

EVOLUCIÓN SEMIÓTICA DE LAS MEDIACIONES: UNA VOZ, MUNDOS MÚLTIPLES¹

Mario Zeledón Cambroneró

Resumen

Este ensayo constituye una introducción al estudio de las historias de vida de cinco mujeres costarricenses de sectores populares, cuyas existencias ocuparon buena parte del siglo XX, desde la perspectiva de una semiótica cognitiva y pragmática (Klinkenberg: 1996; 14), transdisciplinaria, holística, que busca la comprensión de las relaciones entre las transformaciones de la vida cotidiana, de los rasgos dominantes del pensamiento y de las formas particulares en las cuales se concreta la comunicación social. Se parte de la programación social de los comportamientos, se trabaja con las prácticas significantes y se precisa la noción de etnotexto (en nuestro caso, escrito) como unidad fundamental, la cual actúa como soporte para puntualizar los tres modos de información (oralidad impresa, electrónica), que nosotros denominamos "mediaciones". Se cierra esta parte del trabajo con muestras de la articulación de las tres instancias mencionadas en la existencia social costarricense, representada por las experiencias concretas de las cinco mujeres. Se concluye, pues, con una explicación de cómo esas voces son capaces de reflejar mundos múltiples que se cruzan, coexisten y entran en conflicto en cada una de sus existencias.

Propuesta teórica de base

Se busca analizar las diferentes formas de comunicación social que sustentan la evolución de las lógicas de la vida cotidiana, especialmente a través de las autobiografías de cinco campesinas costarricenses, Angelita (Orotina, 1906); C.M.S (Turrialba, 1947); E.R.P.G. (Esparza, 1899); Rosalinda (Arenal,

¹ En su versión original, ampliada de manera significativa para esta publicación, el texto se presentó como ponencia en el Segundo Congreso Centroamericano de Antropología, en Ciudad de Guatemala, 6-11 de octubre de 1997.

1938); y, Campesina Feliz (Nicoya, 1948)², y se complementa el trabajo con algunos aspectos de nuestras propias vivencias contemporáneas.

La aproximación parte de la semiótica como disciplina científica³, no impresionista (Blanco: 1985; 19), holística —tal como define Kottak a la antropología, cuando explica que esta “es la única mezcla de perspectivas biológicas, sociales, lingüísticas, históricas y contemporáneas” (Kottak: 1994; 12) —, cuya tarea fundamental es el estudio de la producción de sentido (Blanco: 1980; 16).

² El material de análisis se toma del Primer Concurso Nacional de Autobiografías de Campesinos Costarricenses que organizó la Escuela de Planificación y Promoción de la Universidad Nacional, entre el 21 de setiembre de 1976 y el 20 de marzo de 1978. En esa asombrosa experiencia colectiva se recopilaron 815 historias de vida que comprenden más de trece mil páginas. De todo este invaluable material, se seleccionaron solamente veintisiete historias de vida, procedentes de todas las provincias del país y se publicaron, en cinco volúmenes, entre 1979 y 1983 (Sobrado: 1983; 237). En este ensayo se trabaja la primera autobiografía del primer volumen, cuya edición inicial vio la luz en 1979. La autobiografía corresponde a Angelita, pseudónimo de Adela Pérez Cambroner, originaria de la ciudad de Orotina, provincia de Alajuela (Autobiografías Campesinas I: 1979; 9-40). La información sobre doña Adela se completa con una entrevista que se le hizo en un semanario cristiano, a finales de 1982 [8 días No. 13, del 10 al 17 de diciembre de 1982; pp. I-IV del suplemento Forja: “Historia verdadera: Angelita habla otra vez”]. Asimismo, se utilizan las autobiografías de otras cuatro campesinas, que corresponden al segundo volumen (Cartago y Limón, marzo de 1979; C.M.S., pp. 23- 43) y cuarto volumen (Puntarenas y Guanacaste, mayo de 1982; E.R.P.G., 117-133; Rosalinda, pp. 137-148; y, Campesina feliz, pp. 151-157) de la colección. Este es todo el contenido femenino de los cinco libros que ocupó todo el material autobiográfico.

³ Empleamos el término en el sentido que propone Jean-Marie Klinkenberg: “Disciplina bien paradójica, la semiótica: está en todas y en ninguna parte a la vez. Intenta ocupar un lugar donde convergen numerosas ciencias: antropología, sociología, psicología social, psicología de la percepción y, de manera más amplia, las ciencias cognitivas, filosofía y, particularmente, la epistemología, la lingüística, y las disciplinas de la comunicación”. En el mismo sentido, el autor insiste en que la semiótica no pretende sustituir ninguna de las aproximaciones enumeradas. Su rol, continúa, “es mucho más modesto (o más inmodesto, como se quiera): espera hacer dialogar todas esas disciplinas, constituir su interfaz común. Todas, en efecto, tienen un rasgo compartido, un postulado semejante: la significación.” Concluye Klinkenberg en que la semiótica tiene por misión: “estudiar la significación, describir sus modos de funcionamiento, y la relación que esa significación tiene con el conocimiento y la acción. Tarea bien circunscrita, en consecuencia, razonable. Pero también, misión ambiciosa, pues cumpliéndola, la semiótica se hace metateoría, teoría de las teorías.” (Klinkenberg: 1996; 9-10). Finalmente, para Kristeva, la semiótica se construye como una lógica y se abre a lo interdisciplinario: “penetra todos los ‘objetos’ del campo de la ‘sociedad’ y del ‘pensamiento’, lo que quiere decir que ella penetra las ciencias sociales y busca su parentesco en el discurso epistemológico” (1969; 23).

Se parte entonces de una posición **transdisciplinaria**⁴, que busca establecer las **relaciones pertinentes**⁵ entre los diversos elementos de una cultura, considerada esta última como “un conjunto de mecanismos de control — planes, recetas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de cómputo llaman ‘programas’)— para la administración del comportamiento” (Geertz: 1973; 44). Propuesta muy cercana al concepto de composición (“de unos seres humanos orientados recíprocamente y mutuamente dependientes”) empleado por Elias⁶: “la imagen del ser humano es la imagen de muchos seres humanos interdependientes, que constituyen conjuntamente composiciones, esto es, grupos o sociedades de tipo diverso” (Elias: 1989; 44). Esa “**conciencia semiótica**”⁷ le

⁴ Georges Gusdorf, citado por Jaime González: “un hogar de convergencia, una perspectiva de objetivos que reunirá en el horizonte del saber, según una dimensión horizontal o vertical, las intenciones o preocupaciones de diversas epistemologías” (González: 1993; 171). Abril parte de un doble supuesto metodológico para enfrentar la teoría general de la información: “1. La teoría general de la información es un campo teórico transdisciplinar que trata de conjugar un conjunto abierto de teorías particulares o especiales; ... 2. La problemática que permite nuclear —...— este campo transdisciplinar de la TGI no es la información (...) sino el sentido.” (Abril: 1997; 35). Más precisamente, “Lo disciplinario implica que la disciplina se constituye desde problemáticas específicas, a las cuales contesta con desarrollos teóricos, premisas y modelos diversos y procurando establecer los límites con las otras. Lo multidisciplinario se constituye con la integración de investigadores de varias disciplinas en torno a un proyecto. Lo interdisciplinario se genera cuando el mismo objeto de estudio se constituye desde varias disciplinas. Lo transdisciplinario, cuando una disciplina cruza la reflexión teórica de varias disciplinas, como puede ser la semiótica, o la antropología para las ciencias humanas.” (Haidar, en Galindo: 1998; 117-118).

⁵ Para Gregory Bateson, las relaciones son la esencia del mundo viviente y, para describirlo, sería mucho mejor hacerlo a través de un lenguaje que priorizara ese “sistema” de relaciones [llamados por él “metálogos”]. Para él, la historia es “un conjunto de relaciones formales dispersas por el tiempo”. En sus charlas, Bateson siempre buscaba desarrollar una red de nexos formales a través de una colección de historias, anécdotas o relatos. Presentaba sus ideas a través de esas narraciones: enfocaba el tema desde muy distintos ángulos, tejiendo diversas variantes del mismo. De este modo, elaboraba una matriz de relaciones entre sus historias: cuanto mayor complejidad poseía la matriz, mayor era su belleza, explicaba, e insistía en que el mundo era mucho más hermoso cuando se complicaba. Con frecuencia, cuando narraba alguna historia, algún nudo de la trama le permitía establecer vínculos con otra u otras historias. Terminaba relatando un sistema de historias sobre historias, vinculadas por medio de sutiles y a veces sorprendidas relaciones, con chistes que ayudaban a hacerlas evidentes (Capra: 1990: 89-90).

⁶ Definición de “composiciones” implícita en el texto: “entramado de interdependencias constituido por individuos” (Elias: 1989; 40). Concluye Elias la idea: “la imagen de las composiciones de seres humanos en interdependencia en la danza puede facilitarnos la representación como composiciones de los Estados, las ciudades, las familias o, incluso que, en último término, descansa sobre diversos valores e ideales y que está hoy subyacente siempre que se habla de ‘individuo’ y de ‘sociedad’... “Igual que cambian esas pequeñas composiciones que son los bailes, también cambian —más lentamente o más rápidamente— esas composiciones mayores a las que llamamos sociedades” (Elias: 1989; 45).

⁷ Rossi-Landi parte de la línea de Saussure (1975; 33) al afirmar que “Las costumbres, los ritos, las modas, las reglas de cortesía, los códigos del tipo del de los automovilistas, la cocina, todas las instituciones sociales políticas y jurídicas, el mercado económico, y así sucesivamente, todos son —entre otras cosas— sistemas de signos que se proponen como posibles objetos de estudio de la semiótica (o semiología) general de la sociedad. Es con toda su propia organización social que el hombre se comunica; y es posible instituir entre una teoría general de la sociedad y una semiótica general una relación tan estrecha, al punto que nos sería lícito decir que, salvo las diferencias de formulación y de desarrollo, la primera ‘es’ la segunda.” (Rossi-Landi: 1970; 65). En esa misma línea, el autor agrega: “Una semiótica como estudio global de lo sígnico, de la comunicación (sea verbal o no y cualquiera fuere el sector considerado), debe ocuparse directamente no sólo

permite al hombre descubrirse “rodeado de vastos campos de sentido, en los que todo objeto a él vinculado es signo, y la cultura toda es considerada como un proceso de significación (Blanco: 1980; 9), precisamente, porque “la función primera del lenguaje es la construcción de mundos humanos, no simplemente la transmisión de mensajes de un lugar a otro, ... se torna así un proceso constructivo, no un mero carril conductor de mensajes o de ideas, ni tampoco una señal indicadora del mundo externo”. Dentro de esta posición prospectiva, percibimos la comunicación como “el proceso social primario” (Pearce: 1994; 272) en las relaciones sociales. En ese sentido, Mattelart/Mattelart insisten en que “ante el fracaso de la ideología racionalista del progreso lineal y continuo, la comunicación ha tomado el relevo y se presenta como parámetro por excelencia de la evolución de la humanidad, en un momento histórico en el que ésta busca desesperadamente un sentido a su futuro.” (Mattelart/ Mattelart: 1997; 125).

Marx y Engels habían establecido una primera “tricotomía” cuando se refirieron a los tres “momentos” de la realidad social que deberían entrar en contradicción de manera permanente: las fuerzas productivas, el estado social y la conciencia (Marx/Engels: 1979; 32); de modo semejante, Kristeva explica cómo las relaciones de producción están definidas por tres instancias: la económica, la política y la ideológica, con lo cual se establece una obvia relación entre “la conciencia” y “la ideología” (Kristeva: 1970; 125), aunque también se homologan también “el estado social” y “la política”, por una parte, y “las fuerzas productivas” y “la economía”, por otra.

Desde una perspectiva teórica muy diferente, Jean Lohisse sostiene que los tres elementos mayores en el análisis de los sistemas de comunicación son el lenguaje, la mentalidad colectiva y la estructura social. Por “lenguaje”, el mencionado autor entiende “todas las manifestaciones observables de expresión del pensamiento y de las relaciones entre los seres humanos y un contexto ‘civilizacional’ determinado”; y este lenguaje “cubre todos los empleos de signos, verbales, gestuales, olfativos, etc., pero también, por ejemplo, los ritos, las actitudes, los comportamientos”. Del mismo modo, Lohisse entiende por “mentalidad colectiva”: “un modo de percepción que lleva, sin un gran procedimiento, a considerar tal acción, tal actitud, tal comportamiento, como ‘normales’, ineluctables o dignos de estima”. Se puede hablar, insiste, de

del intercambio y de sus desarrollos, sino también de la producción y del consumo; no sólo de los valores sýgnicos del intercambio, sino también de los valores sýgnicos de uso. Dada la oposición entre valores sýgnicos de uso y valores sýgnicos de intercambio, está claro que los segundos no pueden subsistir sin los primeros (tal como los primeros no pueden manifestarse sin los segundos)” (Rossi-Landi: 1970; 75-76).

“evidencias sociales o valores, de representaciones sociales, del imaginario colectivo, de mitologías o de ideología del sentido común”. Finalmente, Lohisse puntualiza que, en “estructura social”, “el término estructura se toma en el sentido primario de construcción, o de sentido clásico de disposición, de arreglo de partes, disposición generalmente observada como característica del conjunto que ella designa y como [algo] durable, ... de organización en el sentido de conjunto global de todos los elementos que sirven para estructurar la acción social en una totalidad”. Desde ese punto de vista, el contexto no es solamente el entorno de la interacción, sino el conjunto de sistemas simbólicos, de estructuras y de prácticas; designa, de este modo, estructuras espaciales y temporales modeladas por la cultura (Lohisse: 1998; 9-10).

Por otra parte, Mark Poster establece una analogía entre los “modos de producción” de Marx y los “modos de información”, pues, si los primeros tienen sentido como categorías históricas que establecen una periodización del pasado, en relación con sus respectivas “formas” de producción y como metáforas que privilegian la actividad económica (la determinación “en última instancia” de Althusser, explica), entonces esa historia también puede conformarse en períodos, de acuerdo con las variaciones de los intercambios simbólicos, y considerando asimismo que la actual cultura proporciona cierto carácter de fetiche a “la información”. En suma, para Poster existen tres formas de intercambio simbólico que contienen estructuras internas y externas, significados y relaciones de significación, y, en cada etapa son diferentes las relaciones lenguaje y sociedad, idea y acción, mismidad y alteridad:

“Cara a cara, intercambios mediados oralmente; intercambios escritos, mediados por la forma impresa; e intercambios mediados electrónicamente. Si la primera etapa se caracteriza por las correspondencias simbólicas, y la segunda se caracteriza por la representación de los signos, la tercera lo hace por las estimulaciones informacionales. En la primera, la oralidad de uno mismo se construye desde una posición de enunciación entre pares, en una totalidad de relaciones cara a cara. En la segunda, la etapa de lo impreso, la imagen propia se construye como un agente centrado en una autonomía racional imaginaria. En la tercera, la etapa electrónica de uno mismo es descentrada, dispersa, y multiplicada en una continua inestabilidad.” (Poster: 1990; 6).

Ya en 1970, en una serie de seminarios en Santiago de Cuba (publicados posteriormente en la revista “Casa de las Américas”), Ferruccio Rossi-Landi había desarrollado propuestas integradoras de la comunicación y la realidad social: para él, los tres grandes “espacios” del conjunto social son: los modos de producción

(objeto de estudio de la economía política) [*“la estructura social”*]; las instituciones ideológicas (tema de la ideología como rama de la filosofía) [*“la mentalidad colectiva”*]; y, los programas de comunicación (materia prima de la semiótica) [*“el lengua-je”*] (Rossi-Landi: 1971; 4-32). Asimismo, explica que todo objeto producido por la cultura humana (y la cultura misma) puede ser considerado como signo, siempre que se articule dentro de un “sistema” que permita responder a las preguntas de ¿cómo?, ¿por qué? y, ¿dentro de cuáles límites? No es azaroso, pues, que el artículo esencial de Rossi-Landi se titule *“Programación social de los comportamientos”*.

Para que las **prácticas** humanas adquieran sentido [¿cómo?], para que pueda evidenciarse el juego de relaciones que las constituyen **como significantes**, que les conceden su **competencia cultural** [¿por qué?], es necesario ubicarlas dentro de un contexto concreto [¿dentro de cuáles límites?], es decir, dentro de una formación económico- social específica, con un conjunto propio de representaciones sociales que conformen su imaginario colectivo. Desde la perspectiva de la semiótica, pues, el camino para la comprensión de esas **prácticas significantes**⁸ comienza cuando buscamos la explicación a las siguientes preguntas: ¿cómo sobrevivo?; ¿cómo pienso?; y, ¿cómo me comunico?⁹. En este sentido, existe una **necesaria** relación entre las formas de

⁸ Julia Kristeva desarrolla el término de práctica significativa tomando como base el de "práctica" propuesto por Louis Althusser. Según Kristeva, "puesto que la práctica (social: es decir, la economía, las costumbres, el arte, etc.) es considerada como un sistema significativo 'estructurado como un lenguaje', toda práctica puede ser científicamente estudiada en tanto que un modelo secundario en relación con la lengua natural, modelada sobre esta lengua y modelándola. Justamente, es en este lugar que la semiología [semiótica] se articula o, más bien, actualmente, se busca" (Kristeva: 1968; 80). Carontini sintetiza los planteamientos de ambos autores cuando explica que se entiende por práctica "todo proceso de transformación de una materia prima dada en un producto determinado. Esta transformación se efectúa a partir de un trabajo humano, utilizando medios de producción determinados", y continúa: "las prácticas significantes responden exactamente a la definición general de la práctica". Para Carontini, las prácticas significantes "son formas socializadas, convencionalizadas, codificadas, que funcionan seguramente como el lenguaje articulado". El conjunto de prácticas significantes, en tanto son prácticas ideológicas, pertenecen esenciales de las prácticas significantes: primero, las determinaciones históricas son bien evidentes en las prácticas significantes, las cuales se inscriben en la Historia, y a su vez son determinadas por esta; segundo, el sujeto "hablante", el sujeto "significante", se inscribe en las estructuras significantes que se encuentran a su disposición y no puede obedecer más que a las leyes del significante. Estas son también formas sociales, codificadas, históricamente determinadas (Carontini: 1975; 14-18).

⁹ "... la semiótica a partir de una fecha, que, en algún modo, podemos localizar en el mayo francés de 1968, ha dejado de ser entendida como una 'ciencia de los signos' para pasar a funcionar como disciplina crítica de la comunicación, de sus estructuras, de los lenguajes que en aquélla quedan implicados. Una semiótica no de los significados sino de la operación de significar" (Talens et al: 1995: 44-45). Julia Kristeva abrió esta nueva perspectiva de análisis cuando explicó que la semiótica debe "abrir en el interior de la problemática de la comunicación (que es inevitablemente toda problemática social) esta otra escena que es la producción de sentido anterior al sentido" (Kristeva: 1969; 38). Abril precisa más esta línea al afirmar que "en medios académicos no especializados se tiende a identificar aun hoy la SCM [semiótica de la comunicación de masas] como la variante del 'análisis de contenido'. Reduciendo con ello el designio teórico de la semiótica, que es apuntar a la problemática del sentido como un proceso global y no como una propiedad local de los mensajes" (Abril: 1977; 41), para hacer dialogar todas esas disciplinas, constituir su interfaz común. Todas, en efecto, tienen un rasgo compartido,

supervivencia material (los modos de producción y apropiación de la riqueza social; “regímenes de sociabilidades”), las formas de sustentación espiritual (las instituciones ideológicas, el imaginario colectivo; los “regímenes sociales del conocimiento”) y las prácticas comunicativas (los programas de comunicación; los “regímenes de discursividades”) que me permiten “*entrar en contacto*” [“entrar en relación”] con los otros miembros de una comunidad determinada (Rossi-Landi: 1971; 9) (Abril: 1997; 42), ya sea por medio de la producción de sentido más o menos homogéneo que genera un concepto entre dos personas, o por la relación con un objeto o una práctica específica que genera un sentido también aproximadamente homogéneo entre ambos interlocutores. Dentro de esta línea no debe perderse de vista la propuesta de Julia Kristeva, para quien todo texto una intertextualidad, un diálogo de textos, y donde cada texto particular forma parte del texto general de la historia y de la cultura, a la vez que es modelado por esta en su relación intertextual (Zeledón: 1994; 142)¹⁰. En ese sentido, coincidimos con Voloshinov/Bajtin en “el papel productivo y la naturaleza social del enunciado” (1992; 27), cuyos componentes sígnicos “llegan a ser la arena en la lucha de clases” (1992; 49), pues “donde hay un signo, hay ideología” (1992; 33)¹¹.

Las muestras

Los relatos de las cinco mujeres costarricenses son, en concreto, *etnotextos*¹² escritos donde confluyen muy diversas prácticas sociales que reflejan

un postulado semejante: la significación.” Concluye Klinkenberg en que la semiótica tiene por misión: “estudiar la significación, describir sus modos de funcionamiento, y la relación que esa significación tiene con el conocimiento y la acción. Tarea bien circunscrita, en consecuencia, razonable. Pero también, misión ambiciosa, pues cumpliéndola, la semiótica se hace metateoría, teoría de las teorías.” (Klinkenberg: 1996; 9-10). Finalmente, para Kristeva, la semiótica se construye como una lógica y se abre a lo interdisciplinario: “penetra todos los ‘objetos’ del campo de la ‘sociedad’ y del ‘pensamiento’, lo que quiere decir que ella penetra las ciencias sociales y busca su parentesco en el discurso epistemológico”(1969; 23).

¹⁰ “Nosotros llamaremos intertextualidad esta interacción textual que se produce en el interior de un solo texto. Para el sujeto cognoscente, la intertextualidad es una noción que indica la manera en la cual un texto lee la historia y se inserta en ella. El modo concreto de realización de la intertextualidad en un texto preciso dará la característica mayor (“social”, “estética”) de una estructura textual” (Kristeva: 1968; 311).

¹¹ Abunda Voloshinov/Bajtin en ambas ideas cuando explica que “en todo acto discursivo la vivencia subjetiva se anula dentro del hecho objetivo del discurso enunciado, y la palabra se subjetiviza en el acto de la comprensión de respuesta, para generar tarde o temprano una réplica como respuesta. Como sabemos, cada palabra es una pequeña arena de cruce y lucha de los acentos sociales de diversas orientaciones. De esta manera, el psiquismo y la ideología se compenetran dialécticamente en un proceso singular y objetivo de la comunicación social.” (1992; 70).

¹² El etnotexto es un discurso oral “que refleja, ante todo, aquello que los miembros de una comunidad quieren que ella sea, es decir,, lo que consideran como lo más importante para definir su propia cultura. Expresa, también, en su coherencia

distintos registros históricos, políticos, culturales, étnicos, etarios, geográficos, que se proyectan en muy diversas significaciones. Esa multiplicidad de significados denotados y connotados (Barthes; 1964: 130)¹³ poseen su articulación y muestran su sentido en su inserción en el texto histórico y social (Kris- teva; 1969; 114). En este aspecto, el concepto de etnotexto abunda en posibilidades. Para constituirse como tal, el "texto" debe cumplir con dos condiciones: primero, la información que ofrece debe ser "*subjetiva*". Esos textos recogen y analizan los discursos sobre la realidad pertenecientes a los habitantes mismos; informan "sobre la manera en la cual los individuos ven y consideran su propia cultura y su propia historia", y permiten, de ese modo, conocer con detalle la mentalidad y cultura populares; y, segundo, el texto debe ofrecer una concepción totalizadora, es decir, un enfoque de los hechos, experiencias e ilusiones desde un ángulo "*globalizante*" que, al mostrar lo esencial, suministre coherencia y perspectiva a los diferentes componentes culturales y establezca las correspondencias y las recurrencias. (Bouvier; 1980: 37-41)¹⁴.

profunda, su identidad cultural, o al menos la búsqueda de esta identidad que se oculta a veces, a través de mutaciones de la historia" (Bouvier; 1980: v). Más adelante, el mismo Bouvier aclara que, si bien el término designa ante todo documentos orales, puede aplicarse también a cierto tipo de documentos escritos... como diarios íntimos, libros justificativos, cartas, cartas postales, "en los cuales los habitantes de una comunidad han anotado ciertos usos o costumbres locales, ciertos acontecimientos de dimensión local o nacional, etc., tal como los percibieron ellos mismos... Son, pues, documentos orales, y eventualmente escritos, sobre la cultura popular regional" (Bouvier; 1980: 39-40). Por su parte, Joutard incluye "no sólo los textos orales, literarios o no, dialectales o franceses, sino también las fuentes y las versiones escritas de esos textos, libretas de canciones o de endechas, cuadernillos de buhoneros leídos y releídos en la aldea, monografías de maestros de primaria o de curas que alimentan luego un conjunto de leyendas históricas orales." Para Joutard, el etnotexto sería "el discurso que una comunidad enuncia sobre sí misma y sobre su pasado, ... que se expresa tanto por la literatura oral fijada como por relatos o muestras de conversaciones sobre la vida económica antigua, sobre los usos, las costumbres o sobre la historia local" (Joutard; 1986; 210-211). Queda claro que todas las autobiografías campesinas entran en esta categoría, aún cuando no constituyen muestras de historia oral en sentido estricto. Son prácticas sociales que se homologan a los textos de la historia oral precisamente porque cumplen con la mayor parte de sus características. Se consideran, pues, como sostiene Joutard, "etnotextos escritos".

¹³ Parece necesario aclarar el sentido de lo dicho, con un fragmento del autor: "En cuanto al significado de la connotación, tiene un carácter a la vez general, global y difuso: es, si se quiere, un fragmento de la ideología:...; esos significados comunican directamente con la cultura, el saber, la historia; es por ellos, si se puede decir, que el mundo penetra el sistema; la ideología sería, en suma, la forma (...) de los significados de connotación, mientras que la retórica sería la forma de los connotadores" (Barthes: 1964; 131).

¹⁴ En este mismo sentido, en la investigación de las ciencias sociales surgió una metodología "comprensiva" llamada "etnometodología", basada en los planteamientos de Alfred Schütz; en síntesis, primero, su proposición surge como un rechazo al positivismo, que no ha captado la complejidad de la actitud natural del hombre en su vida cotidiana; segundo, los científicos sociales tratan con hechos y sucesos que revelan estructuras intrínsecas de significatividad, inherentes al mundo social y sus fenómenos; y, tercero, las construcciones científicas de las ciencias sociales son construcciones segundas, construidas sobre las construcciones [primeras] efectuadas por los actores en la sociedad o vida cotidiana (Mardones: 1991; 46; 272-287). Esta última noción es muy cercana a la relación connotación y denotación en el signo (Zeledón/Pérez: 1995; 4), conceptos que se encuentran en la base de la "transfuncionalización" de Roland Barthes (Zeledón: 1994; 141).

El etnotexto es, entonces, el discurso cultural de una comunidad sobre sí misma, con una visión *global* y *no-total* del patrimonio de esa comunidad¹⁵. Para lograr este enfoque de conjunto de la cultura de una comunidad, Bouvier (1980; 37) fija en cuatro grandes bloques [*“massifs”*] el cuadro temático óptimo, cuya concreción dependerá del lugar donde trabaje el investigador, de su personalidad, de la investigación misma y de la relación que establezca entre todos esos factores:

- 1) Las actividades económicas dominantes, antiguas y modernas;
- 2) La vida social, que parte de la vida familiar y desemboca en las relaciones de la comunidad con el exterior; este bloque comprende, a su vez:
 - a. Los diversos aspectos de la vida familiar;
 - b. La “sociabilidad” en el pueblo: fiestas, distracciones públicas, reuniones comunales, veladas, círculos, clubes, asociaciones, encuentros deportivos, manifestaciones políticas;
 - c. La organización social tal y como se percibe en la comunidad;
 - d. Las relaciones con el mundo exterior: diversas actividades que ponen en contacto a los habitantes de la comunidad con los de otras regiones;
- 3) Creencias y prácticas mágico-religiosas: miedos y creencias; mecanismos adivinatorios; fantasmas, fuegos fatuos y otros espíritus de la oscuridad, las profundidades, los ríos, los campos; el poder curativo de la medicina popular; y,
- 4) La visión de la historia y las actitudes políticas: los recuerdos de los principales acontecimientos de la historia local, regional o nacional, retenidos por la memoria colectiva (Bouvier: 1980; 36-37).

En estos etnotextos se ubican muestras de los principales rasgos y particularidades de dos estadios de la modernidad: la fase de transición entre la premodernidad y la modernidad y la materialización concreta de la sociedad capitalista (cosmopolita); asimismo, permiten entrever algunos aspectos de la tercera fase, la contemporánea (mundial, planetaria, *“global”*, *“posmoderna”*). Desde ese punto de vista, su percepción del accionar de la historia social, de la

¹⁵ En las historias de vida juega un papel determinante la particularidad que los etnólogos denominan “memoria y olvido”, pues el ser humano tiende a guardar en su cerebro los momentos gratos de su existencia (especialmente aquellos en que se reivindica su “épica” personal) y a olvidar (al menos parcialmente) los amargos; asimismo, por un elemental mecanismo de defensa, muy a menudo se metaforiza o “edulcora” aquello que provoca dolor o culpa y se sobrevalora lo positivo... Esta circunstancia hace que la visión sea parcial, tanto en lo que se refiere a la propia existencia como a la comunitaria.

cual forman parte, adquiere visos de globalidad, pues permite comprender cómo algunas prácticas significantes (Carontini; 1975; 14) se articulan en el quehacer de la vida cotidiana, dándole un sentido específico en cada uno de aquellos períodos. Por otra parte, constituyen la historia personal, es decir, la percepción que cada una de estas mujeres tiene de sí misma en convivencia con sus contemporáneos, y del accionar de la historia política y social en sus vidas. Son, pues, narraciones subjetivas que muestran los principales rasgos de la evolución de su comunidad (y de la sociedad nacional) desde principios de siglo hasta los años setenta. Gracias a estos escritos logramos percatarnos del decurso de algunos tópicos fundamentales de la mentalidad y la cultura populares costarricenses durante los dos primeros tercios de esta centuria.

Estos etnotextos escritos de cinco costarricenses nos conducen a través de los cambios sufridos por la sociedad en el tránsito desde la vida tradicional en las zonas rurales de principios de siglo hasta las formas de vida urbanas de la segunda mitad; por una parte, la existencia de los agricultores, pero también de los artesanos y burócratas citadinos; de la vida social campesina, que giraba en torno al núcleo familiar, con la iglesia, la escuela y el hogar como puntos de convergencia, a la secularización de la sociedad contemporánea, con las instituciones desarrolladas por el Estado de Bienestar, tales como las de seguridad social, el sistema bancario estatal y la educación pública, donde sobresalen las universidades estatales. Se nos cuenta sobre el comercio detallista, el trabajo en la administración pública, la violencia intrafamiliar, la práctica de los oficios domésticos en casas de prostitución, la práctica de la unión libre, los miedos supranaturales y la curandería. Ahí aprendemos de los turnos, los velorios y los matrimonios en el campo; de las reuniones políticas, de la función social de los medios de difusión de masas y de la publicidad. También entendemos las componendas en política, el bonapartismo, y las actividades y creencias religiosas —pivote de la vida cotidiana—, así como algunas de las leyendas de aparecidos y los maleficios. Finalmente, encontramos referencias concretas sobre la vivencia de los sectores populares en las luchas políticas, los acontecimientos fundamentales de la reciente historia social costarricense y su leyendificación y su construcción mítica: el relato representa todo un documento para el estudio de la historia social costarricense, vista desde la perspectiva de los sectores populares. En suma, esas cinco autobiografías satisfacen las dos condiciones previas y cubren los cuatro bloques que propone Bouvier para configurar un texto etnográfico.

Desde esa posición intentamos desarrollar un análisis integrador de las relaciones entre las modalidades de supervivencia de los seres humanos, su imaginario colectivo y las diferentes formas en que nos “comunicamos”. Se parte de la perspectiva de los sectores populares¹⁶, intentando aprehender las “lógicas” que sustentan su quehacer cotidiano, dentro de un mundo que todavía guarda muchos nexos con la premodernidad —en el enfoque de Agnès Heller, para quien la modernidad se abre cuando nos incorporamos a las “lógicas” de la Revolución Francesa de 1789 y la independencia estadounidense de 1776 (Heller: 1995)—, entendiéndola como el mundo que se sustenta en la Verdad Revelada. Por tales razones no se indican fechas precisas en el desarrollo del ensayo, pues interesa, fundamentalmente, mostrar presentar la articulación, en los sectores populares, de estas formas de pensamiento y su sentido dentro de un estilo específico de vida.

Bien sabemos que la lógica del modo de producción capitalista, es decir, la incorporación de nuestra sociedad costarricense a la llamada “cultura victoriana”, se inició alrededor de 1843, cuando Le Lacheur exportó nuestros primeros sacos de café, con lo cual nuestras pudientes ciudadinas empezaron a ceñirse ropas más finas y ajustadas y los hombres ilustres a usar calurosos trajes de casimir, lacito en el cuello engominado, reloj de leontina en el bolsillo del chaleco (con lo cual la medida del tiempo se separa de lo litúrgico para cubrir ahora un ámbito muy personal, directamente relacionado con la vida pública, con el mundo comercial) y sus botines de charol tipo *blucher*, con sus polainas; es decir, para esta época ya se había establecido la enseñanza primaria, gratuita y obligatoria, para ambos sexos (1862); el telégrafo había sido instalado en 1869 en la capital; los sistemas tecnificados de refrigeración ya estaban presentes en San José alrededor de 1872 (Vega: 1997), así como los sistemas tecnificados de comunicación josefinos, que empezaron a ocupar obreras como telefonistas, y que abrieron la década de 1880; y además, el cable submarino llegó en 1884, año de aprobación de las leyes liberales, que permitieron el matrimonio civil, el divorcio y la nueva cristiandad. También sabemos que, en el año 1886, don José Cástulo Zeledón había

¹⁶ Esenciales, en ese sentido, los planteamientos de Roger Chartier en su artículo que inicia de la siguiente manera: “La cultura popular es un concepto culto. ... los debates que han tenido lugar en torno a la misma definición de cultura popular que se han dado (y se siguen dando) a propósito de un concepto que delimitaban caracterizaba, nombraba, unas prácticas que jamás fueron reconocidas por quien las ejecutaba como pertenecientes a la ‘cultura popular’. Producido como una categoría culta destinada a describir unas producciones y unas conductas situadas más allá de la cultura letrada, el concepto de cultura popular ha traducido, en sus múltiples y contradictorias acepciones, los ligámenes entretejidos por los intelectuales occidentales (y entre ellos los schollars) con una alteridad cultural todavía más difícil de concebir que la reencontrada en los mundos ‘exóticos’.” (Chartier: 1994; 43).

catalogado 692 especies de aves autóctonas en el país, donde vivían 213.785 costarricenses y 4.672 ex-tranjeros. En ese momento, el analfabetismo funcional comprendía el 88 por ciento de la población (Villavicencio: 1886; 28-30). La ciudad de San José contaba entonces con aproximadamente 18.000 habitantes, una Escuela Normal, un Instituto de secundaria y la Universidad de Santo Tomás, al “alero” de la Catedral Metropolitana, donde se dictaban ocho cátedras para 60 estudiantes “de instrucción superior”. La enseñanza secundaria se completaba en el país con un colegio en Cartago y el de San Agustín, en Heredia (Villavicencio: 1886; 40). Poco después, en la capital de la república, se instituyó el Liceo de Costa Rica, para varones (1887) y el Colegio Superior de Señoritas (1888), para mujeres.

No obstante, este ensayo no trata sobre formas de vida de los sectores hegemónicos; antes bien, se preocupa por desbrozar algunas características de las formas de vida de los sectores populares, a lo largo de un período que podría comenzar alrededor de 1900, en regiones no metropolitanas de nuestras geografías, como, por ejemplo, el valle de Orotina, La Suiza, de Turrialba, Macacona, Tilarán o Bocas de Nosara, y que concluiría a finales del siglo, aunque sus rasgos se manifiestan hasta en el presente. En ese sentido, bien podría decirse que esas “lógicas” llegan a sustentar, aún hoy, la explicación del mundo para muchos de nuestros compatriotas, especialmente en las áreas no metropolitanas. En suma, se trata de percibir cómo se articulan, dialécticamente, en el quehacer cotidiano de algunos de nuestros ancestros y de nosotros mismos, la concepción del ser humano, de las instituciones sociales y del Estado, y también de la Historia (Fougeyrollas: 1979; 15-20); y de cómo todas esas concepciones ingresan en procesos de transformación y adecuación (personal y colectiva) conforme se va construyendo la realidad social; se trata, en otras palabras, se trata además de hacer manifiestas las “lógicas” de los cambios en las prácticas significantes entre la modernidad temprana, la modernidad propiamente dicha, y la modernidad tardía, en la articulación de los tres “momentos” de cada uno de esos procesos de construcción de sentido [¿cómo?, ¿por qué?, ¿dentro de cuáles límites?], es decir, en las formas de subsistencia, en los valores que “explican” o “justifican” nuestra existencia cotidiana y en las formas por medio de las cuales cada uno de nosotros “significa” (“se comunica”), en la construcción de

la comunidad (ALDEA), del estado nacional (UR-BE) y de la aldea-mundo (ORBE)¹⁷, percibidos como vivencias “personales”, marcados fundamentalmente por el tamiz de la existencia misma, que privilegia algunos aspectos y minimiza o hace olvidar otros.

Bibliografía

Abril, G. 1997: *Teoría general de la información*. Madrid: Cátedra.

Autobiografías campesinas. 1979-1983. Cinco tomos. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional (EUNA).

¹⁷ Coincido con Klinkenberg, para quien la semiótica debe sobrepasar la evidencia y el buen sentido —es decir, la causalidad cartesiana—, “pues tiene como tarea mostrar que los hechos aparentemente simples, cuyo funcionamiento y descripción creemos dominar, están contruidos sabiamente por nuestra cultura y por nuestra sociedad”; de lo que se trata, precisamente, es de sobrepasar la evidencia y el buen sentido, alumbrando los fenómenos familiares desde una luz novedosa, colocándolos en perspectiva. Ese sería el mayor aporte de la semiótica: “luchar contra el provincialismo metodológico, integrar en un mismo cuadro conceptual las prácticas humanas consideradas habitualmente separadas — desde las reglas culinarias hasta los ritos de cortesía, de la gestualidad cotidiana, a la administración del espacio en la arquitectura o el amueblado, de la religión al vestido—, haciendo presente un interés ético poco desdeñable: una práctica semejante no puede más que ayudar al ciudadano a hacer una lectura crítica del universo donde se desenvuelve” (Klinkenberg: 1996; 12).