

Cultura y Modernidad¹

M. en Soc. Fernando Padilla Lozano

“El concepto ha perdido en amplitud, pero ha ganado en profundidad”
Clifford Geertz



Introducción

Este trabajo se presenta con la finalidad de analizar el concepto de cultura en antropología para poder contar con un instrumento de análisis simbólico que permita establecer la relación entre cultura y modernidad, el cual es parte de una investigación mayor denominada “Implicaciones Culturales del Desarrollo Urbano de Aguascalientes, 1980-2000”, proyecto interesado en conducir una reflexión que arranque del estudio de la expansión urbana de la ciudad de Aguascalientes y que concluya en la organización del campo cultural, en este proyecto hay al menos cuatro grandes líneas a seguir: consumo cultural e infraestructura cultural; patrones de conducta y hábitos; subculturas y grupos; espacio público y nuevo urbanismo.

El trabajo se expone en seis apartados constituidos de la siguiente manera: el primero de ellos corresponde a

los antecedentes; en donde como su nombre lo indica, me avoco a rastrear los antecedentes directos de la antropología cultural moderna, el segundo lo he denominado Antropología y Polisemia del Término Cultura; en donde se analizan las diferentes conceptualizaciones del término cultura a través de la historia, de los autores y sobre todo de las diferentes corrientes teóricas. En este artículo se destaca la definición semiótica de la cultura y se insiste en la reflexión sobre este concepto. En otro apartado se aborda la interacción

* Profesor-Investigador del Departamento de Sociología, Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, alumno del Doctorado en Ciencias Antropológicas de la UAM-I, y el Doctorado Interinstitucional en Ciencias Sociales de la UAA.
E-mail: spadill@correo.uaa.mx

¹ Este ensayo se presenta como marco preliminar del proyecto «Implicaciones Culturales del Desarrollo Urbano en Aguascalientes 1980-2000» con clave PIDD 01-3.

entre cultura y comunicación. Posteriormente, se analiza el tema de la relación naturaleza-cultura, el cual es clave en la historia del concepto. Lo que me permite en el apartado de cultura-universalidad tratar el tema del concepto ontológico y la noción fenomenológica de la cultura. El último apartado, Cultura e Ideología se enfoca en gran parte a la propuesta de Geertz sobre la ideología como sistema cultural y al tratamiento que hace Thompson del problema de la ideología.

Antecedentes

En el pasado, las comunicaciones fueron muy limitadas, por esta razón, se generaron ciertos estereotipos con respecto a los extranjeros. En la actualidad, esto no ocurre de igual forma ya que, por un lado, tenemos el efecto que ha producido la explosión demográfica mundial del siglo XX. Por el otro lado, es innegable el papel fundamental que juegan los grandes avances que en materia de comunicaciones hemos presenciado y de la cual aún falta mucho por presenciar. Anteriormente, el desplazamiento de personas era muy lento, así, de forma lógica los forasteros eran algo insólito; ahora, "son tan comunes que se les toma como cosa natural, por lo que en cualquier gran ciudad un hombre puede encontrar gente de los cinco continentes" (Bettie: 16) con fines, actitudes y actividades diferentes a las de nosotros.

Los antropólogos sociales han efectuado investigaciones sobre la vida social y el fondo cultural de los pueblos y en especial de aquellos a los que era necesario estudiar en el contexto de sus propias sociedades, sus sistemas sociales (generalmente de pequeñas proporciones) obviamente se hace referencia a los llamados "primitivos"³.

Primero fueron los testimonios de los viajeros y misioneros de los siglos XVIII y XIX los que proporcionaron las primeras inquietudes para los interesados en el trabajo antropológico, es obvio que se encuentran presentes los antecedentes filosóficos de Hume, Smith, Ferguson, Montesquieu y Condorcet, entre otros; empero, sus conclusiones eran producto no de un conocimiento real de esas sociedades particulares, sino que eran derivaciones de sus propios esquemas culturales. Por tanto es lógico que consideraran a "las sociedades humanas como objetos legítimos de estudio, y algunos de ellos pensaron que podrían descubrirse las leyes necesarias y universales de la sociedad" (Bettie: 18).

Estos precursores, reflejando el espíritu evolucionista aceptan como "natural" el hecho de que algunas sociedades estuvieran más evolucionadas que otras, las recientes hipótesis evolucionistas de Boucher y de Darwin⁴ cuadraban con la noción que se tenía sobre el progreso; el mundo mejoraba continuamente. Así, muchos eruditos aplicaron el modelo de reconstrucción de los antiguos estados de la sociedad humana.

Destaca Lewis Morgan, quien examinaba las principales etapas por las cuales deben pasar "las líneas del progreso humano" las cuales para él son: salvajismo, barbarie y civilización. Los marxistas ortodoxos aplican su propia teoría evolucionista basándose en la idea de Morgan. La crítica aquí es que los modernos criterios adoptados por los antropólogos sociales consideran que tales construcciones son simples acercamientos a lo que en realidad pudo haber sucedido. Esta crítica es válida como tal si tenemos presente que el pensamiento del entorno científico consistía en que la antropología era esencialmente una investigación histórica.

A finales del siglo XIX, conforme decaía la postura evolucionista, surge con una creciente influencia la escuela difusionista, opositora de todos los preceptos evolucionistas, la cual afirmaba que el cambio y el progreso culturales se debían principalmente a los que se apropiaban de otras culturas. Posteriormente, su escuela también se desacreditó entre los antropólogos.

³ Bettie señala que este término aún sigue usándose, no es en realidad muy apropiado, puesto que en sentido temporal, no puede decirse de ninguna sociedad existente que sea más primitiva que otra. Él propone con mayor propiedad para denominar a estas sociedades que se utilice el término «simples» aunque acepta que no necesariamente su organización tenga que ser simple, sino por el contrario, puede ser muy compleja. Aún más allá, «en muchos contextos es más seguro emplear términos como «sin escritura» o «preindustrializados», que son probablemente más precisos y que suenan también de modo menos condescendiente» (Bettie:17).

⁴ El primer indicado, Boucher de Perthes, basándose en utensilios de pedernal descubiertos en Abbéville, estableció en la primera mitad del siglo XIX una tabla cronológica que otorgaba al hombre una antigüedad mucho mayor de la que se había imaginado hasta entonces. El segundo, Charles Darwin, dio pie a la idea de que el enfoque evolucionista podría aplicarse a la historia de la sociedad humana.

Aunque los representantes de ambas escuelas, tanto la evolucionista como la difusionista cayeron en el error de aceptar conjeturas como verdaderas, y en general se les tacha de especulativos, se acepta el valor de sus aportaciones a la antropología social moderna, sobre todo porque estaban preocupados por las instituciones sociales y en las interrelaciones. El método que empleaban era el comparativo.

Diversos antropólogos comenzaron a darse cuenta de la riqueza de los datos etnográficos que ya eran abundantes y que no podían usarse sólo para ejemplificar ideas preconcebidas acerca de la sociedad. Sobre todo, aprovechando los trabajos de Franz Boas y Morgan, Haddon, Radcliffe-Brown y Malinowski.

La antropología social moderna empieza cuando se inicia el interés por estudiar las sociedades contemporáneas, ya que a partir de entonces los antropólogos sociales no sienten relevante el análisis de datos aislados acerca de determinadas costumbres. El nuevo interés por la totalidad del fondo social y cultural de los pueblos implicó que el antropólogo se involucrara en la cultura a estudiar, "las comunidades se estudian en el terreno y no en el gabinete".

El pensamiento sociológico francés aportó en buena medida la forma de abordar la naturaleza de la sociedad y de sus instituciones sociales, por ejemplo, tanto a Comte como a Saint-Simon les interesaba que se comprendiera el hecho de ver a las sociedades dentro en un enfoque sistémico y no sólo como conglomerados de individuos. Si las sociedades eran sistemas, entonces deberían estar formadas de partes interrelacionadas entre sí y con la sociedad en su conjunto (de forma análoga a las leyes de la naturaleza).

Cuando se comprendió que las costumbres y las instituciones sociales de las comunidades están interconectadas, de alguna manera fue posible formular preguntas e incluso a veces contestarlas. Este enfoque organicista alcanzó su expresión más elaborada en la obra de Durkheim; se hace hincapié en que los dos más importantes esfuerzos a partir de los cuales se ha levantado la estructura de la moderna antropología social son, por una parte la tradición buscadora de hechos, empírica y etnográfica, representada por la antropología británica y por gran parte de la alemana y la norteamericana, y por

otra, el intelectualismo analítico e integralista de la filosofía social francesa.

La antropología es por definición el estudio del hombre en su aspecto social, es decir, en sus relaciones con otra gente en comunidades vivas. De hecho, se ha ocupado principalmente aunque no exclusivamente, de las sociedades pequeñas, preindustriales y a menudo carentes de escritura. Es obvio que esta definición queda incompleta y que es necesario enriquecer.

Es importante aclarar que los antropólogos sociales no están interesados en todas las relaciones de las sociedades que estudian; se concentran principalmente en aquellas que son rasgos habituales y relativamente permanentes de las sociedades en que se dan. Las relaciones sociales que están estandarizadas e institucionalizadas, y que por ello, son características de la sociedad que investigan. Es esencial tomar en cuenta las ideas y valores que están vinculados con ellas, es decir, su contenido cultural, dado que los hombres viven en un universo simbólico.

Puesto que las sociedades no son "cosas" de tipo material, no pueden estudiarse como tales. El concepto de sociedad es relacional, no substancial; las únicas entidades concretas dadas en la situación social, son las personas. Lo que indicamos cuando usamos el término "sociedad", es que estas personas están relacionadas recíprocamente de diversos modos institucionalizados. Y la tarea del antropólogo social y del sociólogo consiste en descubrir cuáles son estos modos.

Lo que hacen los antropólogos sociales es abstraer del comportamiento social que estudian, aspectos relativamente duraderos e institucionalizados que parezcan tener cohesión y sentido respecto de algún interés o cuestión particular que tengan en mente, consciente o inconscientemente.

Las instituciones así identificadas y descritas, y no las sociedades completas, son lo que los antropólogos sociales pueden comparar entre una sociedad y otra. Se subraya que el objeto de la antropología social en la medida en que es una especie de sociología, consiste en las relaciones sociales institucionalizadas y los sistemas dentro de los cuales pueden ordenarse. No consiste en la "sociedad" o "sociedades" presentadas de algún modo al observador

como totalidades empíricas⁵.

Cuando los antropólogos sociales hablan de relaciones sociales, se refieren a la forma en que la gente se comporta en relación a otra persona. En este nivel preliminar siempre hay dos cuestiones básicas que siempre hay que investigar acerca de cualquier relación social: entre quiénes se da⁶, y de qué se trata⁷. Esta doble cualidad de las relaciones sociales suele expresarse en la distinción entre: status (lo que las personas son) y papeles (lo que hacen como poseedores de determinados status). Algunas veces, como lo hizo el sociólogo norteamericano Talcott Parsons se han combinado estos dos aspectos en el concepto "status-papel", porque el uno implica al otro.

Pero aun cuando todos los status implican uno o más papeles, no siempre es posible inferir de lo que hacen las personas el status que poseen. La mayoría estará de acuerdo con Max Weber en que la comprensión sociológica cabal del comportamiento de los hombres en sociedad, exige que se tome en cuenta lo que significa, para los interesados pertenecer a la sociedad.

Los antropólogos sociales intentan comprender los datos que estudian, y lo que estudian principalmente son las relaciones sociales. Hay dos modos de entender una relación social desconocida. Primero, podemos aprender lo suficiente acerca de la cultura en la que se encuentra como para ver la situación de la manera en que la ven los que participan en ella; y segundo, la podemos colocar en un contexto causal, como efecto y causa. Estas dos clases de comprensión corresponden a los dos aspectos principales de las relaciones sociales humanas: su aspecto como sistemas de ideas y creencias y su aspecto como sistemas de acción.

Vale la pena hacer notar que la comprensión consiste en ponerse imaginariamente en el *lugar de los que intervienen* en la relación examinada, es peculiar de las ciencias sociales, pero representa una parte esencial de las tareas del antropólogo social. Como dice el antropólogo social Nadel "la explicación confiere significado a la existencia, sin más", por tanto explicar algo significa ponerlo en un contexto apropiado.

Es cierto que toda explicación conlleva la asimilación de lo que ha de explicarse dentro de un cuerpo de conocimientos ya existentes; pero este proceso es en esencia únicamente clasificatorio, ya que con él nos limitamos a referir lo que ha de explicarse a alguna categoría o clase

que ya nos es familiar. Cuando ya sabemos algo respecto a la clase a la que referimos nuestra explicación, entonces el proceso de subsumir lo particular bajo lo general, contribuye a que lo comprendamos, y en este sentido tiene un valor explicativo. Por ejemplo, nuestra comprensión de instituciones aparentemente tan diversas, como la Kula, la potlach y la de los bienes antifernales, progresa mucho cuando se demuestra que todas estas instituciones son tipos especiales de la clase general de prestaciones o intercambio de regalos.

Lo que realmente se hace es colocar dentro de la esfera de una explicación ya existente, lo que tratamos de explicar. Por tanto, lo explicativo no es simplemente el proceso de generalización, en último término, lo que se alude es cierta síntesis explicativa, hasta aquí no especificada, de otro tipo.

Antropología y Polisemia del Término Cultura

El concepto de "cultura" ha sido muy discutido desde el siglo XIX hasta nuestros días ya que históricamente, en el devenir de las ciencias sociales y sobre todo en la propia conformación de la antropología como ciencia, el término cultura ha sido acuñado y redefinido por los autores de forma tan diversa que aún ahora, en la actualidad no existe, un consenso con respecto a su significado. Es decir, por principio de cuentas, la mayoría de las veces se asume "que la cultura está ahí...y que no hay que andar tratando de justificar su uso (Luque: 84).

Existe polémica y confusión, es más, estos dos elementos siempre han estado presentes; por cultura se entiende civilización, costumbre, sociedad, educación, erudición, instrucción, ilustración, sabiduría, y en general conocimientos, etc.

El concepto de cultura entonces, posee una larga historia, y el sentido que transmite en la actualidad es en cierta medida producto de ella. Al recorrer algunos de los principales episodios del desarrollo del concepto de cultura podremos obtener una comprensión más profunda de lo

⁵ Criterio válido para el contexto a que me refiero, la escuela francesa o más bien el estructuralismo.

⁶ Por ejemplo, esposo y esposa, padre e hijo, gobernante y súbdito).

⁷ Por ejemplo, la transmisión de la propiedad, el ejercicio de la autoridad y la necesidad de demostrar respeto.

que interviene y de lo que debe evitarse en el estudio contemporáneo de los fenómenos culturales (Thompson: 135).

Tenemos que por ejemplo, cultura es: "Nombre común para designar todos los tipos de conducta socialmente adquiridos y que se transmiten con igual carácter por medio de símbolos; por ello es un nombre adecuado para todas las realizaciones características de los grupos humanos; en él se comprenden, no sólo particulares tales como el lenguaje, la construcción de instrumentos, la industria, el arte, la ciencia, el derecho, el gobierno, la moral y la religión, sino también los instrumentos materiales o artefactos en los que se materializan las realizaciones culturales y mediante los cuales surten efecto práctico los aspectos intelectuales de la cultura, como los edificios, instrumentos, máquinas, artificios para la comunicación, objetos de arte, etc. La significación científica del término es, por consiguiente, completamente diferente de su acepción popular. Comprende todo lo que es aprendido mediante la comunicación entre hombres. Abarca toda clase de lenguaje, las tradiciones, las costumbres y las instituciones. Como jamás se ha tenido noticia de un grupo humano que no tuviera lenguaje, tradiciones, costumbres e instituciones, la cultura la característica distintiva y universal de las sociedades humanas" (Pratt:75).

El concepto cultura "tal y como es utilizado hoy en las ciencias sociales, es el resultado de un proceso cuyo arranque se encuentra en la palabra latina "cultura". El viejo sentido de cultivo y crianza que tal vocablo tenía en latín clásico todavía persiste en términos como "agricultura", "horticultura", "apicultura", "cultivos bacterianos", "culto", "cultivado", etc. La aplicación del término a las sociedades humanas y a la historia es relativamente reciente –después del año de 1750– y se emplea por primera vez en el ámbito de la lengua alemana" (UNESCO: 24).

Un antropólogo norteamericano, Alfred Kroeber se tomó el trabajo de reunir y discutir más de un centenar de definiciones diferentes de este término. Quizá la más comentada y conocida hasta ahora sigue siendo la ya clásica de E. B. Tylor.

En su definición clásica, Taylor afirmaba: "Cultura y civilización es aquel todo complejo que incluye:

conocimiento, creencias, arte, ley, moral, costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad" (Primitive culture, Edward B. Tylor).

Tylor, fundador de la antropología profesional en el siglo XIX, desató así una polémica que continúa en nuestros días. Su definición, sin embargo, ha conservado actualidad por su amplitud holística y nivel de comprensión.

Sin embargo, la definición de la cultura como conducta aprendida no logró explicar del todo los procesos y los tipos de aprendizaje diferenciados que implica entre otras cosas la asimilación del lenguaje y los sistemas del parentesco.

En el siglo XIX, con el auge del evolucionismo Darwinista, se intentó ejercer una interpretación de la cultura humana basada en los preceptos de "lucha por la sobrevivencia" de Malthus, de "la conservación del más Apto" de Spencer y de "la Selección natural" de Darwin (Rionda:20).

Ello provocó una serie de malinterpretaciones que justificaban el colonialismo y el racismo, tan de boga en la época. Los pueblos "superiores" tanto en raza como en tecnología, tenían la obligación de llevar la civilización a los pueblos considerados atrasados y salvajes. Floreció el determinismo geográfico y las teorías difusionistas de "los focos culturales".

La cultura, para el evolucionismo, serían las estrategias materiales e intelectuales que los grupos humanos han implementado para garantizar su supervivencia en la lucha por la existencia. El progreso de un grupo humano estaría determinado por el volumen y sofisticación de sus conocimientos sobre el medio que lo rodea, así, cuanto mayor sea el dominio del hombre sobre su entorno, mayor será su cultura y su progreso (Sills: 296).

De aquí surge la creencia de que los grupos humanos contemporáneos con culturas más simples son fósiles o resabios de etapas ya pasadas por las civilizaciones más complejas. De esto resulta justificable el "ahorrarles" a esos grupos el largo camino integrándolos a la cultura moderna.

Una reflexión de Beatie señala que "debemos

enfrentarnos con el hecho de que vivimos en una era de especialización” y que “actualmente, en todas partes están entrando en contacto culturas diferentes y siempre en escala ascendente. Esta es una razón importante por la cual se ha tornado esencial la comprensión de la cultura, “dado que cada cultura humana es única, pero las instituciones que comprende son variaciones sobre temas que todos compartimos”. (Beatie: 354)

Tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, surge a principios del siglo XX una reacción en contra de los postulados del evolucionismo decimonónico (conducente a posturas racistas y colonialistas). En Inglaterra se forja el Funcionalismo cuyos exponentes principales serían Malinowski y Radcliffe-Brown. Este enfoque privilegia el estudio de la estructura social por sobre la cultura (esta se manifiesta dentro de la estructura).

Según Malinowski, la cultura está conformada por múltiples elementos –órganos– que son solidarios entre sí. Cada institución social corresponde a una determinada función, a la que debe la razón de su existencia. La necesidad crea al órgano. El cambio cultural se explica como resultado de variaciones en las necesidades del ser humano como grupo. Para él, cultura es “una unidad organizada, funcional, activa, eficiente, que debe analizarse atendiendo a las instituciones que la integran, en sus relaciones recíprocas, en relación con las necesidades del organismo humano y con el medio ambiente natural y humano”.

Los funcionalistas se opusieron a las nociones racistas del darwinismo social y a los postulados discriminatorios de la escuela difusionista de los focos culturales. Sin embargo, siguió proveyendo de justificaciones para el colonialismo ya que era lógico y natural que las estructuras más desarrolladas de la cultura occidental se prolongase por el resto del mundo.

En Norteamérica hizo su aparición el culturalismo, encabezado por Franz Boas quien se opuso a la idea de unilinealidad evolutiva. Cada cultura, para él desarrolla sus propias opciones, adecuadas para el medio que la rodea. Surge así el *relativismo cultural*, que permea profundamente el posterior desarrollo de la antropología.

Con la escuela culturalista se ensayan las primeras interpretaciones de orden semántico de la cultura. Esta se

puede concebir como un sistema de comunicación, una estructura simbólica que coadyuva al funcionamiento del hombre en sociedad.

Kroeber y Kluckhohn, discípulos de Boas, luego de un interesante análisis de más de un centenar de concepciones de cultura, elaboraron una definición muy completa sobre este concepto: “La cultura consiste en formas de comportamiento, explícitas o implícitas, adquiridas y transmitidas mediante símbolos y constituye el patrimonio singularizador de los grupos humanos, incluida su plasmación en objetos; el núcleo esencial de la cultura son las *ideas tradicionales* y, especialmente, los valores vinculados a ellas; los sistemas de culturas pueden ser considerados, por una parte, como productos de la acción, y por otra, como elementos de la acción futura” (Rionda: 24).

Esta concepción semántica de cultura se ha popularizado enormemente ya que la mayor parte de los textos básicos de antropología la incluyen como la más adecuada: Cultura es todo aquello susceptible de ser transmitido y aprendido; es todo aquello que posee significación.

Goodenough, discípulo de Kroeber, desarrolló el concepto de cultura como sistema semántico o cognitivo; “no es un fenómeno material, no consiste en cosas, gentes, conducta o emociones, sino más bien es la organización de esas cosas, es la forma de las cosas en la mente del pueblo, sus modelos para percibir las, relacionarlas e interpretarlas (Sills: 296).

Thompson distingue cuatro sentidos básicos en el empleo del concepto cultura:

El primero es el que era aparente en las primeras discusiones de la cultura, en especial en aquellas que se produjeron entre los filósofos e historiadores alemanes durante los siglos XVIII y XIX. En estas discusiones, el término cultura se usaba generalmente para referirse a un proceso de desarrollo intelectual o espiritual, proceso que difería en ciertos aspectos del de civilización. Podemos describir este empleo tradicional del término como la concepción clásica de la cultura. Aquí distingue dos de tales concepciones, la concepción descriptiva y la concepción simbólica. Con la aparición de la antropología a fines del siglo XIX, la concepción descriptiva se refiere

al conjunto diverso de valores, creencias, costumbres, convenciones, hábitos y prácticas, característicos de una sociedad particular o de un período histórico. La concepción simbólica desplaza el enfoque hacia un interés por el simbolismo; de acuerdo con ella, los fenómenos culturales son fenómenos simbólicos, y el estudio de la cultura se interesa esencialmente por la interpretación de los símbolos y de la acción simbólica.

El concepto de cultura que emergió a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y que fue formulado principalmente por filósofos e historiadores alemanes, puede describirse como la concepción clásica: la cultura es el proceso de desarrollar y ennoblecer las facultades humanas, proceso que se facilita por la asimilación de obras eruditas y artísticas relacionadas con el carácter progresista de la era moderna (Thompson: 139).

Por su parte Clifford Geertz elabora diversos ensayos dedicados a reducir el concepto de cultura a sus verdaderas dimensiones (*sic*), todos ellos, preconizan un concepto de cultura más estrecho, especializado y, "según imagino teóricamente más vigoroso que el de E. B. Tylor". Al que pretende reemplazar, pues el "todo sumamente complejo" de Tylor, cuya fecundidad nadie niega, según él, parece haber llegado al punto en el que oscurece más las cosas de lo que las revela (Geertz: 20). Así, Geertz señala entre otros al ya mencionado Clyde Kluckhohn (*Mirror for man*), quien se las ingenia para definir el concepto de cultura como:

- El modo de vida total de un pueblo.
- El legado social que el individuo adquiere de su grupo.
- Una manera de pensar, sentir y crecer.
- Una abstracción de la conducta.
- Una teoría del antropólogo sobre la manera en que se conduce realmente un grupo de personas.
- Un depósito de saber almacenado.
- Una serie de orientaciones estandarizadas frente a problemas reiterados.
- Conducta aprendida.
- Un mecanismo de regulación normativo de la conducta.
- Una serie de técnicas para adaptarse, tanto al ambiente exterior como a los otros hombres.
- Un precipitado de la historia.

Por el contrario de esta afirmación, el concepto de cultura propuesto por Geertz es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber (sociólogo) que el

hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, "considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Buscando una explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. (Geertz:20).

Su conceptualización sobre la descripción densa le permite definir el objeto de la etnografía como una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan las gesticulaciones involuntarias y los gestos.

En este autor, el análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación (códigos establecidos) y en determinar su campo social y su alcance. La etnografía es descripción densa. Lo que encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y explicarlas después. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de incoherencias y además escrito en ejemplos volátiles de conducta modelada.

La cultura es pública, aunque contiene ideas, no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica—acción que, lo mismo que el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo— pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas.

En este tono, se vuelve necesario el apoyo en Ward Godenough al citar que "la cultura está situada en el entendimiento y en el corazón de los hombres". Esta escuela sostiene que la cultura está compuesta de estructuras psicológicas mediante las cuales los individuos o grupos de individuos guían su conducta. Así, "la cultura de una sociedad consiste en lo que uno debe conocer o creer a fin de obrar de una manera aceptable para sus miembros". La cultura es pública porque la significación lo es. La falacia cognoscitiva de que la cultura consiste (según Stephen Tyler) en "fenómenos mentales que pueden

ser analizados mediante métodos formales semejantes a los de la matemática y la lógica” es tan demoledora del concepto de cultura como lo son las falacias del conductismo y del idealismo. (Geertz: 24).

Por cultura podemos manejar una gran variedad de definiciones, E. Leach, la entiende como un sistema heterogéneo de conductas que cuenta con reglas, subrayando su importancia en tanto que cualquier acontecimiento cultural trasmite información. Particularmente me inclino más por el concepto de C. Levi-Strauss: “La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros” (Claude Lévi-Strauss). Él ve la cultura como un atributo de la mente del hombre, que tiene como fin el entender las estructuras mentales del pensamiento, estructuras que son similares en todos los hombres, si bien difieren en la manera en que son representadas por cada cultura al verse influenciadas por contextos distintos.

Lo que se impone es darse cuenta que el fenómeno alcanza la antropología, y especialmente advertir que decir que la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas, o percibe insultos y contesta a ellos no es lo mismo que decir que se trata de un fenómeno psicológico o decir que la cultura es la genética y la forma progresiva del verbo.

Una reflexión del Dr. Eduardo Nivón Bolán⁸ señala que es necesario notar la oposición en la historia del concepto entre una definición **ontológica** de la cultura que la supone universal, natural, consustancial a la naturaleza humana, “con soluciones que se repiten histórica y geográficamente y cuyo campeón es Tylor”⁹, con un acercamiento **fenomenológico** que pone acento en la diversidad, la particularidad, incluso el relativismo cuyo principal es Boas.

Entonces en ese sentido afirma lo siguiente: “La historia de la antropología prácticamente se mueve en torno al juego de esta dicotomía. Yo creo que no podemos

optar por un enfoque o por otro, sino que debemos aspirar a una síntesis de los dos. De no hacerlo no podríamos salir del laberinto en el que nos mete el relativismo por ejemplo. Pero volviendo a lo anterior, este doble enfoque es lo que nos hace hablar de la cultura según Tylor o de las culturas, según Boas”¹⁰.

Para finalizar este apartado, cabe afirmar que como lo palpamos, es la propuesta de Geertz la que se consolida como el paradigma dominante en la conceptualización de la cultura y se puede decir que casi todo el mundo está de acuerdo con ella.

Cultura y comunicación

La cultura entendida como semiótica son sistemas en interacción de signos interpretables (símbolos). La cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera casual acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible (densa). Comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad. Dicha comprensión los hace accesibles, los coloca en el marco de su propias trivialidades.

La cultura se aborda del modo más efectivo, entendida como sistema simbólico, aislando sus elementos, especificando las relaciones internas que guardan entre sí esos elementos y luego caracterizando todo el sistema de manera general, de conformidad con los símbolos centrales alrededor de los cuales se organizó la cultura, con las estructuras subyacentes de que ella es una expresión, o con los principios ideológicos en que ella se funda. Aunque represente un claro mejoramiento respecto de la noción de cultura como “conducta” aprendida o como “fenómenos mentales”, y aunque sea la fuente de algunas vigorosas concepciones teóricas en la antropología contemporánea, este enfoque hermético me parece correr el peligro de cerrar las puertas del análisis cultural de su objeto propio: la lógica informal de la vida real. (Geertz:

⁸ Profesor-Investigador del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa, Asesor del proyecto.

⁹ Nivón Bolán, Eduardo. Notas en asesoría del Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I, 2000.

¹⁰ Ibis.

30).

Hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el fluir de la acción social donde las formas culturales encuentran articulación. La encuentran también en diversas clases de artefactos que desempeñan en una estructura operante de vida y no de relaciones intrínsecas que pueden guardar entre sí.

Los sistemas culturales deben de poseer un mínimo grado de coherencia, pues de otra manera no los llamaríamos sistemas, y la observación muestra que normalmente tienen bastante coherencia. En qué consiste una pieza de interpretación antropológica: en trazar la curva de un discurso social y fijarlo en una forma susceptible de ser examinada.

El análisis cultural es conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el "mapeado" de su paisaje incorpóreo.

La primera condición de la teoría cultural: es que no es dueña de sí misma, como es inseparable de los hechos inmediatos que presenta la descripción densa, la libertad de la teoría para forjarse de conformidad con su lógica interna es bastante limitada. Las generalidades a las que logra llegar se deben a la delicadeza de sus disfunciones, no a la fuerza de sus abstracciones.

El análisis cultural se desarrolla según una secuencia discontinua pero coherente de despegues cada vez más audaces. Todo análisis cultural serio, parte de un nuevo comienzo y termina en el punto en el que logra llegar antes de que se le agote su impulso intelectual. Se movilizan hechos anteriormente descubiertos, se usan conceptos anteriormente desarrollados, se someten a prueba hipótesis anteriormente formuladas. En el estudio de la cultura los significantes no son síntomas, sino que son actos simbólicos.

La estructura social tiene como uno de sus pilares la comunicación, a partir de un lenguaje que se plasma en la heterogeneidad cultural. Al referirnos al lenguaje hacemos cita a una gran cantidad de información que es transmitida tanto de manera verbal como no verbal. Como sabemos, la comunicación se efectúa a través de señales, signos y

símbolos.

La mente del hombre codifica, no puede evitar el clasificar su mundo, dar un orden a lo que lo rodea, tarea nada fácil si recapitamos en la complejidad de nuestro universo, el ordenamiento del mundo encierra un valor y conlleva a la conformación de una memoria, de una memoria cultural, además de que nuestra inquieta mente no puede quedarse sin dar respuesta a su entorno, la mente del hombre es la que pone las reglas a la realidad.

Partimos de que la cultura es producto del hombre, siendo estructurada socialmente, y por tanto situándose por encima del hombre, de la voluntad humana, generando hábitos distintos, la estructura experimenta el mismo fenómeno, es interiorizada en el individuo, produciendo prácticas diversas.

Otra manera de ver la cultura, es como un mecanismo de control, en cuyo caso el pensamiento del hombre es fundamentalmente social y público, las respuestas emotivas, físicas y sociales son productos culturales que parten de la disposición con la que se nació. Un ser humano sin cultura es como un mono sin talentos intrínsecos, aunque no realizados, sino sería una monstruosidad carente de todo espíritu. (Geertz: 70).

Al considerar las formas simbólicas en relación con los contextos sociales estructurados dentro de los cuales se producen y reciben, la concepción estructural de la cultura proporciona una base sobre la cual podemos empezar a pensar en lo que implica el surgimiento y el desarrollo de la comunicación masiva. De determinadas maneras y en virtud de ciertos medios, la comunicación de masas es ciertamente una cuestión de tecnología y de poderosos mecanismos de producción y transmisión pero también es una cuestión de formas simbólicas, de expresiones significativas de diversos tipos, que son producidas, transmitidas, y recibidas por conducto de las tecnologías desplegadas por las industrias de los medios. De este modo, el surgimiento y el desarrollo de la comunicación de masas pueden considerarse como una transformación fundamental y continua de las maneras en que se producen y circulan las formas simbólicas en las sociedades modernas

Cultura y Naturaleza

El tema de la relación naturaleza-cultura es clave en la

historia del concepto. Como sociólogo acepto que este problema parece no ser relevante en las sociedades contemporáneas. El problema que surge cuando estamos mirando la relación entre cultura y naturaleza desde este punto de vista es cómo resolvemos el problema de la heterogeneidad cultural característica de la modernidad. Dicho en otras palabras: la noción de cultura pensada desde las culturas primitivas crea la idea de una cultura homogénea y compartida. Eso no puede ocurrir en las sociedades modernas. ¿Entonces cómo enfrentamos este problema?

En los albores de la constitución de la antropología como ciencia, hablar de cultura equivalía a hacer algún tipo de referencia, implícita o explícitamente, a lo que se estimaba en contrapartida, la naturaleza: cultura era, ante todo, lo que no es naturaleza. Dualidad en un primer sentido, porque, de un lado el cuerpo, el animal humano que deglute alimentos, inhala oxígeno, tiene funciones metabólicas (Luque: 92).

De otro, los procesos mentales, la capacidad simbólica y sus productos. El término cultura se aplicaba tanto a lo que hacía única a la especie humana frente al resto de las especies animales.

En este momento se vuelve necesario el planteamiento de Luque, ¿porqué el deslindamiento entre cultura y naturaleza? (Luque: 93). Obviamente no se puede pretender que exista una sola respuesta.

Los pensadores de la ilustración partían del supuesto de la oposición entre naturaleza y de lo que ha venido a denominarse cultura, aunque más en la práctica que desde un punto de vista teórico. Ello era consecuencia parcial de la concepción de la naturaleza como algo estático que no podía servir como modelo para estudiar el proceso histórico.

Para ellos, hace notar Weber, el hombre era sin duda un animal, pero resaltaban siempre que se trataba de un animal con una diferencia importante respecto al resto de los animales. Morgan insistía en que las diferencias entre el hobre y las bestias eran fundamentalmente de grado, y Tylor, en Inglaterra, afirmaba lo siguiente: Los detalles de la cultura humana deberían discutirse como temas de biología, donde aquéllos deben ser tratados como hechos relacionados con leyes uniformes y consistentes. (94).

cultura con mayor nitidez y más han insistido en la autonomía de lo cultural, han sido los antropólogos norteamericanos que se enmarcan en la tradición de Boas.

La propia palabra cultura trae en sí implícito el mejor de los sentidos que se le ha dado. Todo lo "culto" o "cultivado" es aquello que ha sido sujeto al trabajo humano. Entonces, la cultura sería el proceso mediante el cual el trabajo humano es enfocado sobre determinado objeto.

Este proceso cultural, fruto del trabajo humano, se manifiesta tanto a nivel material como intelectual. La conciencia humana debe sujetarse a un constante cultivo desde su nacimiento, induciéndole, por medio de la educación y la socialización, los valores, conocimientos, ideología y creencias del grupo humano al que pertenece; ello implica, el mismo proceso de trabajo y de transformación.

El neoevolucionismo propone una visión del desarrollo de la sociedad humana en la cual todas las sociedades, no importando su grado de complejidad tecnológica, han sido opciones exitosas para la supervivencia humana, son por ello igualmente valiosas. La noción de progreso que resulta de esto, no se basa ya en el nivel de predominio del grupo por sobre su medio, sino que aquella debe ser particular y sustantiva al universo cultural de cada pueblo. Esto contradice al colonialismo cultural y reivindica el valor intrínseco que toda cultura o subcultura posee.

Para esta corriente, las ideas de Darwin no pueden ser trasladadas al campo social ya que aparentemente la evolución no ha logrado avanzar más allá de la simple supervivencia. La evolución, con el hombre ha traspasado esa frontera, sustituyendo el mecanismo biológico de la selección natural, por el sociológico de la cultura. Los productos culturales sustituyen con enorme ventaja y versatilidad a los mecanismos biológicos de adaptación. La cultura es un estado elevado, perfeccionado de la evolución; es la nueva vía, la nueva aventura de la sociedad.

En contraste a estas ideas, White afirma tres cosas: primero, resalta el determinismo cultural; segundo, considera que la única explicación posible de los fenómenos culturales se encuentra en la propia cultura; tercero, acentúa la oposición entre la naturaleza y cultura, estableciendo una frontera infranqueable entre el hombre

y el resto de las especies animales.

En cuanto a la primera, White la resume en tres puntos:

- 1) El comportamiento de las gentes es una función de sus respectivas culturas.
- 2) Las variaciones culturales tienen que ser explicadas culturologicamente, en lugar de psicológicamente, y
- 3) El hombre no puede controlar su cultura o dirigir su curso.

Esta última implica dos cosas directamente relacionadas: la primera que el símbolo sea la unidad básica de todo el comportamiento humano y segunda, que es precisamente en la capacidad simbólica en lo que el hombre difiere del resto de las especies animales. El comportamiento humano es, por otra parte, función de dos órdenes de realidades: el organismo biológico y la cultura.

La cultura es un fenómeno evolutivo y todas las diversas culturas o tradiciones culturales constituyen una única entidad: la cultura de la humanidad en donde existen tres sistemas integrados: Los tres están interrelacionados, pero al primero le atribuye un papel primordial, y lo llama Instrumental, dado por la tecnología, mediante el cual el hombre se articula como especie animal con su entorno natural; Sociológico (relaciones, parentesco, economía, política, etc) e Ideológico (ideas, creencias, conocimientos) expresados a través del lenguaje y otras formas simbólicas. Estos dos son condicionantes.

Sin embargo, Benedict afirma que hay una base común a todas las culturas que radica en lo biológico en último extremo; pero cada cultura selecciona un determinado número de posibles elementos.

La perspectiva de Malinowski comprende que cultura es un medio adicional, un segundo medio en el que el hombre se encuentra, una realidad instrumental para resolver sus necesidades, es la respuesta humana a los imperativos naturales. La naturaleza es el primer medio y fundamental, es universal permanente y homogénea. Sin embargo se insiste que la teoría de la cultura debe apoyarse en la biología y que debe hacer causa común con otras ciencias de la naturaleza, así como que la cultura convierte al hombre en algo esencialmente diferente que un organismo animal.

Por tanto no se puede hablar de un determinismo biológico inmediato en el ámbito de la conducta humana puesto que el hombre siempre responde a su medio físico

y biológico con productos culturales.

Para cerrar este apartado, me parece acertado lo que señala Luque, el tránsito de la naturaleza a la cultura ha sido gradual y no repentino y las diferencias entre los seres humanos y el resto de los animales son más cuantitativas por las dimensiones del cerebro humano (su estructura). Esto supone integrar lo biológico a lo cultural, aunque el punto de arranque de la cultura es la cultura (Luque: 114).

Cultura y universalidad

En 1993 Luis Villoro hace manifiesta su preocupación por lo que considera una falsa antinomia: "universalidad" frente a "peculiaridad" cultural. Este conflicto se complica bastante cuando uno se ve obligado a optar por uno de los dos términos antitéticos. Según Villoro el que se inclina por la singularidad de la cultura sostiene dos proposiciones: a) existe algo así como una identidad nacional o étnica que permite llegar a una distinción entre las culturas. Para este filósofo esta afirmación no es aceptable, pues toda cultura es histórica, es decir, evoluciona y cambia a través del tiempo. De tal manera que no es posible descubrir, porque no existe, algún atributo oculto que permita identificar una cultura como diferente a otras. b) Todas las culturas son equivalentes. Villoro sostiene que esta proposición rompe con una idea cara a la modernidad: hay formas de cultura más racionales que otras. La mejor manera de darse cuenta de esto es estudiando la historia de la humanidad, indudablemente parece preferible una cultura a la que se llega por consenso que aquella impuesta ya sea desde el interior o desde el exterior de ella misma.

Pero el optar por la noción de cultura universal tampoco carece de problemas. Uno de ellos es la posibilidad de confundir la cultura universal con una cultura particular, como la europea, por ejemplo, otorgándole así una forma de validez universal, considerándola como una cultura superior a cualquier otra. Otro de los problemas es que al establecer como valores de universalidad la racionalidad y el progreso, se corre el riesgo —cómo ya ha sucedido en el pasado— de que esto sea utilizado por los países desarrollados para justificar la imposición de su ideología. Por último, también es posible confundir lo que debería ser una cultura universal con los rasgos que de hecho, a través de los medios de comunicación, se han universalizado.

Para Villoro esta falsa antinomia lo que ha logrado es

ocultar el verdadero problema, que él pretende sacar a la luz. Para lograr tal pretensión parte de dos supuestos: 1. Una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre. Para llevar a cabo esta tarea cumple una triple función: a) expresa modos de ver el mundo, emociones y deseos; b) da sentido a actitudes y comportamientos, de tal manera que integra a los individuos en un todo colectivo, por último; c) permite obtener los criterios adecuados para el logro de los fines y valores, es por esto que en alguna medida garantiza el éxito de las acciones que buscan realizarlos. 2. Si una cultura cumple mejor que otra la triple función arriba expresada, entonces esa cultura será preferible a la otra.

Se sostiene la posibilidad de establecer a priori las condiciones de posibilidad que permiten entender por qué una cultura lleva a cabo esa triple función mejor que otra. Dichas condiciones normarían la realización de una cultura preferible. Sin embargo, ninguna cultura cumpliría cabalmente con estas condiciones, de tal manera que se pueden concebir como las condiciones de una cultura ideal. Desde luego, siempre habría una brecha entre la cultura ideal y la situación real de cada cultura. Pero esto precisamente es lo que permite realizar la crítica a las situaciones existentes dadas las condiciones normativas no cumplidas.

Hay que tomar en cuenta que si tales condiciones se pueden establecer, éstas tendrían que ser universales, en el sentido de que se espera que sean condiciones que normen a toda cultura para que cumpla cabalmente sus funciones. Su universalidad está dada por ser formales no porque digan algo acerca de los contenidos que deberían tener las culturas.

Los cuatro principios que menciona Villoro son los siguientes: autonomía, autenticidad, de sentido y de eficacia.

Es sorprendente la manera en que Villoro logra mantener una *autonomía* sin llegar al aislamiento. No pretende que como defensa de la función dominadora de una cultura ajena haya que volver la vista a una forma de vida "propia", la cual nos distinga frente a la que pretende la dominación. Al contrario, es posible la recepción de creencias ajenas, pertenecientes a otras culturas, siempre y cuando dichas creencias no sean impuestas por autoridad o por fascinación ciega, sino por una decisión libre y personal que permita su aceptación bajo justificaciones y razonamientos dados por la propia razón. De la misma

manera es posible la apropiación de técnicas, instrumentos o procedimientos de trabajo que provengan de otras culturas, pues esto incluso ha sido un factor frecuente de progreso. Para Villoro, en fin, la aceptación de ideas ajenas favorece la propia autonomía frente a la dominación.

Lo anterior implica que una cultura podrá cumplir sus funciones como tal (de expresión de la comunidad, otorgamiento de sentido a la vida, y asegurar el éxito de las acciones) si y sólo si tiene la capacidad de: "1). fijar sus metas, elegir sus valores prioritarios, establecer preferencias y determinarse por ellos; 2) ejercer control sobre los medios a su alcance para cumplir esas metas; 3) establecer los criterios para juzgar la justificación de sus creencias y atenerse, en el proceso de justificación, a las razones de que esa comunidad dispone; 4) seleccionar y aprovechar los medios de expresión que juzgue más adecuados." (Villoro: 137).

Este autor considera que una cultura es auténtica cuando: a) se manifiesta de manera consistente con los deseos, actitudes, creencias y propósitos de los individuos que la componen, y, b) es adecuada a las necesidades de la comunidad que la produce. Esto hace al concepto de autenticidad no sólo relativo a cada sociedad, sino también a sectores propios de dicha sociedad. En este sentido una clase social puede ser auténtica porque responde a necesidades y actitudes de ella y sin embargo ser inconsistente con la realidad de la sociedad en su conjunto. Precisamente por esto, no es posible calificar a una cultura en bloque como "auténtica" o "inaauténtica", puesto que en toda sociedad se encuentran sectores de mayor o menor autenticidad. Hay que hacer notar que este principio presupone al de autonomía para su buen funcionamiento.

Villoro también defiende que toda cultura proyecta fines últimos que dan sentido a la vida personal y colectiva. A esta proyección le llama *principio de sentido*. De tal manera que si una cultura es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales, entonces cumple su función como tal. Aunque este principio acepta como condición necesaria a los dos anteriores, éstos no son suficientes para la realización plena del principio de sentido, pues es posible que ocurran culturas autónomas y auténticas que no otorguen, en un momento histórico dado, sentido a la vida de sus miembros. Casos de este tipo son las situaciones de desesperación generalizada en

algún momento de la historia de la cultura.

Por último, el *principio de eficacia* se refiere al uso de los medios que cada cultura debe poner en práctica para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos. A este principio también le llama *condición de racionalidad instrumental*. Estos medios pueden ser de diferente índole: los aplicados al entorno natural o social, los que permiten la comunicación humana y los de expresión en el arte.

Con el análisis anterior Villoro logra desvanecer el antifaz de la antinomia a la que llevaba el dilema "particularidad-universalidad", pues es la obscuridad de estos términos lo que lleva a ésta. Se genera una contradicción porque se incluye en el primer término un grado de atraso e irracionalidad y en el de universalidad un grado de heteronomía e inautenticidad. Pero esto es una equivocación ya que ninguno de estos dos son valores deseables por ellos mismos. En el primer caso se tiene como pretensión la preservación de la autonomía y la autenticidad, pero ello no implica, la no universalización sino evitar la cultura de dominación. En el caso de la universalidad cultural lo que se pretende es la realización de la razón y de aquí la posibilidad de emancipación de todos los hombres. Nótese que la universalidad cultural no es un valor por sí mismo sino más bien un supuesto hipotético de la realización de una comunidad planetaria emancipada.

Termino este apartado con la siguiente cita: "El falso dilema peculiaridad-universalidad debe, pues, transformarse en otro: autonomía y autenticidad frente a sentido y eficacia ¿Pero es éste un dilema? en teoría no lo es. Porque el principio de eficacia exige la adopción y transmisión a otras culturas de medios más útiles pero no incluye la coacción. A su vez, el principio de sentido invita a elegir valores superiores para la realización de la persona que sólo podría lograrse en forma autónoma. El respeto a los principios de autonomía y autenticidad obligarían en cambio, a que todo progreso en la racionalidad y el sentido se realizase por la persuasión, sin violentar al otro. A su vez, los principios de autonomía y autenticidad no obligan al rechazo de las formas culturales ajenas; incitan, en cambio, a su adopción cuando ésta es libre, responde a las propias necesidades y se considera más racional" (Villoro: 150).

No se pretende hacer un análisis social de la cultura sino que se enfrenta a las consecuencias de la concepción

de este término, su análisis es conceptual. Busca evitar el dilema a que conduce el mal uso del lenguaje. Sin embargo, los tres autores no desarrollan las relaciones que existen entre los términos "cultura" y "tradición". El análisis de estas relaciones, desde mi punto de vista, permite tener una visión más amplia y mejor estructurada de lo que es la cultura. Lo que resta del trabajo pretende desarrollar estas relaciones y mostrar su importancia en la concepción de la cultura.

Cultura e ideología¹¹

Ralph Linton sostiene que entre el medio ambiente natural y los individuos se interpone un grupo organizado de estos últimos, es decir, una sociedad, y una manera de vivir de dicha sociedad, o sea, una cultura (Linton: 27). Lo primero que distingue este autor es a las sociedades de los individuos que la constituyen, considerando:

- 1.- En la lucha por la existencia, la sociedad tiene primacía sobre los individuos, pues es aquella la que permite la sobrevivencia de la especie.
- 2.- Las sociedades tienen una duración mucho más larga que la de sus miembros.
- 3.- Un rasgo interesante de las sociedades es que funcionan como conjuntos a pesar de estar constituidas por individuos, es decir, los intereses de éstos se subordinan a los de aquélla.
- 4.- Por último, las actividades que se ejecutan en toda sociedad están distribuidas entre sus miembros.

Con base en estos cuatro puntos es posible distinguir ampliamente entre sociedad e individuo, para hacerlo de manera tajante afirma Linton que el proceso biológico de la reproducción es suficiente para conservar a un grupo, pero no lo es para preservar una sociedad, sosteniendo que éstas están continuamente modificándose pero conservan los principios básicos originales. Son como las *constituciones* de los países, que cambian constantemente pero mantienen el espíritu que motivó su aparición. La sobrevivencia de las sociedades es posible gracias a que

¹¹ Como es sabido, el marxismo redujo la cultura al tema de la ideología y por ello se vuelve uno de los temas "caballito de batalla" en muchas discusiones. Por no ser el campo ni la intención de este trabajo abundar en la polémica sobre la ideología, a propósito dejo fuera teóricos como Marx, Althusser, Gramsci y otros.

ésta prepara a los individuos que nacen en ella para que ocupen un lugar determinado en la estructura social, entre éstos se encuentran los especialistas que son necesarios para la sobrevivencia de cualquier sociedad.

Adelantándome un poco, me parece interesante mencionar aquí algunos puntos que habría que considerar. En primer lugar, habría que pensar en un criterio que permitiera evaluar ya sea cualitativa o cuantitativamente las modificaciones que permiten sostener que se preserve la sociedad o no a pesar de los posibles cambios. Dentro del caso de la sociedad, este problema puede reducirse a los miembros que la constituyen y afirmar que si siguen siendo los mismos la sociedad se mantiene. Pero esto no es tan fácil ya que, como se dijo anteriormente, los miembros de una sociedad constantemente están cambiando –individuos que nacen, individuos que mueren– pero la sociedad se conserva. Al nivel de la estructura social o de la cultura, el problema se complica más, pues dentro de la estructura social pueden ocurrir cambios, como cambios en las instituciones, sin que afecten a la sociedad de manera determinante; o bien que ocurran cambios en la manera de actuar de los individuos conservándose la sociedad. En ambos casos el problema es complicado: ¿cuántas modificaciones (a nivel cuantitativo) puede aceptar una sociedad y seguir siendo la misma, o de qué calibre tiene que ser una modificación (a nivel cualitativo) para poder cambiar la sociedad? Este es un problema importante que involucra un análisis de la identidad de las colectividades, al que León Olivé se ha enfrentado en su 1996 (véase sobre todo el ejemplo del Barco de Teseo), sin embargo lo vamos a dejar de lado en este trabajo.

Por otro lado, el que la sociedad prepare a sus miembros para que desarrollen cierta actividad dentro de ella requiere de un estudio, que tampoco vamos a desarrollar aquí, que permita explicar la manera en que la sociedad escoge a qué individuos y para qué tareas, es decir, cuál es el criterio para elegir a ciertos individuos y prepararlos como autoridades dentro de la sociedad. De lo que sí vamos a hablar es de aquella parte de la sociedad (aquello que está asociado a ella y que en última instancia permite diferenciarla de otras), que lleva a cabo tal preparación: la cultura.

Volviendo a Linton, toda sociedad cuenta con un sistema de recompensa o castigo (reconocimiento o

repudio) para sus integrantes, esto permite una especie de uniformidad entre las acciones de sus miembros según se acerquen a ciertas pautas o se separen de ellas. Los antropólogos llaman *patrones culturales* al conjunto de dichas pautas. Por ejemplo, el tomar el the a las cinco de la tarde se ha convertido en una pauta de conducta de los ingleses. Por ello es que se considera a la cultura como una especie de agregado de dichas pautas más o menos organizado (Linton: 34). De tal manera que el éxito en el funcionamiento de una sociedad es posible gracias a que la cultura asociada a ella cuenta con las técnicas adecuadas para incorporar a nuevos individuos, de acuerdo con los valores de la sociedad, así como prepararlos para ocupar un cierto lugar en la estructura social; contando también con técnicas de recompensa y castigo y, por último, y de suma importancia, las pautas de conducta se ajustan de tal manera que para evitar los posibles conflictos no permiten que una pauta anule la conducta de otra.

Lo anterior desde luego supone que toda sociedad cuenta con una cultura y de aquí se sigue que no existen “personas” incultas, es decir, por el hecho de ser “persona” (Cfr. Olivé, 1996. Este autor sostiene que una “persona” es aquel ser humano constituido socialmente, de tal manera que no todo ser humano es persona, pero la inversa sí vale), se es culto ya que participa de la cultura asociada a toda sociedad de personas.

Linton define a la cultura de la siguiente manera: “Una cultura es la configuración de la cultura aprendida y de los resultados de la conducta cuyos elementos comparten y transmiten los miembros de una sociedad” (considero necesario señalar que este autor sostiene que no hay una definición de cultura, sino más bien dicha definición depende del tipo de investigación que se desee realizar, de tal manera que su noción de cultura obedece a su pretensión de investigar el desenvolvimiento de la personalidad. Da una explicación amplia de la definición anterior analizando algunos de los términos que la componen. El primero que analiza es el de *configuración*, éste abarca tanto la conducta como sus resultados dentro de una cultura en la cual se encuentran organizados de manera tal que sirven como modelo. Hay que tomar en cuenta que aquí sólo se aceptan conductas aprendidas y no así cualquier conducta, dejando de lado las conductas instintivas (aunque se acepta que ésta ejerce una cierta influencia sobre la cultura).

En cuanto a la expresión *resultados de la conducta*, éste se refiere a dos tipos de fenómenos: el psicológico y el material. Esta distinción que hace Linton no sólo es importante sino también problemática. El fenómeno psicológico comprende las actitudes, los sistemas de valores y el saber; se aceptan éstos como resultado de la conducta debido a que se consideran como resultado de la interacción del individuo con el medio ambiente, y del aprendizaje consiguiente. Ciertamente este aspecto es problemático pues se puede considerar que más que resultado de la conducta, es precisamente lo que la motiva. Por otro lado, aquello que el aspecto psicológico comprende parece referirse a los aspectos que constituyen una tradición, pero habría que diferenciar a éstos de los resultados de la conducta. Hablaremos de ello más adelante.

En lo que se refiere al aspecto material (cultura material), éste se refiere a aquellos objetos que una sociedad ha fabricado y utilizado de manera habitual. No existe un consenso sobre si este aspecto forma parte o no de la cultura de una sociedad, pues algunos consideran que más que incluir un objeto material (un hacha) como parte de la cultura, lo que deberíamos tomar como tal son los elementos psicológicos a que remiten tales objetos (la idea de hacha). Sin embargo, desde el punto de vista del antropólogo, el abandono del aspecto material constituye una gran pérdida en su campo de trabajo, es por eso que Linton la defiende.

Las expresiones *compartir* y *transmitir* tienen una carga más que nada social. En efecto, una conducta que no es compartida (y transmitida) con los otros miembros de la comunidad no puede considerarse como representante de la cultura, por ejemplo, una nueva técnica para tejer cestos no podrá considerarse como parte de la cultura en tanto sólo sea propiedad de un solo individuo de la comunidad. Pero tampoco tiene que considerarse esto como la necesidad de que todos los individuos que conforman la comunidad deban participar en la técnica mencionada. Las culturas, a través de su desarrollo histórico, cambian constantemente, de tal manera que descartan ciertos elementos y asimilan otros, es por ello que se hace inverosímil aceptar la posibilidad de encontrar un elemento cultural compartido por toda la comunidad durante la duración total de la misma.

En su análisis de la cultura Linton insiste en dos aspectos que la constituyen: el encubierto y el manifiesto.

Este último caso se divide a su vez en dos: material (productos de la industria) y conducta manifiesta (implica el movimiento de los individuos). El encubierto se refiere a los fenómenos psíquicos de una cultura. Es importante esta distinción porque aunque ambos son inseparables (e igualmente reales e importantes) de la cultura, su estudio nos encamina a problemas diferentes, por ejemplo, el aspecto manifiesto de cualquier cultura es tangible y concreto, de tal manera que es posible registrar sus cambios ya sea a través de la observación o de medios mecánicos.

En cambio al aspecto encubierto sólo podemos acceder a través del estudio de la conducta manifiesta, por ello llegamos a aquélla de manera indirecta. Por otro lado, el aspecto manifiesto permite de alguna manera "observar" la transmisión de la cultura, pero los estados psíquicos no son transmisibles en el mismo sentido aunque sí se perciben a través de la cultura manifiesta. El temor a los muertos (cultura encubierta) es una creencia que se adquiere imitando la conducta manifiesta de los otros miembros de la comunidad.

Para finalizar con el análisis de la noción de cultura de Linton, debemos mencionar su distinción entre *cultura real* y *construcción cultural*; para comprender de manera adecuada a qué se refiere el autor con estos términos necesitamos introducir su noción de *pautas de conducta*, la cual es concebida como una serie de formas de conducta que varían dentro de ciertos límites. Lo que esto quiere decir es que no existen dos personas que ante el mismo estímulo reaccionen de la misma manera, e incluso la misma persona, ante el mismo estímulo, reacciona de manera diferente en momentos diferentes, sin embargo, se comporta de forma *semejante* ante el mismo estímulo. Lo mismo se puede decir de un grupo de personas. Esto es lo que constituye una pauta de conducta real.

Dado que no es posible describir ni todas las formas de conducta ni toda la serie de formas de conducta que constituyen una cultura, se ve precisado el investigador a hacer una construcción cultural de éstas. Lo que construye entonces son pautas culturales teóricas, es decir, establece pautas modales dentro de una serie de conductas, por ejemplo, si los mexicanos tienen el hábito de comer entre 2 y 3 de la tarde, pero el punto modal de una serie de casos se acerca a las 2:15 entonces el científico dirá que esto constituye una pauta de conducta de la cultura estudiada. Para reforzar esta interpretación citamos a Linton.

“La *cultura real* está formada por la suma total de las formas de conducta que comparten y que han tenido que aprender los miembros de una comunidad. Una *pauta de conducta real* representa una variedad limitada de las formas de conducta dentro de la que normalmente quedarán comprendidas las respuestas de los miembros de una sociedad a una situación determinada. Así, los individuos pueden comportarse de diferente manera sin salirse de la pauta cultural real. Una *pauta cultural teórica o construida* corresponde al modo de variaciones dentro de una norma cultural real” (Linton: 58).

Además de los puntos mencionados, para finalizar, estudia lo que llama *pautas ideales*, éstas se refieren a la opinión, lograda por consenso; respecto a la forma en que la gente debería comportarse ante situaciones especiales. Este tipo de pautas se refleja en expresiones tales como “Haz el bien y no mires a quien”, que forman parte de la manera de pensar de una sociedad.

Todo lo anterior permite distinguir, como vimos al inicio de este apartado, entre lo que es una sociedad y lo que es una cultura. En el primer caso, se trata de la manera en que está organizado un grupo de personas, en cambio la cultura se remite a la organización de las pautas de conducta de dicho grupo. Es importante mencionar, cosa que no hace Linton, que los términos “cultura” y “sociedad” no tienen el mismo alcance ya que si bien toda cultura está asociada a una sociedad, no toda sociedad incorpora una cultura, es decir, las sociedades no conformadas por seres humanos, como las de hormigas por ejemplo, parece que no tienen una cultura asociada. Es por esto que podemos afirmar que sólo las “personas”, o sea aquellos seres humanos organizados en sociedad, son los únicos animales que crean y recrean culturas y tradiciones.

A modo de conclusión

Concebir a la cultura como un entrecruzamiento de tradiciones permite comprender algunas cosas que parecían oscuras. Podemos aclarar los cambios en la cultura como cambios en la jerarquización de los valores de las tradiciones, en el sentido de que los valores pueden permanecer formando parte de la cultura pero modificando su papel en la jerarquización, como cuando las generaciones le dan más importancia a un aspecto que a otros, digamos

en el caso de una guerra donde se exalta la lucha por la democracia o por la independencia. Linton sostiene que se hace inverosímil aceptar la posibilidad de encontrar un elemento cultural compartido por toda la comunidad durante la duración total de la misma. Esto queda comprendido cuando se concibe a la cultura como un agregado de tradiciones, en donde los principios y creencias de éstas quedan jerarquizados. En este sentido hay elementos culturales compartidos, pero la manera de jerarquizarlos cambia con el tiempo.

La cultura es transmitida en tanto las tradiciones que la componen sean transmisibles. Ha habido una confusión en este caso pues se piensa que lo transmitido, en tanto tradición, debe permanecer, y de hecho permanece, pero sólo se mantiene en espíritu pues cada generación la describe a su manera; así la tradición, a diferencia de lo que generalmente se piensa, cambiando permanece.

Las culturas mantienen sus valores como elementos simbólicos y por eso es que pueden existir diferentes tradiciones con diferentes interpretaciones de ellos, aunque se mantienen dentro de la misma cultura. Esto permite que en el estudio de las culturas juegue un importante papel la hermenéutica como análisis de los símbolos. Los símbolos plasmados en cada tradición permiten también la posibilidad de diferentes interpretaciones de acuerdo con su desarrollo a través de la historia. Mantengo pues la esperanza de que la hermenéutica logre dar luz en el estudio de las tradiciones, pero esto es algo que no podemos desarrollar aquí.

El concebir a las culturas como aquí se hace logra rescatar las ideas de Villoro respecto a la autonomía, autenticidad, sentido y eficacia. Precisamente al aceptar una cultura como un conjunto de valores compartidos que generan diferentes tipos de cultura, es lo que permite hablar de autonomía y de autenticidad sin necesidad de encerrarse en sí mismo, pues el compartir ciertos valores permite el diálogo entre subculturas; además, cada subcultura provee de un sentido a la vida y genera condiciones de racionalidad instrumental. Pero también permite eliminar el dilema al que se enfrenta Villoro, pues se acepta la pluralidad en la universalidad, es decir, tenemos la peculiaridad de cada cultura formando parte de una cultura más amplia, aunque no necesariamente universal.

Si siguiendo a Thompson, nos adentramos en la definición semiótica de la cultura. En realidad desde Geertz, éste es el paradigma dominante en la conceptualización de la cultura y se puede decir que casi todo el mundo está de acuerdo con ella. Los problemas comienzan una vez que aceptamos esto. ¿Cómo se interpreta? ¿Cuáles son los límites de la interpretación? ¿Se puede llegar a una interpretación única?...

El tema de la relación naturaleza-cultura es clave en la historia del concepto. Como sociólogo, sin embargo estoy de acuerdo en que este problema parece no ser relevante en las sociedades contemporáneas. El problema

que surge cuando estamos mirando el problema desde este punto de vista es cómo resolvemos el problema de la heterogeneidad cultural característica de la modernidad. Dicho en otras palabras: la noción de cultura pensada desde las culturas primitivas crea la idea de una cultura homogénea y compartida. Eso no puede ocurrir en las sociedades modernas.

Finalmente, se acepta que el concepto de cultura puede ser periférico en otras ciencias, pero desde la perspectiva antropológica se convierte en un concepto central ya que si queremos hacer análisis simbólico, es necesario utilizar el concepto de cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- Acta Sociológica, Revista. Nuevas Rutas de la Investigación Urbana. UAM-A. Año 7, # 18, enero-abril de 1992. Varios Autores, México, 1992.
- Alteridades, Revista. Antología de lecturas seleccionadas. UAM-I. Varios años.
- Beattie, John. Otras Culturas. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- Boas, Franz. Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural. Argentina, Ediciones Solar, 1964.
- Canclini García, Néstor (comp.). Cultura y Comunicación en la Ciudad de México. UAM-I Grijalbo, México, 1998, Tomos I, II.
- Geertz, Clifford. La Interpretación de las culturas. México, Gedisa, 1987.
- Geertz, Clifford. Tras los Hechos. España, Paidós, primera edición, 1996.
- González, Echevarría. La Construcción Teórica en Antropología. Anthopos, España, 1987.
- Kahn, J. S. El Concepto de Cultura. Anagrama, Barcelona, España, 1975.
- Karp, Lian. Movimientos Culturales en la Frontera. CRIM-UNAM, México, 1990.
- Ligeia Rodríguez, Georgina. Cultura, mito y muerte. Anuario de Ciencias Sociales, UAA, Aguascalientes, México, 1996.
- L. Sills, David. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Tomo 3, Madrid, Alianza Universidad, 1984, pp. 298-333.
- Linton, Ralph. Cultura y Personalidad México, FCE. 1983.
- Luque, Enrique. Del Conocimiento Antropológico, Siglo XXI, España, segunda edición, 1990.
- Lynch, Kevin. La Imagen de la Ciudad, GG Reprints, Gustavo Gilli, cuarta edición, 2000, España.
- Madrigal Arellano Ezequiel. Computación y Magia en la escuela: un enfoque cultural. Anuario de Ciencias Sociales, UAA, Aguascalientes, México, 1996.
- Nivón Eduardo. Cultura Urbana y Movimientos Sociales. UAM-I. CONACULTA, México, 1998, 188 p.
- Newbold Adams, Richard. Energía y Estructura. México, Fondo de Cultura Económica, primera edición, 1983.
- Signorelli, Amalia. Antropología Urbana. UAM-I, Anthropos, primera edición, 1999, España, 252 p.
- Olivé, León (1996) Razón y Sociedad México, Fontamara.
- Parsons, Talcott (1984) El Sistema Social Madrid, Alianza Editorial.
- PRATT Fairchild, Henry. (Editor) (1975) Diccionario de Sociología, México, Fondo de Cultura Económica, 317 pp.
- Tompsom, B. John. Ideología y Cultura Moderna, UAM-X, México, 1993.
- UNESCO. "Comunidad" y "Cultura" (1983). En: Diccionario de Ciencias Sociales. Madrid, pp. 478-480 y 599-605). En: UPN. Escuela, comunidad y cultura en..., México, 1995, pp. 22-36.
- Velasco, Ambrosio (1995) Teoría política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios? México, UNAM.
- Villoro, Luis. (1993) "Aproximaciones a una Ética de la Cultura" en Olivé, L. (compilador) Ética y Diversidad Cultural. México, UNAM - FCE.