

Cultura y vida cotidiana. Apuntes teóricos sobre la realidad como construcción social

*Daniel Hernández Rosete**

RESUMEN

En este ensayo se analiza lo cultural como un ámbito social ligado a estructuras de la vida cotidiana. Con tal fin se consideró conveniente recurrir, por un lado, a la fenomenología como instancia de aproximación metodológica a lo cotidiano y, por otro, a la corriente semiótica, donde lo cultural es comprendido como un entramado de formas simbólicas que expresan fenómenos significativos.

El ensayo está basado en el trabajo conjunto de Peter Berger y Thomas Luckmann (1993), obra en la que se exponen elementos conceptuales que no sólo sugieren afinidad metodológica con la corriente semiótica, sino que abren la posibilidad para comprender y pensar lo cultural como una manifestación del lenguaje. Con ello sientan las bases de exploración etnográfica a partir de una visión donde lo cultural no se reduce a lo dado sino a lo (que está) *dándose*, en tanto escenario que posee facticidad objetiva y que, a la vez, se construye mediante los significados subjetivos de la acción social.



* Coordinación de Sociología. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. <Correo electrónico danielshr@hotmail.com>.

La imaginación sociológica permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de diversidad de individuos. Ella le permite tener en cuenta cómo los individuos, en el tumulto de su experiencia cotidiana, son con frecuencia falsamente conscientes de sus posiciones sociales. En aquel tumulto se busca la trama de la sociedad moderna, y dentro de esa trama se formulan las psicologías de una diversidad de hombres y mujeres. La imaginación sociológica nos permite captar la historia y la biografía y la relación entre ambas dentro de la sociedad. Esa es su tarea y su promesa. Reconocer esa tarea y esa promesa es la señal del analista social clásico

Charles Wright Mills

INTRODUCCIÓN

EL PROPÓSITO de este documento es rescatar elementos propios del análisis fenomenológico¹ y establecer una relación entre cultura y vida cotidiana. La noción de cultura aquí empleada ha sido retomada de la corriente semiótica (Geertz, 1992 y White, 1949), donde lo cultural

¹ En Berger y Luckmann (1993) lo fenomenológico se expresa a través de los esquemas conceptuales en que sustentan su estudio sobre la vida cotidiana. Una categoría central en este trabajo es la noción de realidad, que es definida como “una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición” (Berger y Luckmann, 1993: 13). Esta noción deja entrever una fuerte influencia de la obra de Alfred Schütz (1972, 1974a, y 1974b), especialmente un texto que fue escrito en colaboración con

se delimita a través de formas simbólicas que se pueden caracterizar como fenómenos significativos.² Encuentro que en la obra de Berger y Luckmann (1993)³ hay una propuesta conceptual muy interesante para hacer operativa la interpretación sociológica de estas formas simbólicas, sobre todo porque se trata de un enfoque fenomenológico para el cual lo real implica un entramado de significados atribuidos socialmente. Es decir, al considerar que la corriente simbólica presenta problemas para aplicar sus conceptos (cf. Thompson, 1998), resulta fundamental un referente metodológico donde el lenguaje sea reconocido como una instancia de interpretación semiótica de la cultura. El trabajo de Peter Berger y Thomas Luckmann sugiere, específicamente, que la forma de interiorizar los significados que dan sentido a lo real se consigue por medio del lenguaje. De modo que esta perspectiva resulta fundamental para los estudios etnológicos, porque no sólo permite pensar lo cultural como un proceso simbólico que se crea socialmente y que se manifiesta en el orden de lo cotidiano, sino que

Thomas Luckmann (1973), donde el lenguaje aparece como la instancia de explicación de lo que ambas propuestas entienden por mundo de la vida. Se podría señalar incluso la presencia de nociones empleadas por Husserl que, al ser retomadas por Schütz, se han transmitido a la obra de Berger y Luckmann. En términos generales, la fenomenología se ha ganado un lugar dentro del ámbito de la teoría social porque, desde el punto de vista epistemológico, implica una ruptura con las formas de pensamiento de la sociología tradicional, ya que enfatiza la necesidad de comprender (más que explicar) la realidad, sugiriendo que es en lo *dándose* (en el aquí y ahora) donde es posible, incluso, identificar elementos de significación que describen y a la vez construyen lo real. De aquí se sigue que el lenguaje, especialmente para Berger y Luckmann (1993), es uno de los aspectos más importantes en la comprensión de la realidad social.

² Una definición clásica dentro de esta corriente es la de Clifford Geertz, quien sostiene que el concepto de cultura ha de plantearse en el plano de lo semiótico: "Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones" (Geertz, 1992: 20).

³ *La construcción social de la realidad* es un libro que surge en un contexto de ruptura, pues la sociedad norteamericana atravesaba por momentos críticos: había un movimiento estudiantil bastante contestatario que incluso se vio precedido por movilizaciones que reivindicaban los derechos ciudadanos de grupos considerados como minorías étnicas (McAdam, 1988 y Eyerman y Jamison, 1992). Se trata de un momento histórico porque la sociología estructural-funcionalista transitaba por un periodo de crisis severa. Sin embargo, es hasta fines de los años sesenta cuando se hace patente la crisis de la sociología norteamericana y, aunque el trabajo de Berger y Luckmann se publica por primera vez en Nueva York en 1966, la obra hace explícitas inquietudes que nutrían ya el debate sociológico en torno a la relación entre epistemología, fenomenología y teoría social. El texto de Berger y Luckmann aparece como un importante reconocimiento de la fenomenología social dentro de las tradiciones epistemológicas de Schütz, quien muere hacia 1959 sin haber recibido el reconocimiento a su labor filosófica.

además invita a suscribirlo como un hecho social en pleno movimiento, confiriendo al lenguaje un lugar privilegiado dentro de la dinámica etnográfica.

Además, en la propuesta de Berger y Luckmann lo subjetivo aparece como un fenómeno que se inscribe en el umbral de lo social, pues lo real manifiesta dos sustentos de teoría social clásica. Por un lado, se retoma la idea durkheimiana que recomienda considerar los hechos sociales como si fueran cosas y, por otro, se parte del supuesto weberiano donde el objeto de conocimiento es, precisamente, el significado subjetivo de la acción. Se trata de argumentos que no se contraponen, pues se demuestra que la sociedad es enunciable como un hecho objetivo a la vez que manifiesta los significados subjetivos de la acción social:

La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo (cf. Berger y Luckmann, 1993: 35).

Al señalar que la sociedad implica un proceso de construcción que evidencia la existencia de entramados de significación, se anuncia la posibilidad de establecer vínculos analíticos entre la que podría ser reconocida como una sociología de lo cotidiano y una etnografía interpretativa. De donde se sigue que la explicación simbólica de la cultura puede tomar fuerza a través de algunas técnicas de investigación cualitativa, como es el caso de las historias de vida y las entrevistas en profundidad. Es fundamental, sin embargo, subrayar el hecho de que la fenomenología es tomada en este ensayo como un espectro fundamental de carácter metodológico, y por lo mismo no se reduce a una dimensión meramente instrumental, pues constituye el eje procedimental en torno al cual se organiza la explicación de la cultura como entramado de significaciones socialmente construidas y accesibles a través del lenguaje.

Así planteado, el análisis fenomenológico de la cultura ofrece una perspectiva que no se limita a las expresiones costumbristas de los grupos sociales, como es el caso del enfoque clásico que asocia cultura con tradición folklórica, sino que abre las posibilidades para pensar lo cultural como una construcción social y que reclama del sociólogo la sensibilidad etnográfica para explorar los límites de la interacción individuo-sociedad, para ir más allá de la idea unidireccional que

tiende a representar al individuo como un sujeto inscrito en un universo simbólico homogéneo y estático, que le constriñe y sujeta. Por tanto, el análisis fenomenológico de la cultura invita a mirar lo etnológico como una condición social e histórica de carácter dinámico, que varía en tiempo y espacio, al punto en que la diversidad cultural se presenta, precisamente, en función de la multiplicidad de universos simbólicos que dan sentido a la vida social, por lo que permiten dar cuenta del individuo como un animal simbólico, que al nombrar al mundo lo produce como construcción social.

LA CULTURA COMO PRODUCTO DEL LENGUAJE

La posibilidad de pensar la cultura como un orden sustentado en entramados de significación, contruidos por el actor mismo (cf. Geertz, 1992), demanda un debate teórico que hasta ahora no se ha terminado de dar. El trabajo de Berger y Luckmann establece algunas bases de aproximación metodológica para plantear la objetivación⁴ como el punto de partida de una problematización sociológica sobre el concepto semiótico de cultura. Lo que a continuación expongo es el esfuerzo de crear un puente de análisis que permita explorar la relación entre universos de significado, en tanto expresiones de cultura según la corriente simbólica, y el lenguaje como proceso social. La finalidad es explicar por qué la cultura puede ser vista como una producción del lenguaje.

Aunque para Berger y Luckmann la vida cotidiana implica un mundo ordenado mediante significados compartidos con la comunidad, el sustento de cualquier orden cotidiano se encuentra en la conciencia subjetiva que permite al individuo reconocer el hecho de que estos significados son válidos para aquellos con quienes se comparte lo cotidiano; así es como se construye el sentido común que alimenta la vida cotidiana. Es decir, lo cotidiano es una realidad que supone un consenso en torno al significado objetivo de lo real. Dicho consenso es lo que los autores llaman sentido común.

El mundo cotidiano posee entonces una estructura de carácter dual, toda vez que se sostiene sobre la base de una facticidad objetiva, cuya reproducción social sólo es posible mediante el reconocimiento

⁴ La objetivación es el proceso resultante de la significación de la realidad (Berger y Luckmann, 1993: 36 y ss.).

subjetivo. De modo que es la interiorización individual de la realidad objetivada lo que permite la reproducción de los significados socialmente establecidos.

Es en éstos términos que podemos hablar de percepción como un proceso de interacción entre el individuo y la sociedad a la que pertenece. Por ejemplo, aunque el significado individual de la idea de Dios puede variar según el perfil subjetivo, la caracterización del mundo a partir de la concepción de lo sagrado y lo profano es lo que distingue a la objetivación de la realidad en términos religiosos.

Una condición fundamental de toda estructura cotidiana es que se presenta ante el individuo como un mundo ordenado y congruente (cf. Berger y Luckmann, 1993: 45). La disposición de semejante coherencia es prácticamente independiente de la aprehensión subjetiva del individuo, lo que permite suponer que el orden de cosas ha sido nombrado previamente por otros hombres, es decir, la realidad ha sido establecida nominalmente a través de la significación que otros atribuyeron al mundo cotidiano:

La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena (Berger y Luckmann, 1933: 39).

La apropiación individual de las objetivaciones sólo es posible a través del lenguaje. Por tanto, el lenguaje es el instrumento que ofrece al individuo la posibilidad de participar del mundo cotidiano, de su lógica y de su temporalidad. De aquí que el lenguaje manifieste el orden de lo socialmente construido, de lo nombrado por el hombre. Es, por tanto, la vía instrumental para incorporar en la subjetividad del individuo las objetivaciones que dan sentido a la realidad, y dentro de las cuales la vida cotidiana adquiere coherencia:

La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1993: 55).

Por eso, la característica esencial del lenguaje es su condición de facticidad externa al individuo, obligándole a adaptarse a sus pautas, a su orden y a sus particularidades dadas en espacio y tiempo. El

lenguaje es, entonces, una producción social, toda vez que es resultado de códigos creados colectivamente y, como tal, supone prácticas socialmente diferenciadas. En este sentido, exige un empleo cruzado por la distinción, pues implica usos que permiten ubicar a los individuos en los límites de una interacción socialmente mediada, pero subjetivamente establecida: es el caso de las modalidades que éste puede adquirir según se trate de un ámbito público, donde los usos quedan restringidos a códigos de conducta socialmente aceptados, o privado, en el que la intimidad y la confianza definen sus atributos.

Los usos del lenguaje, en gran medida, pueden implicar un *status* social, incluso una visión del mundo. Esto se debe a que el lenguaje forma parte del acervo de recursos con que cuenta el individuo para nombrar su mundo, de aquí que sea el uso del lenguaje la instancia capaz de revelar el lugar que ha de ocupar el individuo en su mundo social.

LA ESTRUCTURA DEL MUNDO COTIDIANO

Para Berger y Luckmann la vida cotidiana está organizada en función de la percepción individual de dos dimensiones. La corporeidad y el tiempo. El cuerpo es el eje en torno al cual gira la cotidianidad, es el aquí de la vida diaria. Por otro lado, el presente se define como la dimensión temporal que da lugar a lo cotidiano, es el ahora. Por eso, la conciencia subjetiva del mundo cotidiano se articula a través del aquí y el ahora, de modo que la experiencia cotidiana guarda relación con los rangos de proximidad o alejamiento de estas dos dimensiones:

Lo más próximo a mí es la zona de vida cotidiana directamente accesible a mi manipulación corporal. Esa zona contiene el mundo que está a mi alcance, el mundo en el que actúo a fin de modificar la realidad, o el mundo en el que trabajo. En este mundo de actividad mi conciencia está dominada por el motivo pragmático, o sea que mi atención a este mundo está determinada principalmente por lo que hago, lo que ya he hecho o lo que pienso hacer en él. De esta manera, es mi mundo por excelencia (Berger y Luckmann, 1993: 40).

Aunque la conciencia que el individuo tiene de la vida cotidiana se debe a las dimensiones del aquí y el ahora, la realidad de lo cotidiano supera nuestra capacidad orgánica para abarcar sus límites.

Así, podemos decir que hay tantas cotidianidades como subjetividades existen en el mundo social, al punto en que es posible afirmar que la realidad de la vida cotidiana se manifiesta como un mundo intersubjetivo, en el entendido de que es una realidad que se puede compartir simultáneamente con otros:

...no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que otros también aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de aquí y ahora, de su estar en él, y se proponen actuar en él. También sé que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi aquí es su allí... A pesar de eso, sé que vivo en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia continua entre mis significados y sus significados en este mundo (Berger y Luckmann, 1993: 40-41).

La intersubjetividad es el fenómeno de interacción en el que confluyen múltiples temporalidades pero necesariamente un mismo orden de objetivaciones. Por lo tanto, la realidad cotidiana puede ser entendida como un orden espacio-temporal que implica múltiples experiencias subjetivas coexistiendo simultáneamente. Experiencias que se sustentan en un orden de objetivaciones comunes. Lo cotidiano es, por eso, un hecho social por excelencia, cuya dinámica está determinada tanto por la diversidad de subjetividades como por las objetivaciones socialmente establecidas. En esta dualidad radica la estructura de la vida diaria como fenómeno social y, a la vez, como universo subjetivamente determinado.

La significación es la condición social que permite al individuo experimentar la realidad cotidiana; es decir, sin conocimiento del universo de significaciones el individuo sólo participa de una realidad ajena a él. Lo que quiero decir es que sin objetivaciones el individuo puede experimentar el mundo en tanto que posee una subjetividad propia. Sin embargo, la realidad así experimentada le resulta, desde el punto de vista pragmático, absolutamente inaccesible.

Concomitantemente, la interiorización individual de las objetivaciones permite interactuar con otros en un margen de coherencia y razonamiento lógico y, en tal virtud, encuentro que en la interacción subjetiva hay de fondo un fenómeno social, dado que el mundo de la cotidianidad sólo es posible si existe un universo simbólico, construido socialmente, que permita la interacción entre subjetividades.

HÁBITOS, SEGURIDAD ONTOLÓGICA Y CONTROL SOCIAL. LA COTIDIANIDAD COMO INSTITUCIONALIZACIÓN

Una categoría que resulta central en el análisis fenomenológico de la cultura es lo que Berger y Luckmann denominan como habituación. Se trata de un fenómeno que tiene lugar justo cuando la repetición frecuente de cualquier acto llega a constituirse como una pauta para quien lo ejecuta. Es decir, como parte de la cotidianidad, el hábito puede pasar inadvertido; sin embargo, supone un conflicto social de fondo: el de restringir la elección o la posibilidad de cambio frente al mundo cotidiano. Una mentalidad habituada no enfrenta la necesidad de innovar o de deliberar frente a una elección imprevista, tan sólo se apega a la comodidad del devenir rutinario. El hábito se convierte en esa certeza ontológica que tranquiliza al hombre, pues en cada acto habitual se reproduce el orden cotidiano así dispuesto. Así, el poder del hábito radica en que nos invita a percibir como natural un orden cotidiano que está socialmente determinado.

En las comunidades indígenas, por ejemplo, la vida en sociedad sólo es posible si se reproducen, sin contratiempos, los hábitos colectivos que implican todo lo objetivado. Por eso, en el mundo indígena una sequía inducida antropogénicamente por el cambio climático global puede llegar a adquirir proporciones de contingencia inabordable, justamente porque una sequía con estas características no puede ser incorporada en el rango de conocimiento ordinario, objetivo y factible. En el caso de contextos urbanos, la cotidianidad es tan frágil que un apagón de 24 horas continuas, la escasez generalizada de agua potable más allá de una semana o la interrupción del servicio de recolección de basura, conllevan rupturas con lo rutinario, que bien pueden llegar a colapsar el orden social en cualquier metrópolis del mundo.

Lo interesante del hábito es que en él radica el origen de todo comportamiento institucionalizado. Es por eso que el hábito puede ser visto como la genealogía del orden institucional:

Decir que un sector de actividad humana se ha institucionalizado ya es decir que ha sido sometido al control social (Berger y Luckmann, 1993: 77).

De modo que, en términos fenomenológicos, la principal característica de un hábito institucionalizado es que ejerce una forma de control social sobre el individuo. Esto se debe a que la institucionalización

surge cuando se tipifican las prácticas habituales de un grupo social. Es así como, para Berger y Luckmann, el hábito que ha sido institucionalizado se perfila como instancia de dominación, porque suscita expectativas sociales de conducta, lo que permite controlar el comportamiento humano a través de pautas tipificadas como normales o exóticas.

Considero que la institucionalización del hábito es una fuerza social coercitiva, definitiva y definitoria de ser y estar en sociedad. El hábito otorga, a quien lo reproduce como institución, una condición social de carácter ontológico, porque le permite ocupar un lugar frente al mundo social y le confiere el reconocimiento colectivo que le ubica dentro de los límites de lo normal, o sea, dentro del acervo de construcciones sociales donde la acción individual es interpretada como una práctica permitida.

En este sentido, el hábito y su institucionalización conllevan una doble función. Por un lado, legitiman todo acto que se inscribe en lo institucionalizado, confiriéndole el atributo de lo normal y, por otro, propician la aparición de un estigma⁵ alrededor de la persona cuyo actuar no coincida con el contenido fáctico de lo habitual.

Esto abre la posibilidad de reconocer un universo de exclusión social complejo, que puede estar compuesto por individuos cuya cotidianidad suponga prácticas inadmisibles desde la perspectiva de un *corpus* habitual construido por el resto del grupo social.⁶ Así planteada, la noción de hábito es muy sugerente, sobre todo porque invita a pensar en la existencia de otredades. Al hablar de otredades quiero referirme a la presencia más o menos cotidiana de individuos o grupos sociales, e incluso mentalidades,⁷ cuya representación del mundo y la vida cotidiana no coincide con el *corpus* institucionalizado.

⁵ Erving Goffman (1993) reconoce que la interacción rutinaria que existe entre individuos se constituye como un medio social demandante de atributos de normalidad. Cualquier individuo que no satisfaga las expectativas normativas, asociadas a una identidad social aceptable, es objeto de estigmatización.

⁶ La historiografía francesa ha propuesto una tipología (Le Goff, 1996) que distingue a los marginados de los excluidos. En el primer grupo están aquellos que, en algún momento de su historia personal, perdieron el *status* de normales, como los locos, los mendigos y eventualmente los usureros. Al segundo grupo pertenecen los criminales, los ladrones, los vagabundos, los extranjeros, las prostitutas, los suicidas, los homosexuales y los herejes.

⁷ La noción de otredad ha sido tradicionalmente trabajada por la antropología social y la etnohistoria. Para una discusión detallada sobre el tema véase Boia (1997) y especialmente Todorov (1991).

La historia ofrece una galería notable de otredades: las mujeres podían ser acusadas de herejía en el medievo si sus cotidianidades se alejaban, al menos en parte, de los hábitos que prescribían lo que significaba ser mujer (aludo sobre todo al trabajo doméstico), de modo que la noción de bruja es una construcción social de la mujer cimentada en el hábito prescrito por la Iglesia católica;⁸ otro caso, por cierto bastante extremo, es el del cadáver: el hábito tiene tal fuerza social que puede incluso acompañar al cadáver, ya que si éste no se descompone o se incorpora en las fases de descomposición orgánica tipificadas como normales (suele ser frecuente en regiones geográficas donde las sales minerales de los suelos favorecen la momificación del cadáver) se activa un mecanismo de significación cuyo motivo práctico es hacer inteligible un suceso extraordinario. En estas situaciones, la objetivación suele derivar en procesos místicos cuya eficacia simbólica consiste en objetivar fragmentos de realidad que son inaccesibles desde las significaciones preexistentes o disponibles, lo que da lugar a un proceso para nombrar un cadáver incorrupto asociándolo al mal, generalmente a la idea de vampiro.⁹

Un ejemplo interesante es el de los gitanos, quienes aparecen en el imaginario de Occidente como el Otro por excelencia. Son representados como seres siniestros, se les atribuye una organización social caótica y elemental. Acaso porque su incansable peregrinaje implica una cultura nómada, que precisamente se estructura con base en un cuerpo de hábitos que confronta la institucionalidad de Occidente. Sin embargo, el análisis fenomenológico permite sugerir que se trata de un modelo de sociedad cuya cotidianidad es tan institucionalizada como la de cualquier sociedad que se diga compleja.

Esto nos da oportunidad de advertir lo relativo que es mirar al Otro como un ser extraño. Sin duda, para una mujer gitana la cotidianidad de una ejecutiva de la General Motors es un fenómeno tan exótico como impensable. Lo extraño implica, entonces, al menos una advertencia: que depende de la percepción de quien lo nombra.

⁸ Un trabajo excelente sobre la bruja como invención social y sobre el problema de la creencia colectiva es el de Elia Nathan (1997), especialmente la parte del texto referida al concepto de bruja.

⁹ Lous-Vincent Thomas (1989) señala algunos casos en los que el cadáver incorrupto suscita respuestas simbólicas encaminadas a dar significación al suceso. Especialmente se aborda el tema en el capítulo referido a "Cadáver, lenguaje e imágenes", pp. 79-195.

Hábito y cotidianidad posibilitan un orden institucionalizado que origina un principio de representación binario, donde lo propio se contrapone a lo ajeno y lo habitual a lo extraño. Sociológicamente, la representación del mundo sustentada en términos de lo próximo y lo ajeno se convierte en problema social cuando el reconocimiento de la diferencia permite crear las pautas para legitimar la violencia contra el Otro, es decir, cuando lo que se tiene por otredad no sólo es reconocido como diferente sino que, en función de ello, su presencia crea la necesidad de aniquilarle.

La fenomenología sugiere, entonces, que todo orden institucionalizado propicia un sentido ontológico relativamente frágil, pero sobre todo conflictivo, porque la sociedad se reproduce en un contexto donde la otredad aparece como un ser intrusivo que se percibe como amenaza, de modo que la agresión aflora como la fórmula social idónea para preservar la continuidad del orden institucionalizado.

En un contexto epidémico, donde la transmisión del agente infeccioso es muy eficiente, como es el caso de la peste o el ébola, la sociedad tiende a crear cercos de prohibición en torno a individuos o grupos sociales cuyas prácticas cotidianas no estén incluidas en los márgenes de objetivación de la sociedad en cuestión. En una ciudad atrapada por la peste, tarde o temprano, aparecen sujetos socialmente identificados como víctimas propiciatorias del desastre. Fue el caso de los judíos en el siglo XIV, cuando la epidemia de peste negra de 1314, traída por Marco Polo del Medio Oriente, aniquiló en sólo tres meses una tercera parte de la población de Europa Occidental (cf. Delumeau, 1989: 155-222). Por sus prácticas religiosas, que contravenían el orden cotidiano establecido por la Iglesia católica, los judíos fueron señalados como seres que manifestaban la ira de Dios. A ellos se les asoció con el origen de la epidemia.

Ahora bien, el análisis fenomenológico permite plantear que la violencia puede adquirir dimensiones simbólicas tan dramáticas como la violencia física misma. La asimilación cultural, que se establece a través de una cotidianidad con instituciones muy poderosas, es una forma para exterminar al Otro sin rastro tangible de violencia física. Los patrones de consumo, que en una sociedad industrial de base capitalista son parte del hábito institucionalizado, favorecen la pérdida de tradición entre migrantes asiáticos y africanos en Europa.

Otro ejemplo está en la coyuntura de coloniaje del siglo XVI. La dimensión más violenta de la evangelización en América fue la que

se dirigió contra el universo simbólico del mundo indígena.¹⁰ El aniquilamiento de la cultura prehispánica sólo se consiguió con la negación de las deidades nativas; este proyecto era viable únicamente si el coloniaje se estructuraba a través del lenguaje y del imaginario, por tanto, la evangelización cristiana que pregonaron cotidianamente los misioneros, lejos de salvar al indio de su condición de idolatría, le aniquiló al asimilarle culturalmente, ya que el culto cosmogónico indio fue substituido por instituciones cristianas con las que se creó un nuevo orden cotidiano, lo que se logró a través de la incorporación de hábitos inéditos en la vida cotidiana. El lenguaje, respaldado por la substitución de la escritura pictográfica por la escritura alfabética,¹¹ determinó la emergencia del nuevo orden de objetivaciones y la asimilación del mundo indígena. O sea, su sistemática negación como otredad.

CONCLUSIONES

El trabajo de Berger y Luckmann ofrece una perspectiva conceptual que posibilita al sociólogo a acercarse a lo cotidiano desde un ángulo más bien cualitativo. Es decir, como un fenómeno históricamente condicionado; pero donde la subjetividad individual se incorpora como un dato pertinente para el análisis etnográfico.

Tal situación responde al hecho de que la subjetividad aparece, en Berger y Luckmann, como un fenómeno que manifiesta el universo de significaciones construidas colectivamente, así que, en la percepción que el sujeto tiene del mundo cotidiano, se evidencia el orden de objetivaciones que caracterizan a la sociedad en su conjunto.

¹⁰ El aniquilamiento de la cosmogonía indígena fue tan severo como el exterminio masivo de indios durante los dos primeros siglos de colonización. Se trata de un proceso histórico cuya violencia no sólo radica en la muerte física del Otro, sino en la incorporación de esa otredad en un sistema de instituciones considerado como verdadero. De acuerdo con esta dinámica, la otredad se desvanece paulatinamente según sea la capacidad para incorporarla en el orden de objetivaciones en que se sustenta el *corpus* de hábito hegemónico.

¹¹ El cambio radical en la existencia indígena fue inducido a través del nuevo orden divino que impusieron los colonizadores a los vencidos mediante el imaginario y el lenguaje. Serge Gruzinski señala que estos cambios fueron posibles debido a la transformación de la escritura pictográfica en escritura alfabética occidental, dando así sustento cotidiano al nuevo orden de instituciones cristianas impuestas a los indios que sobrevivieron a la guerra de coloniaje (cf. Gruzinski, 1995: 15-76).

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter y Thomas Luckmann
1993 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 233 p.
- Boia, Lucian
1997 *Entre el ángel y la bestia*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 256 p.
- Delumeau, Jean
1989 *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 655 p.
- Eyerman, Ron y Andrew Jamison
1992 *Social Movements. A cognitive approach*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 184 p.
- Geertz, Clifford
1992 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 387 p.
- Goffman, Erving
1993 *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 172 p.
- Gruzinski, Serge
1995 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 310 p.
- Le Goff, Jacques
1996 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 187 p.
- McAdam, Doug
1988 *Freedom summer*, Oxford University Press, Nueva York, 333 p.
- Mills, Charles Wright
1994 *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 236 p.
- Nathan, Elia
1997 *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 225 p.
- Schütz, Alfred
1972 *Fenomenología del mundo social*, Paidós, Buenos Aires, 279 p.
1974a *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 328 p.
1974b *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 277 p.
- Schütz, Alfred y Thomas Luckmann
1973 *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 315 p.
- Thomas, Louis-Vincent
1989 *El cadáver. De la biología a la antropología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, 329 p.

Thompson, John

1998 *Ideología y cultura moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 482 p.

Todorov, Tzvetan

1991 *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México, 460 p.

White, Leslie

1949 *The science of culture: a study of man and civilization*, Grove, Nueva York, 444 p.