. 103

pueden ser creadas y deshechas al arbitrio de la mercadotecnia, pero *símbolos dominantes de identidades grupales* corresponden a un largo proceso histórico de diferenciación y a un profundo proceso de integración cultural. Los relatos que la gente narra sobre su propia historia no son cuentos absurdos, sino horizontes construidos a través de una experiencia prolongada. El decir de los actores es una operación metafórica de esta historia. Las narrativas tienen este sentido.

EL RECURSO DE LA ANALOGÍA: METAFORIZAR LA VIDA

Las instituciones tienen historia, pasado, recuerdos y memoria. Son expresión de un movimiento permanente que paradójicamente, regula los cambios y procura estabilidades. Es el continente de tiempo y espacio donde las *identidades grupales* tienen sentido por el orden colectivo donde pueden actuar. La actuación en este sentido, no es un hecho aislado, una conducta, un comportamiento, una acción, sino la constitución de un acontecimiento total, un evento completo: *el transcurso de la trama que se pone en acto y se repite en el discurso que la narra.*

El paso de las representaciones a las significaciones, mediadas por el lenguaje, requieren de un sujeto ejecutante, el soporte del discurso, el portavoz del relato, el sujeto de la narración. La voz de la institución que se expresa por boca de sus constituyentes. Esta disyunción entre representación y significación requiere un pasaje de traducción donde tome acción la palabra. En un establecimiento, este pasaje sólo puede establecerlo **el grupo**. Y es en este lugar de constitución donde las formas discursivas, el decir de los participantes, expresan la voz del hablar instituido, la historia y la memoria de la institución en su conjunto.

En el pasaje de representación a significación, el lazo de su constitución es el **signo** que articula pasado y presente, memoria y actuación: *imagen y valor enunciados*. La imaginación se despliega en esta cualidad enunciable de las cosas y los eventos que acontecen en el mundo. La cualidad del signo es la dualidad de representación y significación, cualidad disponible en la palabra, el texto y el contexto. "El signo es una unión de dos unidades puramente abstractas, en la cual cada una hace referencia a una *sustancia* y que en los actos del habla se manifiesta concretamente y que para la expresión es el habla fonéticamente realizada (los sonidos articulados por el hablante) y para el contenido lo que el signo "significa" (el significado real en la situación del habla)".⁶⁴ Esta relación siempre *analógica* de signo a signo cuya finalidad es transmitir un sentido requiere de un elemento que es constitutivo al conjunto de la institución que lo contiene: *el símbolo*. Este es

⁶⁴ Malmberg, B., Teoría de los signos, p. 49

considerado un signo convencional cuya factura humana deja ver un acuerdo entre quienes los emplean.⁶⁵

El pasado de las instituciones dicen algo de sí mismas y de las sociedades precedentes (instancias virtuales siempre) en el despliegue de significaciones que conforman *el orden simbólico* al que hacen referencia. Ciertas modalidades de producción de significaciones tienen mayor posibilidad de expresión de un pasado o una historia. El sentido poético no es una cualidad estética de la palabra, sino la posibilidad de un manejo extensivo y profundo de los símbolos. "La metáfora introduce una nueva relación de similitud entre el signo y la cosa, una relación más natural y viva".⁶⁶ La *imagen y el valor* que la **representación** es, encuentra en la expresión de la metáfora su cualidad *simbólica*. Representación de algo y de alguien que en la narración encuentra la síntesis de una historia, una trama. "El uso de la metáfora implica la suposición de que algo es cuando no lo es (...) La definición de metáfora a la que ahora llegamos se basa en la de Aristóteles. (son) metáforas potenciales todos los Signos que posean dualidad de significado"⁶⁷ A través de las metáforas la cualidad simbólica de producción de significaciones actualizan en el presente de las instituciones el pasado que les antecede, la historia que las constituye. Formas discursivas y narrativas que tiene por misión el hablar y decir de los grupos y las instituciones, sus relatos constitutivos, y sus **mitos**. "El *mythos* se pone como complemento de un verbo que quiere decir componer. La poética se identifica de este modo, sin otra forma de proceso, con el arte de "componer las tramas", (...) abogaré por la primacía de la actividad creadora de tramas respecto de cualquier clase de estructuras estáticas, de paradigmas acrónicos, de invariantes intemporales".⁶⁸ La coincidencia en esta manera de abordar las cosas y los fenómenos de la realidad social, pretende incorporar la dimensión **temporal** en el análisis de las instituciones y por ende, de los procesos culturales. Como se ve, no es la historiografía lo que proponemos, sino las formas narrativas donde pasado, presente y futuro organizan el discurso y la estructura de una trama.

Las instituciones son procesos en movimiento y en cuanto tales, refieren a acontecimientos en curso. Una forma de abordar este proceso es concebirlas como *dramas sociales* a los que hace referencia V. Turner. En los *dramas sociales* se puede discernir una estructura temporal análoga a las "formas" narrativas, con sus motivos inaugurales, transicionales y terminales. No sólo poseen la forma de los relatos, sino que las acciones que los integran son articuladas, organizadas, seleccionadas y descritas a *posteriori* de tal modo que pueden conformar un relato más o menos unitario y coherente. "La fuerza de los dramas sociales también radica en que en ellos se producen

⁶⁵ Guiraud, P.. La semántica, p. 18-19

⁶⁶ Op. Cit. P. 76

⁶⁷ Murray, T, C., El mito de la metáfora, p. 31

⁶⁸ Ricoeur, P., Tiempo y narración I, p. 82-83

y cristalizan símbolos o tipos simbólicos"⁶⁹. El contenido narrativo de los dramas sociales como temporalidad describe además un proceso de secuencias de cuatro fases: **ruptura, crisis, reajuste y reintegración**. Esta secuencia es un modelo para mirar las metáforas de la vida social narrada y actuada. Las instituciones sociales con su carga de pasado y de memoria hace decir y actuar procesos que le anteceden, historias y tragedias que hablan de la vida diaria, el nacimiento, la muerte, la enfermedad, separaciones y soledades que desde siempre agobian al hombre porque son la vida, simples eventos ineludibles, eternos e infinitos.

Este permanente cuento de contarse cuentos en la cama, en la calle, en las aulas, acompañados o solos, como el cuento de Alicia en el país de las maravillas, es un sueño por escapar al desconsuelo de los libros sin imágenes y al dolor de la soledad permanente de las vidas intemporales, fragmentadas y diluidas en el instante efímero del consumo simbólico de una mercancía que marca una identidad sin pasado y una ilusión sin futuro.

LEVAR ANCLAS Y CONTINUAR LA TRAVESIA

Los procesos de hibridación cultural no son acontecimientos nuevos o por lo menos, no corresponden directa y únicamente a la tan de moda globalización. Ciertamente asistimos y somos partícipes de fenómenos novedosos cuya naturaleza nunca antes se habían conocido, pero existen evidencias de un pasado que permanece y cuyo peso tiene una envergadura mayor. La constitución de las identidades sociales son una de ellas.

Hemos tratado de discutir una propuesta de investigación a partir de algunas reflexiones teóricas sobre la antropología urbana que no puede ser reducida al ámbito de los procesos culturales de la ciudad o de los territorios geográficos urbanos, sino al estudio de la constitución de las zonas imaginarias y a los procesos simbólicos que le dan sentido. Proponemos inconclusa e inacabada una discusión sobre la teoría simbólica que sustente el análisis de los procesos culturales y que estos están constituidos en las tramas que urden las instituciones de circulación simbólica. De tan suerte que cada localidad o barrio inscribe en los eventos que representa la historia que le antecede y pone en juego los recursos culturales disponibles en una memoria colectiva de la cual no podemos ser conscientes y que sin embargo actuamos.

⁶⁹ Díaz, R., La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia, p. 8

Catedrales sobre pirámides dicen de un acontecimiento que repercute aún en la historia de los procesos culturales de los grupos, las comunidades y las sociedades. Marca el inicio de la occidentalización del planeta en opinión de Gruzinski.

Laboratorio de la modernidad y de la posmodernidad, prodigiosos caos de dobles y de "replicantes" culturales, gigantesco "depósito de residuos" en que se amontonan las imágenes y las memorias mutiladas de tres continentes -Europa, África, América- donde se adhieren proyectos y ficciones más auténticos que la historia, la América Latina encierra en su pasado algo con lo cual afrontar mejor el mundo posmoderno en el que nosotros nos estamos hundiendo.⁷⁰

Lucha permanente de paradigmas culturales que disputan la legitimidad en zonas imaginarias donde se ponen en juego el contraste de las diversidades que ciertamente ya no tienen que ver con los viejos referentes identitarios, pero que continúan debatiendo las mismas tramas o las mismas historias por representar.

⁷⁰ Gruzinski, S., La guerra de las imágenes, p. 215.

BIBLIOGRAFÍA

Carroll, L., Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas, M.E.EDITORES, Madrid, 1996, pp.94.

Castel, R., La sociedad psiquiátrica avanzada, Anagrama, pp. 345

Dkoz C. R. "La vivencia en circulación: Una introducción a la antropología de la experiencia" en Alteridades, 1997, pp5-15

Douglas. M., Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Siglo XXI, Madrid, 1973, pp. 238.

Durand, G., De la mitocrítica al mitoanálisis, Anthropos, 1993, pp. 396

Escohotado, A., La historia general de las drogas T. I, Alianza, 1983, pp 346

Erwing, K, "Is psychoanalysis relevant for antropology?", p. 251

Estrada, M., Antropología y ciudad, UAM, 1993, pp. 337

Fernández C, P., Construcción y crítica de la psicología social, Anthropos, 1992, pp.226

Freud, S., El malestar en la cultura, Amorrortu, 1992

-----Cinco conferencias, AmorTortu, 1992

García Canclini, N., Consumidores y ciudadanos, grijalbo, México, pp. 200

Girar, R., La violencia y lo sagrado, Alfaguara, 1994, pp. 226

-----El chivo expiatorio, Anagrama, 1986, pp. 274

-----La ruta antigua de los hombres perversos, Anagrama, 1989, pp.198

González M, F., Ilusión y grupalidad, Siglo XX1, 1992, pp. 228

Gruzinski, S, La guerra de las imágenes, F.C.E., 1995, pp. 221

Guattari. F., La intervención institucional, Plaza y Valdez, 1 194, pp. 214.

Guiraud, P., La semántica, F.C.E, 1955, pp. 141

Jervis, G, La ideología de la droga, Anagrama, 1975, pp115

Krotz, E., "El concepto de cultura y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente? en La cultura adjetivada, UAM, 1993, pp. 173

Leach, E., Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, Siglo XX, Madrid, 1973, pp. 141.

Leach, E., "Símbolos. experiencias y rituales" en Alteridades, UAM, pp. 90-117

Levine, A.R., Cultura, conducta y personalidad, p. 244

Malberg, B., Teoría de los signos, Siglo XXI, 1977, pp.219

Marero B., R., La novela institucional del sionálisis, Colofón, 1992, pp. 202

Milanese, E. Modelo psicosocial de prevención y tratamiento de la farmacodependencia. 1994. Mimeografiado.

Moscovici, S., Psicología social, Paidós, Madrid, 1982. pp.

-----"los temas de una psicología política" en los referentes Ocultos de la psicología política, UAM, 1997, pp. 207

Murray, T.C., El mito de la metáfora, F.C.E., 1967, pp.246

Obeyesekere, G., Medusa's Hair, p.p

Paul, A. R., "Psychoanalytic Antropology", p. 189

Piccini, M., Acerca de la comunicación en las grandes ciudades" en perfiles Latinoamericanos, 1996, pp.25-46

Ricoeur, P., Freud: una interpretación de la cultura, Siglo XXI, México, 1970, pp. 485.

-----Tiempo y narración, Siglo XXI, 1994, pp. 224

Safa, P, "El espacio urbano como experiencia cultural" en Antropología y ciudad, UAM, 1993, pp. 337.

Sahlins, M, Cultura y razón práctica, Gedisa, España, 1976, pp.243.

Saussure, F, Curso de lingüística general, Origen-Planeta, 1985, pp 292.

Sperber, D, El simbolismo en general, Anthropos, Barcelona, 1978, pp. 189.

Szaz, T., Nuestro derecho a las drogas, Anagrama, 1996, pp. 223

Turner, V, El proceso ritual, Taurus, Madrid, 1988, pp. 217.

-----the drums of affliction.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

CONSTANCIA DE EVALUACION DEL ENSAYO
PARA LA OBTENCION DEL DIPLOMA EN LA
ESPECIALIZACION EN ANTROPOLOGIA DE LA CULTURA

DIA	MES	AÑO
26	02	2003

ALUMNO: ARAUJO MONROY ROGELIO

MATRICULA: 97381030

TRIMESTRE: 98-P

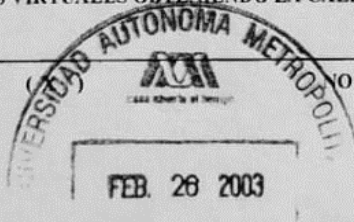
DIRECTOR: DR. ROBERTO VARELA VELAZQUEZ

EL ALUMNO PRESENTÓ EL ENSAYO TITULADO:

CATEDRALES SOBRE PIRAMIDES: LA EMERGENCIA DE CIUDADES IMAGINARIAS
SOBRE SOCIEDADES VIRTUALES OBTENIENDO LA CALIFICACION DE:

APROBADO (

) NO APROBADO ()



DIRECTOR DEL ENSAYO

Roberto Varela Velazquez
DR. ROBERTO VARELA VELAZQUEZ

COORDINADORA DEL POSGRADO

Mariana Portal Ariosa
DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSA