

## II LA INVENCIÓN DEL CONCEPTO CIENTÍFICO DE CULTURA

La adopción, en el siglo XIX, de una reflexión positiva sobre el hombre y la sociedad condujo a la creación de la sociología y de la etnología como disciplinas científicas.

La etnología intentará dar una respuesta objetiva a la vieja cuestión de la diversidad humana. ¿Cómo pensar la especificidad humana en la diversidad de los pueblos y de las "costumbres"? Los fundadores de la etnología científica comparten el mismo postulado: el de la unidad del hombre, herencia de la filosofía de las Luces. Para ellos, la dificultad consistió en pensar la diversidad dentro de la unidad.

Pero no se satisfacen con una respuesta proveniente de la biología para contestar esta pregunta. Justamente, si crean una nueva ciencia, es para aportar otra explicación de la diversidad humana, una respuesta que no sea la de la existencia de "razas" diferentes. Los etnólogos exploraron dos caminos simultánea y competitivamente: el que privilegia la unidad y minimiza la diversidad, reduciéndola a una diversidad "temporal", según un esquema evolucionista y el que, por el contrario, le otorga toda la importancia a la diversidad y se dedica a demostrar que ésta no se contradice con la unidad fundamental de la humanidad.

Un concepto emergió como herramienta privilegiada para pensar este problema y explorar las diferentes respuestas posibles: el de "cultura". La palabra flotaba en el aire pero se utilizaba, en general, tanto en Francia como en Alemania, en un sentido normativo. Los fundadores de la etnología le dieron un sentido puramente descriptivo. Para ellos no se trataba, como para los filósofos, de decir lo que debía ser la cultura, sino de describir qué era, tal como aparece en las sociedades humanas.

Sin embargo, en sus comienzos la etnología no pudo escapar completamente de la ambigüedad y no se deshizo con facilidad de todo juicio de valor ni de toda implicación ideoló-

ca. Pero como se trataba de una disciplina en formación, por esta misma razón, no podía ejercer una influencia determinante en el campo intelectual de la época, permitió que la reflexión sobre la cuestión de la cultura escapara en gran parte del debate pasional que oponía "cultura" a "civilización" y conservara una relativa autonomía epistemológica.

La introducción del concepto de cultura se llevó a cabo con un éxito desigual en los diferentes países en los que nació la etnología. Y, por otra parte, no hubo acuerdo entre las diferentes "escuelas" sobre la cuestión de saber si hay que utilizar el concepto en singular (la Cultura) o en plural (las culturas), en una acepción universalista o particularista.

TYLOR

Y LA CONCEPCIÓN UNIVERSALISTA DE LA CULTURA

La primera definición del concepto etnológico de cultura es de Edward Burnett Tylor (1832-1917), antropólogo británico:

*Cultura o civilización*, tomadas en su sentido etnológico más extenso, es todo complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y las otras capacidades o hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad. [1871, p.1]

Esta definición, clara y simple, necesita, sin embargo, de algunos comentarios. Como vemos, pretende ser puramente descriptiva y objetiva, y no normativa. Por otra parte, rompe con las definiciones restrictivas e individualistas de la cultura: para Tylor, la cultura es la expresión de la totalidad de la vida social del hombre. Se caracteriza por su dimensión colectiva. Finalmente, la cultura es adquirida y no se origina en la herencia biológica. No obstante, si bien la cultura es adquirida, su origen y características son, en gran parte, inconscientes.

Aun cuando Tylor es el primero que propone una definición conceptual, no es el primero que emplea el término en etnología. En el uso que hace de la palabra, él mismo fue influido directamente por los etnólogos alemanes a los que había leído, y especialmente por Gustave Klemm quien, en contradicción con la tradición romántica germánica, utilizaba *Kultur* en un sentido objetivo, sobre todo para referirse a la cultura material.

En Tylor, la duda entre "cultura" y "civilización" es característica del contexto de la época. Privilegia, finalmente, "cultura", porque comprende que "civilización", incluso tomada en un sentido puramente descriptivo, pierde su carácter de concepto operatorio a partir del momento en el que se la aplica a las sociedades "primitivas", dado que su etimología remite a la constitución de las ciudades y por el sentido que adquirió en las ciencias históricas en las que designa principalmente las realizaciones materiales, débilmente desarrolladas en estas sociedades. "Cultura", para Tylor, en la nueva definición que proporciona, tiene la ventaja de ser una palabra neutra que permite pensar toda la humanidad y romper con cierto enfoque de los "primitivos" que los convertía en seres aparte.

No hay que asombrarse de que la invención del concepto se deba a Edward Tylor, librepensador al que su calidad de cuáquero y, por lo tanto, de minoritario, le había cerrado las puertas de la universidad inglesa. Tenía fe en la capacidad del hombre para progresar y compartía en este sentido los postulados evolucionistas de su tiempo. Tampoco dudaba de la unidad psíquica de la humanidad, que explicaba las similitudes observadas en sociedades muy diferentes: según él, en condiciones idénticas, el espíritu humano funcionaba en todas partes de manera semejante. Heredero de las Luces, adhería también a la concepción universalista de la cultura de los filósofos del siglo XVIII.

El problema que intentaba resolver era conciliar en una misma explicación la evolución de la cultura y su universalidad. En *Primitive Culture*, que apareció en 1871, y que se tradujo al francés bastante rápidamente (en 1876), obra de la que se dijo que fundaba la etnología como ciencia autónoma, se interroga acerca de los "orígenes de la cultura" (título del primer tomo) y acerca de los mecanismos de su evolución. Fue el primer etnólogo que abordó, efectivamente, los problemas culturales con un alcance general y sistemático. Fue el primero que se dedicó a estudiar la cultura en todos los tipos de sociedades y en todos sus aspectos, materiales, simbólicos e, incluso, corporales.

Tylor ajusta su método de estudio de la evolución de la cultura por medio de las "supervivencias" culturales luego de una estadía en México. Allí, había podido observar la coexistencia de costumbres ancestrales y de rasgos culturales recientes. Por medio del estudio de las "supervivencias" tenía

que ser posible, pensaba, remontarse al conjunto cultural original y reconstituirlo. Generalizando este principio metodológico había llegado a la conclusión de que la cultura de los pueblos primitivos contemporáneos representaba globalmente la cultura original de la humanidad: se trataba de una supervivencia de las primeras fases de la evolución cultural, fases por las que necesariamente debieron de pasar las culturas de los pueblos civilizados.

El método del examen de las supervivencias requería, lógicamente, la adopción del método comparativo que Tylor introdujo en la etnología. Para él, el estudio de las culturas singulares no podía hacerse si no se las comparaba entre sí, pues estaban vinculadas unas con otras en un mismo movimiento de progreso cultural. Por el método comparativo se fijaba como objetivo establecer al menos una escala grosera de los estadios de la evolución de la cultura.

Tylor intentaba probar la continuidad entre la cultura primitiva y la cultura más avanzada. En contra de los que establecían una ruptura entre el hombre salvaje y pagano y el hombre civilizado y monoteísta, se dedicó a demostrar el lazo esencial que unía al primero con el segundo. Entre primitivos y civilizados no existe una diferencia de naturaleza sino simplemente de grado de avance en el camino de la cultura. Tylor combatió ferosamente la teoría de la degeneración de los primitivos, inspirada en los teólogos que no podían imaginar que Dios hubiese creado seres tan "salvajes", teoría que permitía no reconocer en los primitivos a seres tan humanos como los otros. Para él, por el contrario, todos los humanos eran seres de cultura por entero y la contribución de cada pueblo al progreso de la cultura era digna de estima.

Como se ve, su evolucionismo no excluía cierto sentido de la relatividad cultural, más bien rara en su época. En lo restante, su concepción del evolucionismo no era para nada rígida: estaba convencido de que existía un paralelismo absoluto en la evolución cultural de las diferentes sociedades. Por eso proponía, en ciertos casos, la hipótesis difusionista. Una simple similitud entre rasgos culturales de dos culturas diferentes no bastaba, según él, para probar que estuvieran en el mismo lugar en la escala del desarrollo cultural: podía haber difusión de una hacia la otra. De una manera general, fiel a su preocupación por la objetividad científica, se mostraba prudente en sus interpretaciones.

Por su obra y por sus preocupaciones metodológicas, Ed-

ward Tylor es considerado, con justicia, el fundador de la antropología británica. Por otra parte, le debemos el reconocimiento de esta ciencia como disciplina universitaria: en 1883, en Oxford, fue el primer titular de una cátedra de antropología en Gran Bretaña.

#### BOAS Y LA CONCEPCIÓN PARTICULARISTA DE LA CULTURA

Si Tylor es el "inventor" del concepto científico de cultura, Boas es el primer antropólogo que lleva a cabo investigaciones *in situ* por medio de la observación directa y prolongada de las culturas primitivas. En este sentido, es el inventor de la etnografía.

Franz Boas (1858-1942) había nacido en una familia judía alemana de espíritu liberal. Estaba sensibilizado por la cuestión del racismo pues había sido víctima del antisemitismo de algunos de sus condiscípulos en la universidad. Hizo sus estudios superiores en varias universidades alemanas, primero en física, luego en matemática, finalmente en geografía (física y humana). Esta última disciplina iba a llevarlo hacia la antropología. En efecto, en 1883-1884, participó de una expedición a los Esquimales de la tierra de Baffín. Fue como geógrafo, con los intereses de un geógrafo (se trataba de estudiar el efecto del entorno físico sobre la sociedad esquimal), pero se dio cuenta de que la organización social estaba más determinada por la cultura que por el entorno físico. Volvió a Alemania decidido a dedicarse, a partir de ese momento, a la antropología.

En 1886, Boas volvió a ir a América del Norte, esta vez para hacer trabajo de campo etnográfico sobre los indígenas de la costa noroeste, en la Columbia británica. Entre 1886 y 1889 permaneció durante largo tiempo entre los Kwakiutl, los Chinook y los Tsimshian. En 1887 decidió establecerse en los Estados Unidos y nacionalizarse norteamericano.

Toda la obra de Boas es un intento por pensar la diferencia. Para él, la diferencia fundamental entre los grupos humanos es de orden cultural y no racial. Formado en la antropología física, manifestó cierto interés por esta disciplina, pero se dedicó a deconstruir lo que constituía, en esa época, el concepto central: la noción de "raza". En un estudio que tuvo mucha resonancia, hecho sobre una población de inmigrantes llegados a los Estados Unidos entre 1908 y 1910 (17.821 sujetos),

demostró, recurriendo a métodos estadísticos, la extrema rapidez (el espacio de apenas una generación) de la variación de los rasgos morfológicos (en especial de la forma del cráneo) por la presión de un entorno nuevo. Según él, el concepto pseudocientífico de "raza" humana, concebido como un conjunto permanente de rasgos físicos específicos de un grupo humano, no resiste el examen. Las pretendidas "razas" no son estables, no existen caracteres raciales inmutables. Por lo tanto, es imposible definir una "raza" con precisión, incluso si se recurre al denominado método de las medias. La característica de los grupos humanos en el plano físico es su plasticidad, su inestabilidad, su mestizaje. Con sus conclusiones se anticipó a los descubrimientos posteriores de la genética de las poblaciones humanas.

Por otra parte, Boas también se dedicó a demostrar lo absurdo de la idea, dominante en su época e implícita en la noción de raza, de un vínculo entre los rasgos físicos y los rasgos mentales. Para él era evidente que los dos dominios se originan en análisis completamente diferentes. Y, precisamente para oponerse a esa idea, adopta el concepto de cultura, que le parecía el más apropiado para dar cuenta de la diversidad humana. Para él no existe diferencia de "naturaleza" (biológica) entre primitivos y civilizados, sólo diferencias de cultura, adquiridos y por lo tanto no innatos. De manera que en Boas, contrariamente a lo que algunos sostuvieron, el concepto de cultura no funciona como un eufemismo del concepto de "raza", ya que construyó, precisamente, aquél en contra de éste. Fue uno de los primeros científicos sociales que abandonó el concepto de "raza" en la explicación de los comportamientos humanos.

A la inversa de Tylor, del que, no obstante, tomó la definición de cultura, Boas se dio como objetivo estudiar "las" culturas, más que "la" Cultura. Muy reticente a las grandes síntesis especulativas, en especial a la teoría evolucionista unilineal, entonces dominante en el campo intelectual, expuso en una comunicación de 1896 lo que consideraba "los límites del método comparativo en antropología". Se enfrentó al comparatismo imprudente de la mayoría de los autores evolucionistas. Para él, existía muy poca esperanza de descubrir leyes universales del funcionamiento de las sociedades y de las culturas humanas, y aun menos, leyes generales de la evolución de las culturas. Criticó radicalmente el método de la "periodización" que consiste en reconstituir los diferentes

estadios de evolución de la cultura a partir de pretendidos orígenes.

Boas desconfiaba también, y por las mismas razones, de las tesis difusionistas basadas en las reconstrucciones pseudohistóricas. En general, descartaba toda teoría que pretendiera explicar todo. Por rigor científico rechazaba cualquier generalización que saliera del marco de lo que podía ser demostrado empíricamente. Escéptico, analista más que teórico, nunca tuvo la ambición de fundar una escuela de pensamiento.

En cambio, quedará en la historia de la antropología como el fundador del método inductivo e intensivo de campo. Concebía a la etnología como una ciencia de observación directa: según él, en el estudio de una cultura particular todo debe ser anotado, hasta el detalle del detalle. Preocupado por estar en contacto con la realidad, a Boas no le gustaba recurrir a informantes. El etnólogo, si quiere conocer y comprender una cultura, debe aprender la lengua en uso en esa cultura. Y más que realizar entrevistas más o menos formales —la situación de entrevista puede influir en las respuestas— debe, sobre todo, estar atento a todo lo que se dice en las conversaciones "espontáneas", incluso, agregaba, no dudar en "escuchar detrás de la puerta". Todo esto suponía largas estancias en las poblaciones elegidas para estudiar la cultura.

Por ciertos aspectos, Boas es el inventor del método monográfico en antropología. Pero como llevaba la preocupación por el detalle hasta el extremo y exigía un conocimiento exhaustivo de la cultura estudiada antes de cualquier conclusión general, él mismo nunca realizó ninguna monografía en el sentido pleno del término. Incluso había llegado a pensar que todo retrato sistemático de una cultura conlleva, necesariamente, una parte de especulación y eso era, precisamente, lo que le impedía hacerlo, aunque adhería a la idea de que cada cultura forma un todo coherente y funcional.

A Boas le debemos la concepción antropológica de "relativismo cultural", aun cuando no sea él quien haya creado la expresión, que aparecerá más tarde y aun cuando no haya sido el primero en pensar la relatividad cultural. En él, el relativismo cultural es, en primer término, y quizá más que ninguna otra cosa, un principio metodológico. Para escapar de toda forma de etnocentrismo en el estudio de una cultura en particular, recomendaba abordarla sin *a priori*, sin aplicar categorías propias para interpretarla, sin compararla prematuramente con otras culturas. Aconsejaba ser prudente,

## Etnocentrismo

La palabra fue creada por el sociólogo norteamericano William G. Sumner y apareció por primera vez en 1906 en su obra *Folkways*. Según su definición “[el etnocentrismo] es el término técnico para la percepción de las cosas según el cual nuestro propio grupo es el centro de todo y todos los otros grupos son medidos y evaluados en relación con él [...] Cada grupo nutre su propio orgullo y vanidad, se jacta de ser superior, exalta sus propias divinidades y considera con desprecio a los extranjeros. Cada grupo piensa que sus propias costumbres (*folkways*) son las únicas buenas y si observa que otros grupos tienen otras costumbres, éstas provocan su desdén” (citado por Simon [1993, p. 57]).

La actitud que se describe parece universal, con diferentes formas según las sociedades. Como escribió Lévi-Strauss, a los hombres siempre les costó considerar la diversidad de las culturas como un “fenómeno natural, resultado de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades” [1952]. La mayoría de los pueblos denominados “primitivos” consideran que la humanidad termina en sus fronteras étnicas o lingüísticas, y por eso se designan a sí mismos con un nombre de etnia que significa, según los casos, “los hombres”, “los excelentes”, o incluso, “los verdaderos”, en oposición a los extranjeros que no son reconocidos como seres humanos por entero.

En cuanto a las sociedades denominadas “históricas”, también les resulta difícil concebir la idea de unidad de la humanidad en la diversidad cultural. El mundo grecorro-

mano antiguo calificaba de “bárbaros” a todos los que no participaban de la cultura grecorromana. En consecuencia, en Europa occidental, el término “salvaje” se utilizaba con el mismo sentido, para dejar fuera de la cultura, dicho de otra manera, de la naturaleza, a los que no pertenecían a la cultura occidental. Con esta actitud, los “civilizados” se comportan exactamente igual que los “bárbaros” o los “salvajes”. Al final de cuentas, ¿no tenemos el derecho de pensar, con Lévi-Strauss, que el “bárbaro es, en primer término, el hombre que cree en la barbarie” [1952]?

El etnocentrismo puede tomar formas extremas de intolerancia cultural, religiosa e, incluso, política. También puede tomar formas sutiles y racionales. En el campo de las ciencias sociales, se puede hacer como si se reconociera el fenómeno de la diversidad de las culturas y, al mismo tiempo, se concibiera la variedad de las culturas como una simple expresión de diferentes etapas de un único proceso de civilización. De esta manera, el evolucionismo del siglo XIX, al imaginar “estadios” de un desarrollo social unilineal, se permitía clasificar las culturas particulares sobre la base de una sola escala de civilización. La diferencia cultural, desde esta perspectiva, es sólo apariencia; tarde o temprano está llamada a desaparecer. En ruptura total con esta concepción, la antropología cultural introduce la idea de la relatividad de las culturas y de su imposible jerarquización *a priori*. Y recomienda, para escapar de todo etnocentrismo en la investigación, la aplicación del método de la observación participante.

paciente, dar “pasitos” en la investigación. Era consciente de la complejidad de cada sistema cultural y pensaba que sólo el examen metódico de un sistema cultural por sí mismo podía lograr su complejidad.

Además de un principio metodológico, el relativismo cultural de Boas implicaba, también, una concepción relativista de la cultura. De origen alemán, formado en las universidades alemanas, no podía haber estado influido por la noción particularista alemana de la cultura. Para él, cada cultura es única, específica. Su atención estaba espontáneamente atraída por lo que hace a la originalidad de una cultura. Casi nunca con anterioridad, las culturas particulares habían sido objeto de un tratamiento autónomo de este tipo por parte de

los investigadores. Es que, para Boas, cada cultura representa una totalidad singular y todo su esfuerzo consistía en investigar lo que las convertía en una unidad. De ahí su preocupación no sólo por describir los hechos culturales sino por comprenderlos vinculándolos con el conjunto con el que se relacionan. Una costumbre particular sólo se puede explicar si se la relaciona con el contexto cultural propio. También se trata de comprender cómo se formó la síntesis original que representa cada cultura y lo que hace a su coherencia.

Esta cultura está dotada de un “estilo” particular que se expresa a través de la lengua, las creencias, las costumbres y también el arte, pero no sólo. Este estilo, este “espíritu” propio de cada cultura, influye en el comportamiento de los

individuos. Boas pensaba que la tarea del etnólogo era también elucidar el vínculo entre el individuo y su cultura.

Sin duda existe una relación estrecha entre el relativismo cultural como principio metodológico y como principio epistemológico que culmina en una concepción relativista de la cultura. La elección del método de observación prolongada y sistemática, sin prejuicios, de una entidad cultural determinada conduce, progresivamente, a considerar a esta entidad como autónoma. La transformación de una etnografía de viajeros "que no hacen más que estar de paso" en una etnografía de largas estadias modificó completamente la percepción de las culturas particulares.

Hacia finales de su vida, Boas insistió en otro aspecto del relativismo cultural. Este puede ser también un principio ético que afirma la dignidad de cada cultura y proclama el respeto y la tolerancia por las culturas diferentes. Dado que cada cultura expresa una manera única de ser hombre, tiene derecho, si está amenazada, a la estima y a la protección.

Si se considera la obra de Boas en su rica diversidad y en las incontables hipótesis sobre los hechos culturales que posee, se descubre que toda la antropología cultural norteamericana futura se encuentra anunciada en ella.

#### LA IDEA DE CULTURA EN LOS FUNDADORES DE LA ETNOLOGÍA FRANCESA

Si se la compara con los países vecinos, Francia manifiesta originalidad en el desarrollo de las ciencias sociales. Allí nace la sociología como disciplina científica pero, paradójicamente, esta anterioridad va a generar un retraso en la creación de la etnología francesa. En un primer momento la sociología ocupa, podría decirse, todo el espacio de la investigación sobre las sociedades humanas. La etnología —sería más justo decir la etnografía— se reduce al estatus de rama anexa de la sociología. La "cuestión social" domina y oblitera la "cuestión cultural".

*Una comprobación:  
la ausencia de concepto científico de cultura  
en los comienzos de la investigación francesa*

En el siglo XIX y comienzos del XX, en las ciencias sociales francesas, los investigadores se conformaban con el uso lin-

güístico dominante en ese momento y empleaban de manera corriente el término "civilización" ya consagrado por los historiadores y prácticamente nunca el de "cultura" en un sentido colectivo y descriptivo. Sin embargo, como estaban muy al tanto de los trabajos científicos alemanes, se negaban a traducir *Kultur* por su homólogo francés y preferían usar "civilización". Asimismo, la obra de Tylor, *Primitive Culture*, tuvo cierto eco en la comunidad científica francesa, pero el título en francés fue *La Civilisation primitive*.

El término cultura, usado por los investigadores franceses, se relacionaba, en general, con su acepción tradicional en el campo intelectual nacional; se refería al dominio del espíritu y sólo era comprendido en un sentido elitista y restringido y en un sentido individualista (la cultura de una persona "cultivada").

Es claro que el contexto ideológico de la Francia del siglo XIX bloqueó la emergencia del concepto descriptivo de cultura. Los sociólogos y los etnólogos estaban demasiado impregnados del universalismo abstracto de las Luces como para pensar la pluralidad cultural en las sociedades humanas si no era con referencia a "la" civilización. El contexto histórico, es verdad, no llevaba a interrogarse sobre esta cuestión. La epopeya colonial se hacía en nombre de la misión "civilizadora" francesa. La rivalidad y los conflictos con Alemania oponían dos nacionalismos que utilizaban la noción de *Kultur* y de "civilización" como armas de propaganda. Finalmente, el Estado-nación francés, confrontado en el último tercio del siglo XIX con el rápido desarrollo de la inmigración extranjera, adoptaba una política cultural que tendía, resueltamente, a la asimilación de estas poblaciones, de acuerdo con el modelo centralista que ya había surtido sus efectos en las culturas regionales del país.

En la etnología francesa de los comienzos, el concepto de cultura brilla por su ausencia. Habrá que esperar el desarrollo de una etnología de campo, en los años treinta, para que comience a aparecer, especialmente en los investigadores africanistas, como Marcel Griaule o Michel Leiris. La etnología adquiere en esos años cierta autonomía en relación con la sociología y se forja sus propias herramientas conceptuales. La confrontación directa y prolongada con la alteridad y la pluralidad cultural beneficia la emergencia del concepto de cultura mediante la introducción de cierto relativismo cultural.

Pero esta emergencia del concepto es muy lenta en Francia e, incluso en la literatura etnológica, "civilización" hará algo

más que resistir, de manera que ambos términos se emplearon indistintamente hasta los años sesenta. La obra clásica de Ruth Benedict, *Patternes of Culture*, se traduce en 1950 con el título (desafortunado desde todo punto de vista) de *Echantillons de civilisations*.<sup>1</sup>

### *Durkheim y el enfoque unitario de los hechos de cultura*

Emile Durkheim (1858-1917), por una curiosa coincidencia, nació el mismo año que Franz Boas y, como éste en la antropología norteamericana, ocupó una posición “de fundador” en la antropología francesa. Sociólogo más que etnólogo, Durkheim no dejó de desarrollar una sociología con orientación antropológica. En efecto, su ambición era comprender lo social en todas sus dimensiones y en todos sus aspectos, incluyendo la dimensión cultural, a través de todas las formas de sociedades.

En 1897, con la creación de la revista *L'Année sociologique*, Durkheim contribuyó a fundar la etnología francesa y a asegurarle un reconocimiento nacional e internacional, con la publicación en los sucesivos números de muchas monografías etnográficas y reseñas de obras etnológicas, en general, extranjeras.

En cuanto al propio Durkheim, no usaba casi nunca el concepto de cultura. En su propia revista, “cultura” en una lengua extranjera se traducía, en general, por “civilización”. Pero si bien sólo recurría excepcionalmente al concepto de cultura, esto no quería decir que no se interesara por los fenómenos culturales. Para él, los fenómenos sociales tienen, necesariamente, una dimensión cultural ya que son, también, fenómenos simbólicos.

Durkheim contribuyó mucho a extraer del concepto de civilización sus presupuestos ideológicos más o menos implícitos. En una “Note sur la notion de civilisation”, redactada junto con Marcel Mauss y que apareció en 1913, se esforzó por proponer una concepción objetiva y no normativa de la civilización, que incluía la idea de la pluralidad de las civilizaciones sin por eso quitar el valor a la idea de la unidad del hombre. Para él no existía ninguna duda de que la humani-

dad es una, de que todas las civilizaciones particulares contribuyen a la civilización humana. No concebía una diferencia de naturaleza entre primitivos y civilizados. Mauss, que compartía el pensamiento de Durkheim, con quien colaboraba estrechamente, fue todavía más explícito en 1901:

La civilización de un pueblo no es otra cosa que el conjunto de sus fenómenos sociales; y hablar de pueblos incultos, “sin civilización”, de pueblos “naturales” (*Naturvolker*) es hablar de cosas que no existen (*L'Année Sociologique*, tomo IV, p. 141.)

El famoso artículo, escrito por Durkheim y Mauss en 1902, “De quelques formes primitives de classification”, intentaba demostrar que los primitivos son perfectamente capaces de pensamiento lógico. Durkheim no cambiará sus ideas sobre este punto. Más tarde, en *Formes élémentaires de la vie religieuse*, confirmará su posición inicial, al recurrir por una vez a la noción de cultura:

[...] el pensamiento conceptual es contemporáneo de la humanidad. Por lo tanto nos negamos a ver en él el producto de una cultura más o menos tardía [1912].

Si bien Durkheim compartía algunos aspectos de la teoría evolucionista, sin embargo se apartaba de las tesis más reductoras y especialmente de la del esquema unilineal de evolución común a todas las sociedades. En una reseña de una obra alemana sobre la “psicología de los pueblos”, ciencia muy en boga en ese entonces en Alemania, en desacuerdo con la hipótesis central de la obra, que proponía la idea de un devenir idéntico para toda la humanidad, escribió:

Nada autoriza a creer que los diferentes tipos de pueblos van todos en el mismo sentido; hay algunos que siguen los caminos más diversos. El desarrollo humano debe imaginarse no como una línea en la que las sociedades se dispondrían unas detrás de las otras, como si las más avanzadas no fuesen más que la continuación de las más rudimentarias, sino como un árbol con ramas múltiples y divergentes. Nada nos dice que la civilización de mañana será sólo la prolongación más elevada de la de hoy; quizás suceda lo contrario: quizás tenga como agentes a pueblos que consideramos inferiores, como en China, por ejemplo, y que le darán una dirección nueva e inesperada (*L'Année sociologique*, tomo XII, 1913, pp. 60-61).

<sup>1</sup> En tanto que la traducción al español del original en inglés sería *Patrones de cultura*, la traducción del título en francés es *Muestras de civilizaciones*. (N. de la T.)

Por lo tanto, el pensamiento de Durkheim no estaba exento de una gran sensibilidad respecto de la relatividad cultural, que provenía de su concepción general de la sociedad y de la normalidad social. Abordaba esta cuestión adoptando un camino relativista: la normalidad relativa de cada sociedad y de su nivel de desarrollo. Su concepción de la normalidad era, por consiguiente, puramente descriptiva y se basaba en una especie de “media” propia de cada tipo de sociedad.

Años más tarde, en 1929, en un estilo más polémico y más explícito, Mauss continuará el pensamiento de Durkheim, durante una conferencia sobre las “civilizaciones”:

Los hombres de Estado, los filósofos, el público, los publicistas más aún, hablan de *la civilización*. En un período nacionalista, *la civilización*, es siempre *su* cultura, la de la nación, pues en general ignoran la civilización de los demás. En un período racionalista y generalmente universalista y cosmopolita [...] *la Civilización* constituye una especie de estado de cosas ideal y real a la vez, racional y natural al mismo tiempo, causal y final en el mismo momento, que se iría separando, poco a poco, por un progreso del que no se duda [...]. Esta esencia perfecta no tuvo nunca otra existencia que la de un mito, la de una representación colectiva. Esta creencia universalista y nacionalista al mismo tiempo es, incluso, un rasgo de nuestras civilizaciones internacionales y nacionales del occidente europeo y de la América no indígena [1930, pp. 103-104].

Consecuente consigo mismo, Durkheim había llegado a privilegiar un empleo no rígido de la noción de civilización que hacía funcionar como un concepto “de geometría variable”. En la “Note sur la notion de civilisation”, escrita con Mauss, se preocupa porque la noción salga de la generalidad difusa que la caracterizaba para poder darle un contenido conceptual operatorio: “la” civilización no se confunde con la humanidad y su devenir, tampoco con una nación en especial; lo que existe, lo que se puede observar y estudiar, son diferentes civilizaciones. Y hay que entender por “civilización” un conjunto de

fenómenos sociales que no están vinculados con un organismo social particular; éstos se extienden por áreas que superan el territorio nacional o bien se desarrollan en períodos temporales que superan la historia de una sola sociedad [1913, p. 47].

No hay que buscar en Durkheim una teoría sistemática de la cultura. Su reflexión sobre la cultura no forma un conjunto unificado. La preocupación central de su obra era, más bien, determinar la naturaleza del vínculo social. Sin embargo, su concepción de la sociedad como totalidad orgánica determinaba su concepción de la cultura o de la civilización: para él, las civilizaciones constituyen “sistemas complejos y solidarios”.

En contra de las tesis individualistas, que refutaba por su psicologismo, Durkheim afirmaba la prioridad de la sociedad sobre el individuo. Es evidente que su concepción de los fenómenos culturales participaba del mismo holismo metodológico. En las *Formes élémentaires de la vie religieuse*, especialmente, pero luego en *Le suicide* (1897), desarrolló una teoría de la “conciencia colectiva” que es una forma de teoría cultural. Para él, en toda sociedad existe una “conciencia colectiva”, formada por representaciones colectivas, ideales, valores y sentimientos comunes a todos los individuos de esa sociedad. Esta conciencia colectiva precede al individuo, se le impone, es exterior a él y lo trasciende: existe discontinuidad entre la conciencia colectiva y la conciencia individual, la primera es “superior” a la segunda, pues es más compleja y más indeterminada. La conciencia colectiva lleva a cabo la unidad y la cohesión de una sociedad.

Las hipótesis de Durkheim sobre la conciencia colectiva ejercieron una influencia cierta sobre la teoría de la cultura como “superorganismo” de Alfred Kroeber [1917]. También es posible realizar una conexión entre la noción de conciencia colectiva—Durkheim le atribuía características espirituales—y las nociones de *pattern* cultural y de “personalidad básica” de los antropólogos culturalistas norteamericanos. Durkheim mismo usaba, en ocasiones, la expresión “personalidad colectiva” en un sentido muy cercano al de “conciencia colectiva”. Si bien el concepto de cultura está prácticamente ausente de la antropología de Durkheim, esto no le impidió proponer interpretaciones de fenómenos con frecuencia considerados “culturales” por las ciencias sociales.

### *Lévy-Bruhl y el enfoque diferencial*

Aunque la obra de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) no haya tenido la misma resonancia ni ejercido la misma influencia que la de Durkheim, se observa que en sus comienzos, a



través de sus fundadores, la etnología francesa dudaba entre dos concepciones de la cultura, una unitaria, la otra diferencial. La confrontación entre estas dos concepciones en un debate científico en ocasiones áspero contribuyó en gran medida al desarrollo de la etnología francesa.

A partir de 1910, con su obra *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Lévy-Bruhl coloca la diferencia cultural en el centro de su reflexión. Se pregunta por las diferencias de "mentalidad" que pueden existir entre los pueblos. Esta noción de "mentalidad" no estaba muy alejada de la acepción etnológica de "cultura", término que prácticamente no utilizó.

Todo el esfuerzo de Lévy-Bruhl consistió en refutar la teoría evolucionista unilineal y la tesis del progreso mental. En general, se opuso a la idea misma de "primitivos", aunque usó mucho este término, a causa del contexto de su época. Para él, los individuos de las sociedades de culturas orales no son "niños grandes" que se harían el mismo tipo de preguntas que los "civilizados", los únicos adultos verdaderos, pero que las contestaran ingenuamente, con respuestas "infantiles". En *La Mentalité primitive*, afirmaba:

[Si] la actividad mental de los primitivos [ya no] se interpreta de antemano como una forma rudimentaria de la nuestra, como infantil y casi patológica. [...] se verá, por el contrario, como normal en las condiciones en las que se ejerce, como compleja y, a su manera, desarrollada [1922, pp. 15-16].

De esta manera, Lévy-Bruhl se oponía a una cierta concepción de la unidad de la psiquis humana que implicaba un modo único de funcionamiento. No compartía las tesis de Tylor sobre el animismo de los primitivos (para éste, el animismo constituía la forma más antigua de creencia religiosa, es decir, la creencia en la existencia y en la inmortalidad del alma y, por lo tanto, en seres espirituales, basada principalmente en la interpretación de los sueños: criticaba su excesiva insistencia en demostrar su carácter "razonable". Por las mismas razones estaba en desacuerdo con Durkheim, al que le reprochaba querer probar que los hombres, en todas las sociedades, tienen una mentalidad "lógica" que obedecería necesariamente a las mismas leyes de la razón.

Estos diferendos entre Lévy-Bruhl y sus pares no eran más que la expresión de un debate científico muy animado sobre la cuestión de la alteridad y de la identidad culturales. Lévy-

Bruhl hizo una contribución en nada desdeñable a este debate. Habría que preguntarse por qué esta contribución fue mal comprendida, luego deformada y finalmente rechazada y, en gran parte, olvidada.

Dominique Merllié [1993] responde a esta pregunta y propone una nueva lectura, sin *a priori*, de este autor. Contrariamente a la presentación que se hace habitualmente, su obra no es etnocentrista. Fue calificada como tal para desacreditarla mejor, en tanto que todo el esfuerzo de Lévy-Bruhl consistió justamente en un intento por pensar la diferencia a partir de las categorías adecuadas. Pero este intento entraba en contradicción con el universalismo (abstracto) de las Luces y sus principios éticos que servían de marco de referencia para la mayoría de los intelectuales franceses de comienzos del siglo.

Lo que se denomina la tesis de Lévy-Bruhl era presentado por él mismo como una "hipótesis de trabajo", como recuerda Merllié. No por intentar dar cuenta de la diferencia de mentalidades, dejaba de afirmar la unidad de la psiquis humana. Para él, la unidad de la humanidad era más importante que la diversidad. El concepto de "mentalidad primitiva" ("prelógica") no era más que un instrumento para pensar la diferencia. Su manera de trabajar, que utilizaba explícitamente el trabajo de campo, no era nada dogmática.

Por otra parte, según este autor, la diferencia no excluye la comunicación entre los grupos humanos, que es posible gracias a la pertenencia a una común humanidad. No existe, por lo tanto, corte absoluto entre las diferentes "mentalidades" que no participan de lógicas contradictorias. Lo que difiere entre los grupos son los modos de ejercer el pensamiento y no las estructuras psíquicas profundas en tanto tales.

Lévy-Bruhl pensaba que "mentalidad prelógica" y "mentalidad lógica" no son incompatibles y coexisten en toda sociedad; pero la preeminencia de una o de otra puede variar según los casos, lo que explica la diversidad de las culturas. Al recurrir al concepto de "mentalidad" no pretendía que los sistemas de representaciones y los modos de razonamiento en el seno de una misma cultura formaran un conjunto perfectamente estable y homogéneo sino que esperaba indicar la orientación general de una cultura determinada.

El concepto de "mentalidad" no logró imponerse entre los etnólogos, sin duda a causa de las críticas y de los procesos (intencionalmente) injustos que se le hicieron a Lévy-Bruhl, que

no dejan de estar en relación con ciertas críticas que se dirigirán luego a los culturalistas, como lo señala Dominique Merllié:

Sin dudas hay algo de comparable en la forma de descrédito un poco sistemático que golpeó a los trabajos de los "culturalistas". Lévy-Bruhl esboza, por otra parte, análisis muy cercanos a los de los antropólogos culturalistas [...] [1993, nota 26, p. 7].

La noción de "mentalidad" tendrá más éxito por el lado de los historiadores, especialmente en los de la escuela de los *Anales*. Es verdad que la usaron en una acepción menos generalizadora y menos psicologista, puesto que la atención estaba puesta, en general, en la diferenciación social dentro de una misma sociedad.

### III EL TRIUNFO DEL CONCEPTO DE CULTURA

Aunque el concepto o, al menos, la idea de cultura se impuso, la investigación sistemática sobre el funcionamiento de la cultura en general o de las culturas en especial no se desarrolló de la misma manera en todos los países en los que empezó a tomar impulso la etnología. En los Estados Unidos es donde el concepto es mejor recibido y en el seno de la antropología norteamericana es donde va a producirse su profundización teórica más importante. En este contexto científico particular, la investigación sobre la cuestión de la o de las cultura(s) es verdaderamente acumulativa y nunca experimentó una verdadera caída. Esto es tan verdadero que hablar de antropología norteamericana o de "antropología cultural" viene a ser prácticamente lo mismo. La consagración científica de "cultura" es tal en los Estados Unidos que el término es rápidamente adoptado en su sentido antropológico por disciplinas vecinas, especialmente la psicología y la sociología.

#### LAS RAZONES DEL ÉXITO

La investigación científica no es nunca independiente del contexto en el que se produce. Ahora bien, el contexto nacional norteamericano es muy específico, comparado con los contextos nacionales europeos. Los Estados Unidos se representan a ellos mismos como un país de inmigrantes de diferentes orígenes culturales. En los Estados Unidos la inmigración funda y precede a la nación que se reconoce como una nación pluriétnica.

El mito nacional norteamericano, según el cual la legitimidad de la ciudadanía está prácticamente vinculada a la inmigración —el norteamericano es un inmigrante o un des-

cendiente de inmigrantes—, constituye el fundamento de un modelo de integración nacional original que admite la formación de comunidades étnicas particulares. La pertenencia del individuo a la nación a menudo se da junto con la participación reconocida en una comunidad particular. Por eso la identidad de los norteamericanos es calificada por algunos como una “identidad con guión”: se puede ser, en efecto, “italo-norteamericano”, “polaco-norteamericano”, “judío-norteamericano”, etc. El resultado de esto es lo que se ha designado como un “federalismo cultural” [Schnapper, 1974] que permite la expresión pública de culturas particulares que, sin embargo, no son la pura y simple reproducción de las culturas de origen de los inmigrantes sino su adaptación o su reinterpretación en función del nuevo entorno social y nacional. Sin embargo, hay que señalar que el mito norteamericano llevó a considerar que los indígenas que, por definición, no son inmigrantes, y los negros, cuya inmigración fue forzada, no formaban totalmente parte de los norteamericanos.

Por las mismas razones históricas, la sociología norteamericana naciente privilegió la investigación sobre el fenómeno de la inmigración y de las relaciones interétnicas. Los sociólogos de la universidad de Chicago, primer centro de enseñanza y de difusión de la sociología en los Estados Unidos, centraron sus análisis en la cuestión de los extranjeros en la ciudad y, de este modo, contribuyeron a promover un campo de estudio esencial para las sociedades modernas que en Francia se desarrolló y obtuvo reconocimiento tardíamente, en los años setenta. Y esto porque, a diferencia de los Estados Unidos, Francia no se concibe como un país de inmigración, aunque lo es, masiva y estructuralmente, hasta la segunda mitad del siglo xx. La representación unitaria de la nación, junto con la exaltación de la civilización francesa concebida como modelo universal, explica, en parte, el débil desarrollo de la reflexión sobre la diversidad cultural en las ciencias sociales en Francia, durante mucho tiempo. A la inversa, el contexto de los Estados Unidos favoreció una interrogación sistemática sobre las diferencias culturales y sobre los contactos entre culturas.

La antropología norteamericana es a menudo calificada, a veces con una connotación peyorativa, de “culturalista”. En singular, el calificativo es reductor: en efecto, no existe un culturalismo norteamericano, sino culturalismos que, si bien no dejan de tener vínculos entre sí, representan, sin embargo, enfoques teóricos diferenciados. Es posible reagruparlos en

tres grandes corrientes. El primero es el heredero directo de las enseñanzas de Boas y estudia la cultura desde la perspectiva de la historia cultural. El segundo se dedica a elucidar las relaciones entre cultura (colectiva) y personalidad (individual). El tercero considera a la cultura como un sistema de comunicación entre los individuos.

#### LA HERENCIA DE BOAS: LA HISTORIA CULTURAL

Entre todas las caminos que abrió Boas, el que más retuvo a sus sucesores inmediatos fue el de la investigación sobre la dimensión histórica de los fenómenos culturales. Estos, especialmente Alfred Kroeber y Clark Wissler, se esforzaron por dar cuenta del proceso de distribución en el espacio de los elementos culturales. Toman de los etnólogos “difusionistas” alemanes de comienzos del siglo una serie de instrumentos conceptuales que buscan refinar, especialmente la noción de “área cultural” y de “rasgo cultural”. Esta última debería permitir, en principio, definir los componentes más pequeños de una cultura, ejercicio aparentemente simple pero que se revela difícil, casi ilusorio, por lo complicado que es aislar un elemento en un conjunto cultural, especialmente en el campo de lo simbólico, aun cuando más no fuera para analizarlo. La idea es estudiar la repartición espacial de uno o de varios rasgos culturales en culturas cercanas y analizar su proceso de difusión. Cuando aparece una gran convergencia de rasgos semejantes en un espacio dado se habla de área cultural. En el centro del área cultural se encuentran las características fundamentales de una cultura; en su periferia, estas características se entrecruzan con rasgos provenientes de áreas vecinas.

Como mostró Kroeber, el concepto de área cultural “funciona” bien en el caso de las culturas indígenas de América del Norte, pues aquí las áreas culturales y las áreas geográficas coinciden aproximadamente. Pero en muchas otras regiones del mundo su carácter operativo es discutible, pues las fronteras son mucho menos netas y las áreas culturales no pueden definirse más que de manera aproximada, a partir de una cantidad poco significativa de rasgos comunes. Sin embargo, si se utiliza de una manera no rígida, la noción no está completamente desprovista de utilidad descriptiva [Kroeber, 1952].

En muchas ocasiones se ha sido severo con los esquemas teóricos y conceptuales de los antropólogos que centraban su reflexión en los fenómenos llamados de "difusión", entendidos como el resultado de contactos entre diferentes culturas y de la circulación de los rasgos culturales. Si bien es verdad que algunas reconstituciones históricas fueron un tanto azarosas, incluso aberrantes, fueron realizadas por algunos investigadores "hiperdifusionistas" europeos, más que norteamericanos. La mayoría de los discípulos de Boas, formados en su rigor metodológico empírico, se mostraron prudentes en sus interpretaciones.

Además de la impresionante acumulación de observaciones empíricas producidas por esta corriente antropológica norteamericana, sus aportes teóricos para la comprensión de la formación de las culturas son también importantes. El concepto fundamental de "modelo cultural" (*cultural pattern*), que designa el conjunto estructurado de mecanismos por los cuales una cultura se adapta a su entorno, le pertenece. Esta noción será retomada y profundizada por la escuela "cultura y personalidad".

Por otra parte, al centrar las investigaciones en los fenómenos de contacto cultural y, por ende, de préstamo, Boas y sus discípulos abren el camino para las investigaciones futuras sobre la aculturación y los intercambios culturales. Sus trabajos ya muestran la complejidad de los fenómenos de préstamo e indican que las modalidades del préstamo dependen al mismo tiempo del grupo dador y del grupo receptor. Estos autores también formularon la hipótesis, que más tarde se volverá teoría, de que entre préstamo e innovación culturales no existen diferencias esenciales: el préstamo es con mayor frecuencia una transformación, incluso una recreación del elemento tomado, pues debe adaptarse al modelo cultural de la cultura receptora.

#### MALINOWSKI Y EL ANÁLISIS FUNCIONALISTA DE LA CULTURA

Del mismo modo que las especulaciones de cierto evolucionismo llevaron a la reacción empirista de un Boas, los excesos interpretativos de algunos difusionistas provocaron la reacción de Bronislaw Malinowski (1884-1942), antropólogo inglés, nacido como austriaco en una familia polaca. Se opuso a todo intento de escribir la historia de las culturas con tradición oral. Según él, hay que limitarse a la observación

directa de las culturas en su estado presente, sin buscar remontarse a sus orígenes, camino ilusorio pues no puede ser probado científicamente.

Por otra parte, Malinowski criticó la atomización de la realidad cultural a la que llegan algunos investigadores de la corriente difusionista que se caracterizaban por un enfoque muscográfico de los hechos culturales, reducidos a rasgos que se coleccionan y que se describen por sí mismos sin que sea posible comprender su lugar en el sistema global. Lo que cuenta no es que tal o cual rasgo esté presente aquí o allá, sino que cumpla tal función precisa en la totalidad de una cultura dada. Como cada cultura forma un sistema cuyos elementos son interdependientes, no cabe estudiarlos separadamente:

[en toda cultura] cada costumbre, cada objeto, cada idea y cada creencia implican cierta función vital, tienen cierta tarea que cumplir, representan una parte irremplazable de la totalidad orgánica [1944].

Toda cultura debe ser analizada en una perspectiva sincrónica, a partir de la observación de los datos contemporáneos. En contra del evolucionismo que mira hacia el futuro, en contra del difusionismo que mira hacia el pasado, Malinowski propone el funcionalismo centrado en el presente, único intervalo de tiempo en el que el antropólogo puede estudiar objetivamente las sociedades humanas.

Como cada cultura constituye un todo coherente, todos los elementos de un sistema cultural están en armonía entre sí. Esto vuelve equilibrado y funcional al sistema y explica que toda cultura tienda a conservarse idéntica a sí misma. Malinowski subestima las tendencias al cambio interno propias de cada cultura. Para él, el cambio cultural viene, esencialmente, del exterior, por contacto cultural.

Para explicar el carácter funcional de las diferentes culturas, Malinowski elabora una teoría que habría de ser muy controvertida, la teoría de las "necesidades", fundamento de *Una teoría científica de la cultura* (título de una de sus obras, que apareció en 1944). Los elementos constitutivos de una cultura tendrían como función satisfacer las necesidades esenciales del hombre. Toma su modelo de las ciencias naturales, recordando que el hombre es una especie animal. El individuo experimenta cierta cantidad de necesidades fisiológicas (alimentarse, reproducirse, protegerse, etc.) que determinan imperativos fundamentales. La cultura constituye,

precisamente, la respuesta funcional a estos imperativos naturales. Responde a ellos creando "instituciones", concepto central de Malinowski para designar las soluciones colectivas (organizadas) a las necesidades individuales. Las instituciones son los elementos concretos de la cultura, las unidades básicas de todo estudio antropológico, cosa que no sucede con los "rasgos" culturales: ningún rasgo tiene significación si no se lo relaciona con la institución a la que pertenece. El objeto de la antropología es el estudio no de hechos culturales arbitrariamente aislados, sino de instituciones (económicas, políticas, jurídicas, educativas...) y de las relaciones entre instituciones, en relación con el sistema cultural en el que se integran.

Con esta teoría de las necesidades que encierra a la antropología en un punto muerto, Malinowski sale del marco de la reflexión sobre la cultura propiamente dicha para volver a la idea de la naturaleza humana. Su objetivo es determinar, más o menos arbitrariamente, sus necesidades, para lo que confecciona una lista y una clasificación poco convincentes. Su concepción "biologista" de la cultura lo lleva a prestarle atención sólo a los hechos que refuerzan la idea que se hace de la estabilidad armónica de toda cultura. Aquí es donde el funcionalismo muestra sus límites: se muestra poco apto para pensar las contradicciones culturales internas, las disfunciones, incluso los fenómenos culturales patológicos.

El gran mérito de Malinowski fue haber demostrado que no es posible estudiar una cultura externamente y mucho menos a distancia. Como no le resultaba satisfactoria la observación directa "de campo", utilizó sistemáticamente el método etnográfico de "observación participante" (expresión que le pertenece), único modo de conocer profundamente la alteridad cultural que permite no caer en el etnocentrismo. Durante una investigación intensiva y de larga duración, el etnólogo comparte la existencia de una población cuya mentalidad se esfuerza por comprender por medio del aprendizaje de la lengua vernácula y a través de la observación meticulosa de los hechos de la vida cotidiana, incluidos los más anodinos y los más insignificantes (aparentemente). Se trata, fundamentalmente, de comprender el punto de vista del autóctono. Sólo este modo paciente de investigar puede permitir hacer aparecer progresivamente las interrelaciones que existen entre todos los hechos observados y, así, definir la cultura del grupo estudiado.

La antropología norteamericana, en su constante esfuerzo por interpretar diferentes culturas entre los grupos humanos, a partir de los años treinta se orienta progresivamente hacia una nueva perspectiva. Dado que consideraban que el estudio de la cultura se había hecho, hasta ese momento, de manera demasiado abstracta y que los vínculos entre el individuo y su cultura no habían sido tomados en consideración, cierto número de antropólogos se dedican a comprender cómo los seres humanos incorporan y viven su cultura. Para ellos, la cultura no existe como una realidad "en sí", fuera de los individuos, aunque toda cultura tenga una relativa independencia con respecto a éstos. La cuestión, es, por lo tanto, elucidar cómo la cultura está presente en los individuos, cómo los hace actuar, qué conductas provoca, porque la hipótesis es, precisamente, que cada cultura determina cierto estilo de comportamientos comunes al conjunto de individuos que participan de la misma. Allí residiría lo que hace a la unidad de una cultura y lo que la vuelve específica en relación con las demás. La cultura sigue siendo considerada como una totalidad y la atención se sigue centrando en las discontinuidades entre las diferentes culturas, pero el modo de explicación cambia.

Edward Sapir (1884-1939) es uno de los primeros que lamenta el empobrecimiento de la realidad provocado, según él, por los intentos de reconstitución de la difusión de los rasgos culturales. Lo que existe, en su opinión, no son los elementos culturales, que pasarían tal cual de una cultura a otra e independientemente de los individuos, sino comportamientos concretos de individuos, propios de cada cultura y que pueden explicar tal o cual préstamo cultural particular [1949].

Toma forma una corriente teórica que va a ejercer una influencia considerable en la antropología norteamericana. Se la va a calificar como escuela "cultura y personalidad". El término es, sin lugar a dudas, algo excesivo, pues la diversidad es grande en las orientaciones y en los métodos de los investigadores. Por ejemplo, algunos son sensibles a la influencia de la cultura sobre el individuo y otros a las reacciones del individuo frente a la cultura. Sin embargo, comparten la preocupación por tener en cuenta nociones de la psicología científica y del psicoanálisis y están todos muy abiertos a la interdisciplina. No obstante, su problemática invierte la perspectiva freudiana: para ellos, no es la libido la que explica la

cultura, por el contrario, los complejos de la libido se explican por su origen cultural.

La cuestión fundamental que se plantean los investigadores de esta "escuela" es la de la personalidad. Sin cuestionar la unidad de la humanidad, tanto en el plano biológico como en el plano psíquico, estos autores se preguntan por qué mecanismo de transformación, individuos con una naturaleza idéntica al comienzo terminan por adquirir diferentes tipos de personalidades características de grupos particulares. Su hipótesis fundamental es que a la pluralidad de las culturas debe corresponder una pluralidad de tipos de personalidad.

### *Ruth Benedict y los "tipos culturales"*

La obra de Ruth Benedict (1887-1948), alumna y luego asistente de Boas, está dedicada en gran parte a la definición de los "tipos culturales" que se caracterizan por sus orientaciones generales y las selecciones significativas que hacen entre todas las elecciones posibles *a priori*. Benedict emite la hipótesis de la existencia de un "arco cultural" que incluiría todas las posibilidades culturales en todos los dominios; cada cultura sólo podría actualizar un segmento particular del arco cultural. Las diferentes culturas se definen, por consiguiente, por cierto "tipo" o estilo. Estos tipos de culturas posibles no existen en una cantidad ilimitada porque el "arco cultural" tiene límites, por lo tanto es posible clasificarlas una vez que han sido identificadas. Si bien Benedict está convencida de la especificidad de cada cultura, no deja de afirmar que la variedad de culturas es reducible a una cierta cantidad de tipos característicos.

Benedict es famosa, sobre todo, por el uso sistemático que hace del concepto de *pattern of culture* (que servirá de título a su obra más conocida, publicada en 1934), aun cuando ella no haya sido la autora del mismo. La idea ya estaba en Boas y en Sapir. Para ella, cada cultura se caracteriza por su *pattern*, es decir, por cierta configuración, cierto estilo, cierto modelo. El término, sin equivalente en francés, implica la idea de una totalidad homogénea y coherente.

Toda cultura es coherente porque está de acuerdo con los objetivos que persigue, vinculados con las elecciones que realiza en la gama de las posibles elecciones. Persigue estos objetivos incentivada por los individuos pero a través de ellos, gracias a las instituciones (especialmente las educativas) que

modelan todos sus comportamientos, en conformidad con los valores dominantes que le pertenecen. Por lo tanto, lo que define una cultura no es la presencia o la ausencia de tal o cual rasgo o de tal o cual complejo de rasgos culturales, sino su orientación global en tal o cual dirección, "su *pattern* más o menos coherente de pensamiento y de acción". Una cultura no es una simple yuxtaposición de rasgos culturales sino una manera coherente de combinarlos. De alguna manera, cada cultura le ofrece a los individuos un "esquema" inconsciente para todas las actividades de la vida.

En consecuencia, la unidad significativa de estudio que hay que retener para aprehender la lógica interna de una cultura, es la "configuración cultural". Benedict ilustra su método al estudiar, comparativamente, dos modelos culturales que contrastan, el de los indígenas de Pueblo Nuevo, México, especialmente los Zuni (conformistas, tranquilos, profundamente solidarios, respetuosos del otro, medidos en la expresión de sus sentimientos), y el de sus vecinos, los indígenas de los Llanos, entre los que están los Kwakiutl, ambiciosos, individualistas, agresivos e incluso violentos, con una tendencia a la desmesura afectiva. Califica a los primeros de "tipo apolíneo" y al segundo de tipo "dionisiaco" (la referencia a Nietzsche es clara) y considera que estos dos tipos más o menos extremos se vinculan con otras culturas y que entre los dos existían tipos intermedios [Benedict, 1934].

### *Margaret Mead y la transmisión cultural*

En la misma época que Benedict, Margaret Mead (1901-1978) decidió orientar sus investigaciones hacia la manera en que un individuo recibe su cultura y sus consecuencias en la formación de la personalidad. Por lo tanto, decide centrar sus reflexiones e investigaciones en el proceso de transmisión cultural y de socialización de la personalidad. Analiza, en consecuencia, diferentes modelos de educación para comprender el fenómeno de inscripción de la cultura en el individuo y para explicar los aspectos dominantes de la personalidad que se deben a este proceso de inscripción.

Su investigación más significativa en este campo es la que hizo en Oceanía, en tres sociedades de Nueva Guinea, los Arapesh, los Mundugomor y los Chambuli [Mead, 1935]. A través de estos casos muestra que las pretendidas personalidades masculina y femenina que se consideran universales,

porque se piensa que pertenecen al orden biológico, no existen tal como nos las imaginamos, en todas las sociedades. Más aún, ciertas sociedades tienen un sistema cultural de educación que no se dedica a oponer varones y niñas en el plano de la personalidad.

En los Arapesh, todo parece organizado desde la primera infancia para actuar de manera tal que el futuro Arapesh, hombre o mujer, sea un ser tranquilo, sensible, servicial. En los Mundugomor, en cambio, la consecuencia del sistema educativo es más bien la rivalidad, incluso la agresividad, tanto en los hombres como en las mujeres o entre los sexos. En la primera sociedad los niños son mimados sin distinción de sexo; en la segunda, los niños son educados rígidamente pues no son deseados, más allá de cuál sea su sexo. Estas dos sociedades producen, a causa de sus métodos culturales, dos tipos de personalidad totalmente opuestas. En cambio, tienen un punto en común: como no hacen distinciones entre "psicología femenina" y "psicología masculina" no generan personalidades específicamente masculinas o femeninas. Según la concepción ordinaria de nuestra sociedad, el Arapesh, hombre o mujer, nos parece dotado de una personalidad más bien femenina, y el o la Mundugomor, de una personalidad más bien masculina, pero presentar los hechos de este modo sería un contrasentido.

A la inversa, los Chambuli, el tercer grupo, piensan como nosotros que hombres y mujeres son profundamente diferentes en su psicología. Pero, contrariamente a nosotros, están convencidos de que la mujer es, por "naturalidad", emprendedora, dinámica, solidaria con los miembros de su sexo, extrovertida y que, en cambio, el hombre es sensible, menos seguro de él mismo, demasiado preocupado por su apariencia, fácilmente celoso de sus semejantes. Y esto es así porque entre los Chambuli las mujeres poseen el poder económico y aseguran la subsistencia esencial del grupo, en tanto que los hombres se dedican, principalmente, a actividades ceremoniales y estéticas, que hacen que, a menudo, compitan entre sí.

A partir de este análisis, Margaret Mead puede afirmar que:

Los rasgos de carácter que nosotros calificamos como masculinos o femeninos, para muchos de ellos, si no para todos, están determinados por el sexo de una manera tan superficial como son superficiales la vestimenta, las maneras y el peinado que una época asigna a uno u otro sexo. [1935] 1963, p. 252].

De manera que la personalidad individual no se explica por características biológicas (por ejemplo, en este caso, el sexo) sino por el "modelo" cultural particular de una sociedad dada que determina la educación del niño. Desde los primeros instantes de vida el individuo está impregnado de este modelo, por todo un sistema de estímulos y de prohibiciones formuladas explícitamente o no, que cuando es adulto lo lleva a actuar de manera inconsciente conforme a los principios fundamentales de la cultura. Los antropólogos denominaron a este proceso "enculturación". La estructura de la personalidad adulta, resultante de la transmisión de la cultura por la educación se adaptará, en principio, al modelo de esta cultura. La anormalidad psicológica, presente y estigmatizada en toda sociedad, se explica del mismo modo: no de una manera absoluta (universal) sino de manera relativa, como la consecuencia de una falta de adaptación del individuo llamado "normal" a la orientación fundamental de su cultura (por ejemplo, el Arapesh egocéntrico y agresivo o el Mundugomor suave y altruista). Por lo tanto, hay un nexo estrecho entre modelo cultural, método educativo y tipo de personalidad dominante.

#### *Linton, Kardiner y la "personalidad de base"*

Para los antropólogos relacionados con la escuela "cultura y personalidad", la cultura no puede definirse más que a través de los hombres que la viven. El individuo y la cultura se conciben como dos realidades distintas pero indisociables que actúan una sobre otra: no se puede comprender una más que en su relación con la otra.

Pero del individuo, la antropología no retiene más que lo que en su psicología es común a todos los miembros del mismo grupo; el aspecto estrictamente individual de la personalidad proviene, en efecto, de otra disciplina, la psicología. Ralph Linton (1893-1953) denomina "personalidad de base" a este aspecto común de la personalidad. Para él, está directamente determinada por la cultura a la que pertenece un individuo. Linton no ignora la variedad de las psicologías individuales. Piensa, incluso, que la gama de las diferentes psicologías se encuentra en cada cultura. Lo que varía de una cultura a otra es la predominancia de tal o cual tipo de personalidad. En tanto antropólogo, se interesa no por las variaciones psicológicas individuales sino por lo que comparten los miembros de

un mismo grupo en el plano del comportamiento y de la personalidad.

Prolongando las investigaciones de Benedict y de Mead, Linton intenta demostrar, a partir de investigaciones de campo en las islas Marquesas y en Madagascar, que cada cultura privilegia, entre todos los tipos posibles, un tipo de personalidad que se convierte en el tipo "normal" (acorde con la norma cultural y, por eso, socialmente reconocido como normal). Este tipo normal es la "personalidad de base", dicho de otro modo, "el fundamento cultural de la personalidad" (según la expresión que, en 1945, se convertirá en el título de una de sus obras). Cada individuo la adquiere a través del sistema de educación de su sociedad.

Abram Kardiner (1891-1981) hará investigaciones específicas sobre este aspecto de la cuestión: la adquisición de la personalidad de base a través de la educación. El autor, psicoanalista de formación, trabajó en estrecha cooperación con Linton. Estudió cómo se forma la personalidad de base en el individuo, a través de lo que designó como las "instituciones primarias" propias de cada sociedad (en primer lugar, la familia y el sistema educativo); y cómo la personalidad de base reacciona sobre la cultura del grupo produciendo, por una especie de mecanismo de proyección, "instituciones secundarias" (sistemas de valores y de creencias, en especial) que compensan las frustraciones provocadas por las instituciones primarias y que llevan a la cultura a evolucionar sensiblemente [Kardiner, 1939].

En cuanto a Linton, su esfuerzo se centró en superar una concepción demasiado fija de la personalidad de base. Le reprochaba a Benedict la reducción que operaba al vincular cada cultura con un solo tipo cultural que se correspondía con un tipo dominante de comportamiento. Admitía que en una misma cultura pueden existir simultáneamente varios tipos "normales" de personalidad porque en una buena cantidad de culturas coexisten varios sistemas de valores.

Por otra parte, explicaba Linton, hay que considerar la diversidad de los estatus dentro de una misma sociedad. Ningún individuo puede sintetizar en él el conjunto de su cultura de pertenencia. Ningún individuo tiene un conocimiento completo de su cultura; cada individuo conoce de su cultura lo que necesita para estar de acuerdo con diferentes estatus (de sexo, de edad, de condición social, etc.), para llevar a cabo los roles sociales que se desprenden de ellos. La

existencia de estatus diferentes conduce, por lo tanto, a esas modulaciones más o menos significativas de una misma personalidad de base: las "personalidades estatutarias" [Linton, 1945].

Por otra parte, continuando su reflexión sobre la interacción entre cultura e individuo, Linton y Kardiner postularon que el individuo no es depositario pasivo de la cultura. Kardiner definió de este modo la personalidad de base:

Una configuración psicológica particular perteneciente a los miembros de una sociedad dada y que se manifiesta en cierto estilo de comportamiento sobre el cual los individuos bordan sus variantes singulares [1939].

Cualquier individuo, por el solo hecho de ser un individuo singular, con rasgos de carácter singulares (aunque su psicología integre en gran medida la psicología de base) y con una aptitud fundamental, en tanto ser humano, para la creación, para la innovación, va a contribuir a modificar la cultura, de manera en general imperceptible y, en consecuencia, la personalidad de base. Dicho de otro modo, cada individuo tiene su propia manera de interiorizar y de vivir su cultura y, al mismo tiempo, está profundamente marcado por ella. La acumulación de las variaciones individuales (de interiorización y de lo vivido) a partir del tema común que constituye la personalidad de base permite explicar la evolución interna de una cultura que se produce, frecuentemente, a un ritmo lento.

Las diferentes consideraciones que preceden muestran que no es posible confundir las conclusiones de Linton y de Kardiner sobre la personalidad de base con las teorías románticas sobre el "alma" y el "genio" de los pueblos. Que los antropólogos norteamericanos hayan partido de las mismas preguntas que algunos escritores y filósofos, principalmente alemanes, sobre el carácter original de cada pueblo no significa que hayan proporcionado las mismas respuestas. Linton y Kardiner tienen una concepción no rígida de la transmisión cultural que da lugar a variaciones individuales y no deja de lado la cuestión del cambio cultural. El enfoque que hacen de la cultura y de la personalidad es, por lo tanto, más dinámico que estático.



Los trabajos de la antropología cultural norteamericana fueron muy criticados, algo absolutamente legítimo en la discusión científica. Pero, lo que es menos legítimo es la presentación, a menudo reductora, a veces casi caricaturesca, que se hizo, especialmente en Francia, de las tesis culturalistas.

El aspecto más discutible de esta presentación es su carácter totalizador. Se presenta al culturalismo como un sistema teórico unificado, en tanto que sería más justo hablar de "los" culturalismos. Se enumera toda una serie de críticas al culturalismo, sin precisar que una buena cantidad fueron formuladas, en primer término, por los culturalistas en discusiones con otros culturalistas. Siempre existió una crítica interna en la antropología cultural. Las propuestas teóricas del culturalismo avanzaron progresivamente y permitieron corregir algunas propuestas anteriores. Y, si se considera a los investigadores individualmente, es posible observar evoluciones sensibles del pensamiento a lo largo de la carrera.

El esencialismo o sustancialismo, que consiste en concebir la cultura como realidad en sí -frecuente reproche a los culturalistas- es una crítica que sólo le cabe realmente a Kroeber, quien consideraba que la cultura se originaba en el campo de lo "superorgánico", definido como un nivel autónomo de lo real, con leyes propias y, en consecuencia, con una existencia propia, independiente de la acción de los individuos y que escapa a su control [Kroeber, 1917]. Ciertamente esencialismo es también perceptible en Benedict, quien pensaba que toda cultura persigue un objetivo, en relación con la orientación de su *pattern*, a instancia de los individuos. Pero la mayoría de los antropólogos de la escuela "cultura y personalidad" reaccionaron en contra del riesgo de la reificación de la cultura. Margaret Mead afirma claramente que la cultura es una abstracción (lo que no quiere decir que sea una ilusión). Lo que existe, afirma, son individuos que crean la cultura, que la transmiten, que la transforman. El antropólogo no puede observar una cultura en el campo; lo que observa no son más que comportamientos individuales. Todo el esfuerzo de los culturalistas cercanos a Mead consistirá, por lo tanto, en comprender las culturas a partir de las conductas de los individuos que "son la cultura", según una expresión de la autora.

"El" culturalismo también fue acusado de presentar una concepción estática, fija, de la cultura. Ya hemos señalado que

ésta es una crítica con pocos fundamentos. Los culturalistas no creen en la estabilidad de las culturas y están atentos a las evoluciones culturales. Intentan explicarlas por el juego de las variaciones individuales en la adquisición de la cultura. El individuo, en función de su historia personal, que produce una psicología singular, "reinterpreta" su cultura de una manera particular. La suma y la interacción de todas las reinterpretaciones individuales hacen evolucionar la cultura. Margaret Mead insistía mucho en el hecho de que la cultura no es algo "dado" que el individuo recibe como una totalidad, de una vez y para siempre, durante la educación. La cultura no se transmite como los genes. El individuo "se apropia" de la cultura progresivamente a lo largo de la vida y, de todas maneras, nunca puede adquirir toda la cultura de su grupo.

El debate más crucial alrededor de la antropología cultural es concerniente al relativismo de las culturas, que pone el acento en la pluralidad de las culturas más que en la unidad de la cultura. Según este enfoque, las culturas son tratadas como totalidades específicas, autónomas unas en relación con otras y, por consiguiente, cada una debe ser estudiada por sí misma, en su lógica interna propia. Toda la cuestión consiste en saber si este relativismo cultural es sólo una exigencia metodológica o también una concepción teórica.

Los antropólogos culturalistas a veces son bastante ambiguos en relación con esta cuestión. Al comienzo, con Boas, el relativismo cultural era una reacción metodológica en contra del evolucionismo. No pretendían plantear que las diferentes culturas eran absolutamente incomparables entre sí, sino que no se podía encarar la comparación más que luego de haber estudiado a cada una exhaustivamente. Sin duda, hay una cierta ilusión en creer que se puede identificar de una manera sencilla una cultura particular, precisar sus límites y analizarla como una identidad irreductible a otra. Esto no quiere decir que, en el plano metodológico, a veces resulte útil e, incluso, necesario, hacer "como si" una cultura particular existiera como entidad separada con una autonomía real, aun cuando, en los hechos, esta autonomía sea sólo relativa en relación con otras culturas vecinas.

Los culturalistas, por cierto, no lograron definir la "naturaleza de la cultura", para retomar la expresión de Kroeber [1952]. La discusión sigue abierta. La antropología cultural norteamericana no ha dejado de contribuir a esta discusión con investigaciones, en ocasiones, muy innovadoras. Las

### Cultura, lengua y lenguaje

El vínculo estrecho entre lengua y cultura alimentó muchos comentarios. Herder, uno de los primeros que hizo un uso sistemático de la palabra "cultura", basaba su interpretación de la pluralidad de las culturas en un análisis de la diversidad de las lenguas [Herder, 1774].

Sapir se esforzó por elaborar una teoría de las relaciones entre cultura y lenguaje. El investigador no sólo debe considerar la lengua como objeto privilegiado de la antropología, pues es un hecho cultural total, sino que también debe estudiar la cultura como una lengua. En oposición a las concepciones sustancialistas de la cultura, la definía como un conjunto de significaciones instanciadas en las interacciones individuales. Para él, la cultura es fundamentalmente un sistema de comunicación [Sapir, 1921]. La denominada hipótesis "Sapir-Whorf" (el lenguaje como clasificador y organizador de la experiencia sensible), que Sapir atenuó al negar que existiera una correlación directa entre un modelo cultural y una estructura lingüística, orientó toda una serie de investigaciones sobre la influencia que ejerce la lengua sobre el sistema de representaciones de un pueblo. Lengua y cultura están en una relación estrecha de interdependencia: entre otras, la lengua tiene la función de transmitir la cultura pero ella misma está marcada por la cultura.

lecciones del (de los) culturalismo(s) son muy ricas. Ya no se puede ignorar hoy que existen otras maneras de vivir y de pensar y que éstas no son la manifestación de un arcaísmo, mucho menos del "salvajismo" o de la "barbarie". Al culturalismo le debemos haber puesto en evidencia la relativa coherencia de todos los sistemas culturales: cada uno es una expresión particular, pero tan auténtica como todos los demás, de una única humanidad.

Los investigadores culturalistas contribuyeron en mucho a la eliminación de las confusiones entre lo que proviene de la naturaleza (en el hombre) y lo que proviene de la cultura. Prestaron mucha atención a los fenómenos de incorporación de la cultura, en el sentido propio del término, mostrando que el mismo cuerpo está trabajado por la cultura. La cultura, explicaban, "interpreta" la naturaleza y la transforma. Incluso las funciones vitales están "formadas" por la cultura: comer, dormir, copular, dar a luz, pero también defecar,

Lévi-Strauss, cuya antropología estructural le debe mucho al método del análisis estructural en lingüística, también subrayó la complejidad de las relaciones entre lengua y cultura: "El problema de las relaciones entre lengua y cultura es uno de los más complicados que existen. En principio, es posible tratar al lenguaje como un *producto* de la cultura: una lengua en uso en una sociedad refleja la cultura general de la población. Pero en otro sentido, el lenguaje es una *parte* de la cultura; constituye uno de sus elementos, entre otros [...] Pero esto no es todo: también se puede tratar al lenguaje como *condición* de la cultura, y en un doble sentido; diacrónico, ya que es sobre todo por medio del lenguaje que el individuo adquiere la cultura de su grupo; al niño se lo instruye por medio del habla; se lo regaña y se lo alaba con palabras. Si nos colocamos desde un punto de vista más teórico, el lenguaje también es la condición de la cultura, en la medida en que esta última posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Ambos se construyen por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, por medio de relaciones lógicas. De manera que es posible considerar al lenguaje como la base destinada a recibir estructuras a veces más complejas, pero del mismo tipo que las suyas, que se corresponden en diferentes aspectos con la cultura considerada." [1958, pp. 78-79.]

orinar y, además, caminar, correr, nadar, etc. Todas estas prácticas corporales, que parecen absolutamente naturales, están profundamente determinadas por cada cultura particular. Marcel Mauss demostró esto en 1936, en su estudio sobre las "técnicas corporales": la gente no se sienta, no se acuesta ni camina de la misma manera en culturas diferentes. En el ser humano se puede observar que la naturaleza es transformada por la cultura.

A la escuela "cultura y personalidad" le debemos haber señalado la importancia de la educación en el proceso de diferenciación cultural. La educación es necesaria y determinante en el hombre, pues el ser humano no tiene, prácticamente, un programa genético que guíe su comportamiento. Los propios partidarios de la biología dicen que el único programa (genético) del hombre es imitar y aprender. Las diferencias culturales entre grupos humanos son explicables, por lo tanto, en gran parte por sistemas de educación diferen-

tes que incluyen los métodos de crianza de los lactantes (amamantamiento, cuidados del cuerpo, manera de acostarse, destete), tan variables de un grupo al otro.

Tres investigadores norteamericanos se esforzaron por explicar la presencia en ciertas sociedades de ritos de iniciación de los jóvenes en la pubertad, y su ausencia en otras. Pensaron que podían establecer una correlación entre una dependencia estrecha de la madre durante la primera infancia y la institucionalización de estos ritos. En aquellos casos en los que la organización de la manera de acostarse prevé que la madre y el hijo duerman juntos y que el padre se aparte durante varios meses, incluso varios años, del lecho común, los ritos de iniciación, verdadera cumbre de la formación pedagógica, son especialmente rigurosos. En este caso todo sucede como si los padres, en el momento de la madurez fisiológica de sus hijos, decidieran alejarlos de la influencia de la madre y afirmar su autoridad sobre ellos para prevenir cualquier rebelión, al mismo tiempo que los integran al mundo masculino [Whiting, Kluckhohn y Anthony, 1958].

Una buena cantidad de investigaciones posteriores, aunque no se hayan considerado como pertenecientes al culturalismo y aunque no podían ser confundidas con él, se inspiraron en los trabajos de los antropólogos norteamericanos sobre la educación. Jacqueline Rabain mostró que la educación del joven wolof (Senegal) privilegia la relación con el otro. Contrariamente a lo que se observa en las sociedades occidentales contemporáneas, la pedagogía wolof se esfuerza por evitar la individualidad del niño para favorecer su integración social. Por eso no se le hacen cumplidos a los niños, ni a los padres acerca de los hijos, o sólo se los hace de una manera diferente. Para los wolof, el cumplido podría traer una desgracia, pues particulariza y, por lo tanto margina. Los únicos señalamientos que se admiten sobre los niños son los que subrayan lo que, en sus conductas, puede "interpretarse como signos de una integración social en vías de realización" [Rabain, 1979, p. 14]. La pedagogía wolof es esencialmente una pedagogía de la comunicación. El aprendizaje del uso social del habla, muy codificado, es, al mismo tiempo, el "aprendizaje de una gramática de las relaciones sociales" [ibíd., p. 142]. En definitiva, las adquisiciones sociales cuentan más que las adquisiciones técnicas, cuyo aprendizaje no es sistemático, y que el desarrollo "personal" del niño.

El concepto de cultura se enriqueció considerablemente

con los diferentes culturalismos. La cultura dejó de ser el ensamblado de rasgos dispersos para convertirse en un conjunto organizado de elementos interdependientes. Su organización es tan importante, si no más, que su contenido.

#### LÉVI-STRAUSS Y EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LA CULTURA

En Francia, la antropología cultural norteamericana no tuvo muchos adeptos. Sin embargo, el tema de la totalidad cultural fue retomado, aunque desde una perspectiva diferente, por Claude Lévi-Strauss, quien define de este modo la cultura:

Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en los que en primer rango se sitúan la lengua, las reglas del matrimonio, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas tienen como objetivo expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social y, más aún, las relaciones que estos dos tipos de realidades mantienen entre sí y que los sistemas simbólicos mantienen unos con otros. [1950, p. XLIX]

Lévi-Strauss conocía muy bien los trabajos de sus colegas norteamericanos. Durante y después de la Segunda Guerra Mundial, entre 1941 y 1947, tuvo largas estancias en los Estados Unidos y leyó las obras de la antropología cultural, especialmente las de Boas, Kroeber y Benedict.

Lévi-Strauss toma cuatro ideas esenciales de Ruth Benedict. Primero, las diferentes culturas se definen por cierto modelo (*pattern*). Segundo, los tipos de culturas posibles son limitados. Tercero, el estudio de las sociedades "primitivas" es el mejor método para determinar las combinaciones posibles entre los elementos culturales. Finalmente, estas combinaciones pueden ser estudiadas independientemente de los individuos que pertenecen al grupo, que no son conscientes de aquéllas.

La herencia de Benedict aparece con claridad en las líneas siguientes, extraídas de *Tristes Trópicos*:

El conjunto de las costumbres de un pueblo está marcado por un estilo: forman sistemas. Estoy convencido de que estos sistemas no son ilimitados y que tanto las sociedades humanas como los individuos —en sus juegos, sueños o delirios— nunca crean de manera absoluta sino que se limitan a elegir ciertas combinaciones de un repertorio ideal que sería posible recons-

tituir. Si se hace el inventario de todas las costumbres observadas, de todas las imaginadas en los mitos, de las que son evocadas en los juegos de los niños y de los adultos, los sueños de los individuos sanos o enfermos y las conductas psicopatológicas, se llegaría a construir una especie de tabla periódica como la de los elementos químicos, en la que todas las costumbres reales o simplemente posibles aparecerían agrupadas en familias y en la que sólo tendríamos que reconocer las que las sociedades efectivamente adoptaron [1955, p. 203].

Sin embargo, si bien el pensamiento de Lévi-Strauss hereda al de los antropólogos norteamericanos, se separa de éste cuando busca superar el enfoque particularista de las culturas. Lévi-Strauss, más allá de las variaciones culturales, intenta analizar la invariabilidad de la Cultura. Para él, las culturas particulares no pueden ser comprendidas sin referencia a la Cultura, "ese capital común" de la humanidad en el que aquéllas abrevan para elaborar los modelos específicos. Lo que intenta es descubrir en la variedad de las producciones humanas las categorías y las estructuras inconscientes del espíritu humano.

La ambición de la antropología estructural de Lévi-Strauss es encontrar y hacer el repertorio de las "invariantes", es decir, de los materiales culturales siempre idénticos de una cultura a otra, obligatoriamente finitos a causa de la psiquis humana. En el punto preciso en el que la Cultura se une a la Naturaleza, es decir, en el nivel de las condiciones muy generales de funcionamiento de la vida social, es posible encontrar reglas universales que son también principios indispensables de la vida en sociedad. Vivir en sociedad está en la naturaleza del hombre, pero la organización de la vida social proviene de la Cultura e implica la elaboración de reglas sociales. El ejemplo más característico de estas reglas universales que analiza el estructuralismo es la prohibición del incesto que tiene como fundamento la necesidad de los intercambios sociales.

La antropología estructural se dio como tarea encontrar lo que es necesario para la vida social, es decir, los universales culturales o, para decirlo de otro modo, los *a priori* de toda sociedad humana. A partir de allí, establece las posibles estructuraciones de los materiales culturales, de cantidad limitada, es decir, lo que crea la diversidad cultural aparente y, por lo tanto, la invariabilidad de los principios culturales fundamentales. Para presentar esta relación entre la univer-

salidad de "la" Cultura y la particularidad de "las" culturas, Lévi-Strauss usa la metáfora del juego de naipes:

El hombre se parece al jugador que tiene en la mano, cuando juega, esas cartas que no se inventaron para esa ocasión, porque el juego de naipes es algo *dado* de la historia y de la civilización [...] Cada vez que se reparten las barajas se produce como resultado una distinción contingente entre los jugadores, y esto se hace sin que lo sepan. Existen *repartos de naipes* que se sufren, pero que cada sociedad, como cada jugador, interpreta en los términos de varios sistemas, que pueden ser comunes o particulares: reglas de un juego o reglas de una táctica. Y sabemos bien que, con las mismas barajas, jugadores diferentes harán una partida diferente, aunque no pueden con cualquier reparto hacer cualquier partida, porque están restringidos también por las reglas. [1958].

La antropología habrá finalizado su misión cuando haya logrado describir todas las partidas posibles, después de haber identificado los naipes y enunciado las reglas del juego. De esta manera, la antropología estructural pretende remontar hacia los fundamentos universales de la Cultura, allí donde se opera la ruptura con la Naturaleza.

#### CULTURALISMO Y SOCIOLOGÍA:

##### LAS NOCIONES DE "SUBCULTURA" Y DE "SOCIALIZACIÓN"

La antropología cultural ejerció una gran influencia en la sociología norteamericana. La noción de cultura fue muy utilizada por una buena cantidad de sociólogos norteamericanos que se basaron en las definiciones dadas por los antropólogos.

Mucho antes de la aparición del culturalismo propiamente dicho, los sociólogos fundadores de lo que se denominó la "escuela de Chicago" eran muy sensibles a la dimensión cultural de las relaciones sociales, lo que se comprende con facilidad cuando se sabe que sus investigaciones se hacían principalmente sobre las relaciones interétnicas. Como William I. Thomas con su estudio famoso sobre *Le paysan polonnais en Europe et en Amérique*, publicado entre 1918 y 1920, se interesaban por la influencia de la cultura de origen de los inmigrantes sobre su inserción en la sociedad que los recibía. O, como Robert E. Park, que se interesó por la cuestión de la confrontación simultánea del individuo extranjero con dos

sistemas culturales a veces rivales, el de su comunidad de pertenencia y el de la comunidad de recepción; de esta confrontación nace el "hombre marginal" que, según la definición de Park, participa más o menos de ambos sistemas.

El notable desarrollo de la antropología cultural norteamericana en los años treinta tuvo un gran impacto sobre una parte de la sociología. El acercamiento entre antropología y sociología lleva a la segunda a tomar los métodos de la primera y a ésta a tomar los ámbitos de estudio de la segunda. De esta manera se multiplicaron en los Estados Unidos estudios sobre "comunidades" urbanas. Estas comunidades, en general ciudades pequeñas o medianas, o barrios, fueron abordadas por los investigadores como un antropólogo aborda una comunidad indígena. La hipótesis que sostiene es que la comunidad forma un microcosmos representativo de la totalidad de la sociedad a la que pertenece, y éste permite aprehender la totalidad de la cultura de esta sociedad [Herpin].

Los estudios de comunidades tenían como objetivo, al comienzo, especialmente en los trabajos de Robert Lynd, permitir definir la cultura norteamericana en su totalidad, de la misma manera que Ruth Benedict podía definir la cultura de los indígenas Pueblo o Margaret Mead la de los Arapesh. Pero los sucesores de Lynd se dedicaron más a reconocer y a estudiar la diversidad cultural norteamericana que a buscar pruebas de la unidad de la cultura de los Estados Unidos.

Estos trabajos llegaron a la creación de un concepto que tuvo mucho éxito: el concepto de "baja cultura" (en general se prefiere el término "subcultura" para evitar el contrasentido que puede surgir de la confusión entre "baja cultura" y cultura inferior). Dado que la sociedad norteamericana está socialmente diversificada, cada grupo social participa de una subcultura particular. Volvemos a encontrarnos con una idea que Linton ya había esbozado a través de la noción de "personalidad estatutaria". Por lo tanto, los sociólogos distinguen subculturas según las clases sociales pero también según los grupos étnicos. Algunos autores incluso hablan de la subcultura de los delincuentes, de los homosexuales, de los pobres, de los jóvenes, etc. En las sociedades complejas, los diferentes grupos pueden tener modos de pensar y de actuar característicos aun cuando compartan la cultura global de la sociedad que, de todas maneras, a causa de la heterogeneidad de la sociedad, impone a los individuos modelos menos rígidos y menos restrictivos que los de las sociedades "primitivas".

En otro plano, los fenómenos denominados de "contracultura" en las sociedades modernas, como por ejemplo el movimiento hippie en los años sesenta y setenta, no son más que una forma de manipulación de la cultura global de referencia a la cual pretenden oponerse: juegan con su carácter problemático y heterogéneo. Lejos de debilitar el sistema cultural, contribuyen a su renovación y al desarrollo de una dinámica propia. Un movimiento de "contracultura" no produce una cultura alternativa a la cultura que denuncia. Una contracultura no es jamás, en definitiva, más que una subcultura.

Los sociólogos también se hicieron preguntas sobre la cuestión de la continuidad, a través de las generaciones, de las culturas o de las subculturas específicas de los diferentes grupos sociales. Para dar una respuesta algunos recurrieron a la noción de "socialización", entendida como el proceso de integración de un individuo a una sociedad dada o a un grupo particular a través de la interiorización de los modos de pensar, de sentir y de actuar, dicho de otro modo, de los modelos culturales de la sociedad o del grupo. Las investigaciones sobre la socialización que, con frecuencia, se hacen desde una perspectiva comparativa (entre naciones, entre clases sociales, entre sexos, etc.) tratan sobre los diferentes tipos de aprendizaje a los que el individuo está sometido, por los que se opera esta interiorización, así como sobre los efectos sobre el comportamiento.

Aunque la palabra "socialización" es de uso relativamente reciente—se usó corrientemente recién a partir de fines de los años treinta— remite a una cuestión fundamental en sociología: ¿cómo el individuo se convierte en un miembro de la sociedad y cómo se produce la identificación con ella? Esta cuestión es central en la obra de Durkheim, aunque él no utilice esta palabra. Para éste, a través de la educación cada sociedad transmite a los individuos que la componen el conjunto de las normas sociales y culturales que aseguran la solidaridad entre todos los miembros de esta sociedad y que ellos deben, con mayor o menor obligación, hacer suyas.

El sociólogo norteamericano Talcott Parsons se esforzó, por su parte, por conciliar los análisis de Durkheim y los de Freud. Para este autor, en el proceso de socialización, la familia, primer agente socializador, juega un rol preponderante. Pero el rol de la escuela y del grupo de pares (compañeros de clase y de juego) no es desdeñable. Piensa que la socialización finaliza con la adolescencia. O esta socialización es lograda,

y el individuo se adapta bien a la sociedad; o es un fracaso y el individuo se deslizará, probablemente, hacia la delincuencia. Cuanto más temprano intervenga la conformidad con las normas y con los valores de la sociedad en la existencia del individuo, se producirá una adaptación más adecuada al "sistema social" [Parsons, 1954].

Estas concepciones de la socialización dan prioridad a la sociedad por sobre el individuo. Suponen que la socialización es el resultado de una restricción que la sociedad ejerce sobre el individuo. En Parsons, la socialización puede entenderse como un verdadero condicionamiento. El individuo es presentado como un ser dependiente cuyo comportamiento es sólo la reproducción de los modelos adquiridos durante la infancia. Si se lleva a sus últimas consecuencias, como señalaron algunos comentaristas, la socialización es concebida por Parsons como una especie de adiestramiento.

Rompiendo con este análisis, otros sociólogos ponen el acento en la relativa autonomía del individuo que no está determinado de una vez y para siempre por la socialización que haya vivido durante su infancia. Tiene la capacidad para aprovechar situaciones nuevas para modificar eventualmente sus actitudes. Y, de todas maneras, en las sociedades contemporáneas los modelos culturales evolucionan constantemente y llevan a los individuos a revisar el modelo interiorizado durante la infancia.

Peter L. Berger y Thomas Luckmann [(1966) 1986] distinguen entre "socialización primaria" (durante la infancia) y "socialización secundaria" a la que el individuo está expuesto durante toda la vida adulta y que no es la simple reproducción de los mecanismos de la primera. Para estos dos autores la socialización no está nunca perfectamente lograda ni finaliza. La socialización secundaria puede ser, en ciertos casos, la prolongación de la primera socialización. En otros casos, por el contrario, como consecuencia de diversos "golpes biográficos", por ejemplo, la socialización secundaria opera una ruptura con la primaria. La socialización profesional, que los dos investigadores consideran, es uno de los principales aspectos de la socialización secundaria. O sea que la socialización aparece como un proceso sin fin en la vida de un individuo, que puede conocer fases de "des-socialización" (ruptura con el modelo de integración normativa) y de "re-socialización" (sobre la base de otro modelo interiorizado).

Con un enfoque diferente pero que llega a conclusiones

bastante parecidas, Robert Merton, a partir de la distinción que realiza entre "grupo de pertenencia" y "grupo de referencia", concibe la noción de "socialización anticipadora" para designar el proceso por el cual un individuo se apropia e interioriza, por adelantado, las normas y los valores de un grupo de referencia al que todavía no pertenece pero al que aspira integrarse [Merton, 1950]. Dominique Schnapper propone un ejemplo cuando muestra que las transformaciones profundas de los inmigrantes italianos en Francia no se pueden explicar totalmente si no se tiene en cuenta una socialización anticipadora en Italia, asociada a otros factores de cambio [Schnapper, 1974].

#### EL ENFOQUE INTERACCIONISTA DE LA CULTURA

Sapir fue, sin dudas, uno de los primeros en considerar la cultura como un sistema de comunicación interindividual, cuando decía: "El verdadero lugar de la cultura son las interacciones individuales." Para él, una cultura es un conjunto de significaciones que se comunican los individuos de un grupo dado a través de estas interacciones. Por eso mismo se oponía a las opiniones sustancialistas de la cultura. Más que definir la cultura por una supuesta esencia, sostenía que había que dedicarse a analizar el proceso de elaboración de la cultura [Sapir, 1949].

Más tarde, otros autores a los que a veces se llama "interaccionistas", retoman la intuición de Sapir pero la sistematizan e insisten en la producción de sentido que generan las interacciones entre individuos.

En los años cincuenta se desarrolla en los Estados Unidos, especialmente alrededor de Gregory Bateson y de la escuela de Palo Alto, una corriente denominada "antropología de la comunicación" que toma en consideración tanto la comunicación no verbal como verbal entre individuos. La comunicación no es concebida como una relación entre emisor y receptor sino según un modelo basado en una orquesta, dicho de otro modo, como el resultado de un conjunto de individuos reunidos para tocar juntos y que se encuentran en una situación de interacción duradera. Todos participan solidariamente pero cada uno a su manera, en la ejecución de una partitura invisible. La partitura, es decir, la cultura, sólo existe por el juego interactivo de los individuos. Todo el esfuerzo de los

antropólogos de la comunicación consiste en analizar los procesos de interacción que producen sistemas culturales de intercambio.

No basta, sin embargo, con describir estas interacciones y sus efectos. También hay que tener en cuenta el "contexto" de las interacciones. Cada contexto impone sus reglas y convenciones, supone expectativas particulares en los individuos. La pluralidad de contextos de interacción explica el carácter plural e inestable de toda cultura y también los comportamientos aparentemente contradictorios de un mismo individuo, que no está necesariamente en contradicción (psicológica) consigo mismo por esta razón. A partir de este enfoque, es posible pensar la heterogeneidad de una cultura en lugar de desvelarse buscando una ilusoria homogeneidad.

El enfoque interaccionista lleva a cuestionar el valor heurístico del concepto de subcultura, o más exactamente, de la distinción entre "cultura"/"subcultura". Si la cultura nace de las interacciones entre individuos y entre grupos de individuos, es erróneo encarar la subcultura como una variante derivada de la cultura global que la preexistiría. Los conceptos de cultura y subcultura fueron elaborados según una lógica de la subdivisión jerarquizada del universo cultural a la manera en que los biólogos piensan la evolución del mundo viviente en especies y subespecies. Ahora bien, en la construcción cultural, lo primero es la cultura del grupo, la cultura local, la cultura que vincula a individuos en la interacción inmediata de unos y otros y no la cultura global de la colectividad más amplia. Lo que se denomina "cultura global" es el resultado de la relación de los grupos sociales que están en contacto unos con otros y, por lo tanto, de la interrelación de sus propias culturas. Desde esta perspectiva, la cultura global se sitúa, de alguna manera, en la intersección de las pretendidas "subculturas" de un mismo grupo social, que funcionan como culturas completas, es decir como sistemas de valores, de representaciones y de comportamientos que permiten que cada grupo se identifique, se descubra y actúe en el espacio social que lo rodea. Para los interaccionistas, el término "subcultura" es, por lo tanto, inapropiado.

#### IV EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES ENTRE CULTURAS Y LA RENOVACIÓN DEL CONCEPTO DE CULTURA

Es innegable que la reflexión sobre la noción de cultura se profundizó al concentrarse en el estudio de las culturas singulares y en el estudio de los principios universales de la cultura. Pero habrá que esperar la apertura de un nuevo campo de investigación sobre los procesos denominados de "aculturación" para que se produzca un nuevo avance teórico. Aunque los hechos de contactos culturales no se hayan ignorado por completo, curiosamente, hubo pocos trabajos dedicados al proceso de cambio cultural vinculado con estos contactos culturales hasta hace poco tiempo. Los antropólogos difusionistas se interesaron en buena medida por los fenómenos de préstamo y por la distribución de los "rasgos" culturales a partir de un supuesto "hogar" cultural. Pero sus trabajos trataban sobre el resultado de la difusión cultural y no describían más que el estado terminal de un intercambio concebido en sentido único. Por otra parte, si la difusión era comprendida así no implicaba necesariamente contacto entre la cultura receptora y la cultura donante.

Podemos preguntarnos acerca de por qué se retrasaron los estudios sobre el cruce de culturas respecto de los trabajos realizados sobre culturas aisladas.

#### "LA SUPERSTICIÓN DE LO PRIMITIVO"

Es probable, como señala Roger Bastide [1968], que la orientación original de la etnología, volcada a las culturas llamadas "primitivas", haya sido la causa principal de este retraso. Los etnólogos cedieron durante mucho tiempo a lo que el autor llama la "superstición de lo primitivo" o, también, "el mito de