

LA NOCION DE CULTURA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Por: Denys Cuche

COLECCION CLAVES
Dirigida por Hugo Vezzetti

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Titulo del original en francés:
La notion de culture dans les sciences sociales

© Editions La Découverte, Paris, 1996
Traducción do Paula Mahler

Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema —incluyendo el fotocopiado— que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de La Ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

Esta obra se pública en el marco del Programa Ayuda a la Edición Victoria Ocampo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y el Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

I.S.B.N. 950-602-385-9

© 1999 por Ediciones Nueva Visión SAIC

Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, Republica Argentina
Queda hecho el depósito que marca La ley 11.723

Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

I. GENESIS SOCIAL DE LA PALABRA Y DE LA IDEA DE CULTURA

Evolución de la palabra en la lengua francesa desde la Edad Media hasta el siglo XIX

El debate franco-alemán sobre la cultura, o la antitesis “cultura”- “civilización” (siglo XIX-comienzos del siglo XX)

II. LA INVENCION DEL CONCEPTO CIENTIFICO DE CULTURA

Tylor y la concepción universalista de la cultura

Boas y la concepción particularista de la cultura

La idea de cultura en los fundadores de la etnología francesa

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

Durkheim y el enfoque unitario de los hechos de cultura

Lévy-Bruhl y el enfoque diferencial

III. EL TRIUNFO DEL CONCEPTO DE CULTURA

Las razones del éxito

La herencia de Boas: la historia cultural

Malinowski y el análisis funcionalista de la cultura

La escuela “cultura y personalidad”

Ruth Benedict y los “tipos culturales”

Margaret Mead y la transmisión cultural

Linton, Kardiner y la “personalidad de base”

Las lecciones de la antropología cultural

Levi-Strauss y el análisis estructural de la cultura

Culturalismo y sociología: las nociones de “subcultura” y de “socialización”

El enfoque interaccionista de la cultura

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

“La superstición de lo primitivo”

La invención del concepto de aculturación

El Memorandum: para el estudio de la aculturación

La profundización teórica

Teoría de la aculturación y culturalismo

Roger Bastide y los marcos sociales de la aculturación

La relación entre la social y lo cultural

Una topología de las situaciones de contactos culturales

Un intento de explicación de los fenómenos de aculturación

La renovación del concepto de cultura

V. JERARQUÍAS SOCIALES Y JERARQUIAS CULTURALES

Cultura dominante y cultura dominada

Las culturas populares

La noción de “cultura de masas”

La cultura de clase

Max Weber y el surgimiento de la clase de los empresarios capitalistas

La cultura obrera

La cultura burguesa
Bourdieu y la noción de “habitus”

VI. CULTURA E IDENTIDAD

Las concepciones objetivistas y subjetivistas de la identidad cultural
La concepción relacional y situacional
La identidad, un asunto de Estado
La identidad multidimensional
Las estrategias identitarias
Las “fronteras” de la identidad

VII. DESAFIOS Y USOS SOCIALES DE LA NOCIÓN DE CULTURA

La noción de “cultura política”
La noción de “cultura de empresa” o “*Cultura de empresa*” y *management*
El enfoque sociológico de la cultura de empresa
La “cultura” de los inmigrantes

CONCLUSIÓN:

**A LA MANERA DE UNA PARADOJA: SOBRE EL BUEN USO DEL
RELATIVISMO CULTURAL Y DEL ETNOCENTRISMO**

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

INTRODUCCION

“El problema de la cultura o, mejor dicho, de las culturas, experimenta un renacimiento en la actualidad, tanto en el plano intelectual, a raíz de la vitalidad del culturalismo norteamericano como en el plano político. Al menos en Francia, nunca se habla tanto de cultura como hoy (a propósito de los medios de comunicación, a propósito de la juventud, a propósito de los inmigrantes) y este uso de la palabra, con mayor o menor control, constituye, por sí solo un dato antropológico.”

Marc Augé [1988]¹

La noción de cultura es inherente a la reflexión de las ciencias sociales. Estas la necesitan, de alguna manera, para pensar la unidad de la humanidad en la diversidad sin hacerlo en términos biológicos. Parece proporcionar la respuesta más satisfactoria a la cuestión de la diferencia entre los pueblos, dado que la respuesta “racial” se ve cada vez más desacreditada a medida que se producen avances en los estudios genéticos de las poblaciones humanas.

El hombre es esencialmente un ser de cultura. El largo proceso de hominización, que comenzó hace más o menos quince millones de años, consistió, fundamentalmente, en pasar de una adaptación genética al medio ambiente natural a una adaptación cultural. Durante esta evolución, que finalizó en el *Homo sapiens sapiens*, el primer hombre, se operó una formidable regresión de los instintos, “reemplazados” progresivamente por la cultura, es decir, por esa adaptación imaginada y controlada por el hombre, mucho más funcional que la adaptación genética pues es mucho más dúctil y se puede transmitir con mayor facilidad y rapidez. La cultura permite que el hombre no solo se adapte a su entorno sino que haga que éste se adapte a él, a sus necesidades y proyectos, dicho de otro modo, la cultura hace posible la transformación de la naturaleza.

Si bien todas las “poblaciones” humanas poseen el mismo bagaje genético, se diferencian por sus elecciones culturales, ya que cada una inventa soluciones originales para los problemas que se le plantan. Sin embargo estas diferencias no son irreductibles entre sí, pues, dada la unidad genética humana, representan aplicaciones de principios culturales universales, susceptibles de evoluciones e, inclusive, de transformaciones. Por lo tanto, la noción de cultura es la herramienta adecuada para terminar con las explicaciones naturalistas de los comportamientos humanos. La naturaleza en el hombre está totalmente interpretada por la cultura. Las diferencias que podrían parecer más vinculadas con propiedades biológicas particulares como, por ejemplo, la diferencia entre los sexos, no pueden observarse nunca en “estado bruto” (natural) pues, para decirlo de algún modo, la cultura se apodera de ellas “inmediatamente”: la división sexual de los roles y de las tareas en las sociedades humanas es un resultado fundamental de la cultura y por eso varía de una sociedad a otra.

No hay nada puramente natural en el hombre. Ni siquiera las funciones humanas que responden a necesidades fisiológicas, como el hambre, el sueño, el deseo sexual, etc., carecen de un formato cultural: las sociedades no dan las mismas respuestas a estas necesidades. *A fortiori*, en los campos en los que no existen restricciones biológicas, los comportamientos están orientados por la cultura. Por eso cuando a los niños de los medios burgueses se les dice “se natural”, en realidad lo que se les está diciendo es “actúa de una manera acorde con el modelo de cultura que se te transmitió”.

La noción de cultura, entendida en un sentido amplio que remite a modos de vida y de pensamiento, es ampliamente admitida en la actualidad, aun cuando no deja de carecer de ambigüedades. Pero no siempre fue así. Desde su aparición, en el siglo XVIII, la idea moderna de cultura provocó constantemente fuertes debates. Cualquiera sea el sentido preciso que se le diera a la palabra — y no faltaron definiciones—, siempre hubo desacuerdo sobre su aplicación a tal o a cual realidad. Y es porque la noción de cultura penetra directamente en el orden simbólico, en aquello que se vincula con el sentido, es decir, en aquello sobre lo cual es complicado ponerse de acuerdo.

Las ciencias sociales, a pesar de su interés por la autonomía epistemológica, no son nunca totalmente independientes de los contextos intelectuales y lingüísticos en los que elaboran sus esquemas teóricos y conceptuales. Por eso el examen del concepto científico de cultura implica el estudio de su evolución histórica, directamente vinculada con la génesis social de la idea moderna de cultura. Esta génesis social

¹ Las referencias entre corchetes remiten a la bibliografía que se encuentra al final de la obra.

revela que, detrás de los desacuerdos semánticos sobre la justa definición de la palabra se disimulan desacuerdos sociales y nacionales (capítulo I). Las luchas de definición son, en realidad, luchas sociales, puesto que el sentido que hay que darle a las palabras proviene de compromisos sociales fundamentales. Como escribió Abdelmalek Sayad:

De esta manera es posible trazar, paralelamente a la historia semántica, es decir, a la génesis de las diferentes significaciones de la noción de cultura, la historia social de estas significaciones: los cambios semánticos, en apariencia de naturaleza puramente simbólica, en realidad corresponden a cambios de otro orden, a cambios en la estructura de las relaciones de fuerza entre, por un lado, grupos sociales en el seno de la misma sociedad y, por otro, las sociedades en relación de interacción, es decir, a cambios en las posiciones que ocupan los diferentes participantes interesados en definiciones diferentes de la noción de cultura [1987, p. 25].

Luego expondremos la invención propiamente dicha del concepto científico de cultura, que implica el paso de una definición normativa a una definición descriptiva. Contrariamente a la noción, más o menos rival en el mismo campo semántico, de sociedad, la noción de cultura no se aplica más que a lo que es humano. Ofrece la posibilidad de concebir la unidad del hombre en la diversidad de sus modos de vida y de creencias con el énfasis puesto, según quién sea el investigador, en la unidad o en la diversidad (capítulo II).

Desde la introducción del concepto en las ciencias del hombre, asistimos a un desarrollo importante de las investigaciones sobre la cuestión de las variaciones culturales, especialmente en las ciencias sociales norteamericanas, por razones que no responden al azar y que analizamos aquí. Investigaciones sobre sociedades extremadamente diferentes hicieron resaltar la coherencia simbólica (nunca absoluta, sin embargo) del conjunto de las prácticas (sociales, económicas, políticas, religiosas) de una colectividad particular o de un grupo de individuos (capítulo III).

El estudio atento del encuentro de las culturas revela que éste se realiza según tres modalidades muy diferentes y que llega a resultados que contrastan extremadamente según las situaciones de contacto. Las investigaciones sobre la “aculturación” permitieron superar una buena cantidad de ideas recibidas sobre las propiedades de la cultura y renovar profundamente este concepto. La aculturación aparece no como un fenómeno ocasional, de efectos devastadores, sino como una de las modalidades habituales de la evolución cultural de cada sociedad (capítulo IV).

El encuentro de las culturas no se produce solo entre sociedades completas sino también entre grupos sociales que pertenecen a una misma sociedad compleja. Dado que estos grupos están jerarquizados, es posible observar que las jerarquías sociales determinan las jerarquías culturales, lo que no significa que la cultura de un grupo dominante determine la cultura de los grupos sociales dominados. Las culturas de las clases populares no carecen de autonomía ni de capacidad de resistencia (capítulo V).

La defensa de la autonomía cultural está muy relacionada con la preservación de la identidad colectiva. “Cultura” e “identidad” son conceptos que remiten a una misma realidad, vista desde dos ángulos diferentes. Una concepción esencialista de la identidad no resiste tampoco el examen de una concepción esencialista de la cultura. La identidad cultural de un grupo dado no puede comprenderse más que si se estudian sus relaciones con los grupos cercanos (capítulo VI).

El análisis cultural conserva actualmente toda su pertinencia y sigue siendo apto para dar cuenta de las lógicas simbólicas instauradas en el mundo contemporáneo, siempre que no se dejen de lado las enseñanzas de las ciencias sociales. No basta con tomar de ellas la palabra “cultura” para imponer una lectura de la realidad que, a menudo, oculta un intento de imposición simbólica. Tanto en el campo político como en el religioso, en la empresa o cuando se trata de los inmigrantes, la cultura no se decreta. Ella no se manipula como una vulgar herramienta pues se origina en procesos extremadamente complejos y, con frecuencia, inconscientes (capítulo VII).

En el marco de esta obra no es posible presentar todos los usos de la noción de cultura en las ciencias sociales y humanas. Privilegiamos a la sociología y a la antropología, pero hay otras disciplinas que recurren a esta noción, como la psicología y, especialmente, la psicología social, la historia, la economía, etc. Fuera de las ciencias sociales, la noción también se emplea, en especial en la filosofía. Como no pudimos ser exhaustivos, nos pareció legítimo concentrarnos en cierta cantidad de nociones fundamentales del análisis cultural.

I. GENESIS SOCIAL DE LA PALABRA Y DE LA IDEA DE CULTURA

Las palabras tienen una historia y, en cierta medida, también, las palabras hacen la historia. Si esto es verdad para todas las palabras, se puede verificar especialmente en el caso del término “cultura”. El “peso de las palabras”, para retomar una expresión mediática, contiene el peso de la relación con la historia, la historia que las hizo y la historia que contribuyen a hacer.

Las palabras aparecen para responder a ciertos interrogantes, a ciertos problemas que se plantean en periodos históricos determinados y en contextos sociales y políticos específicos. Nombrar es, al mismo tiempo, plantear el problema y, en cierto modo, resolverlo.

La invención de la noción de cultura es, en sí misma, reveladora de un aspecto fundamental de la cultura en la cual pudo darse esta invención y que, por el momento, a falta de un término más adecuado, llamaremos la cultura occidental. A la inversa, es significativo que la palabra “cultura” no tenga equivalente en la mayoría de las lenguas orales de las sociedades que habitualmente estudian los etnólogos. Esto no implica, evidentemente (¡aunque no todo el mundo comparta esta evidencia!) que estas sociedades no tengan cultura, sino que no se plantean la cuestión de saber si tienen o no una cultura y menos aún de definir su propia cultura.

Por eso, si se quiere comprender el sentido actual del concepto de cultura y su uso en las ciencias sociales, es indispensable reconstruir su génesis social, su genealogía. Dicho de otro modo, se trata de examinar como se ha formado la palabra, luego el concepto científico que depende de ella y, por lo tanto, encontrar su origen y su evolución semántica. No se trata de que nos dediquemos a un análisis lingüístico sino, más bien, de que pongamos en evidencia los vínculos que existen entre la historia de la palabra “cultura” y la historia de las ideas. La evolución de una palabra se relaciona, en efecto, con numerosos factores, no todos de orden lingüístico. Su herencia semántica crea cierta dependencia respecto del pasado en sus usos contemporáneos.

Del itinerario de la palabra “cultura” solo retendremos lo que sirva para aclarar la formación del concepto tal como se utiliza en las ciencias sociales. La palabra se aplico y sigue aplicándose a realidades tan diferentes (cultivo de la tierra,¹ cultivo microbiano, cultura física...) y con sentidos tan diferentes que no podremos trazar aquí su historia completa.

EVOLUCION DE LA PALABRA EN LA LENGUA FRANCESA DESDE LA EDAD MEDIA HASTA EL SIGLO XIX

Vamos a dedicarnos especialmente al ejemplo francés del uso de “cultura” pues parece que la evolución semántica decisiva de la palabra —que permitirá, como consecuencia, la invención del concepto— se produjo en la lengua francesa del siglo de las Luces, antes de difundirse por préstamo lingüístico a las lenguas cercanas (inglés, alemán).

Si bien el siglo XVIII puede considerarse como el periodo de formación del sentido moderno de la palabra, sin embargo, en 1700, “cultura” ya es una palabra antigua en el vocabulario francés. Proveniente del latín *cultura* que significa el cuidado de los campos o del ganado, a fines del siglo XIII designa una parcela de tierra cultivada (sobre este punto y los siguientes véase Bénétón [1975]).

A comienzos del siglo XVI, ya no significa más un estado (el de la cosa cultivada), sino una acción, el hecho de cultivar la tierra. Recién a mediados del siglo XVI se forma el sentido figurado, “cultura” podía designar, entonces, cultivar una facultad, es decir el hecho de trabajar en su desarrollo. Pero este sentido figurado es poco corriente hasta fines del siglo XVII y no tiene reconocimiento académico, ya que no figura en la mayoría de los diccionarios de la época.

Hasta el siglo XVIII, la evolución del contenido semántico de la palabra le debe poco al movimiento de las ideas y, por lo tanto, sigue más bien el movimiento natural de la lengua, que procede, por una parte, por metonimia (de la cultura como estado a la cultura como acción), por otra, por metáfora (del cultivo de la

¹ En francés “culture” es tanto cultura como cultivo. (N de la T.)

tierra al cultivo del espíritu), imitando de este modo el modelo latino *cultara*, ya que el latín clásico había consagrado el uso de la palabra en su sentido figurado.

La “cultura” en sentido figurado comienza a imponerse en el siglo XVIII. Hace su entrada en este sentido en el *Dictionnaire de l'Académie Française* (edición de 1718). En esa época aparece en general seguido por un complemento de objeto: se habla de la “cultura de las artes”, de la “cultura de las letras”, de la “cultura de las ciencias”, como si fuese necesario precisar la cosa que se cultiva.

La palabra forma parte del vocabulario de la lengua de las Luces pero no es usada por los filósofos. La *Enciclopedia*, que reserva un largo artículo al “cultivo de las tierras”, no consagra un artículo específico al sentido figurado de “cultura”. Sin embargo, no lo ignora, porque aparece en otros artículos, como “educación”, “espíritu”, “letras”, “filosofía”, “ciencias”.

Progresivamente, “cultura” se libera de los complementos y termina por ser usada para designar la “formación”, la “educación” de la mente. Luego, en un movimiento inverso al observado precedentemente, se pasa de “cultura” como acción (acción de instruir) a “cultura” como estado (estado de la mente cultivada por la instrucción, estado del individuo que “tiene cultura”). Este uso es consagrado, a fines del siglo, por el diccionario de la Academia (edición de 1798) que estigmatiza “un espíritu natural y sin cultura”, subrayada por medio de esta expresión la oposición conceptual entre “naturaleza” y “cultura”. Esta oposición es fundamental en los pensadores de las Luces que conciben la cultura como una característica distintiva de la especie humana. Para ellos, la cultura es la suma de los saberes acumulados y transmitidos por la humanidad, considerada una totalidad, en el curso de la historia.

En el siglo XVIII, “cultura” sigue empleándose en singular, lo que refleja el universalismo y el humanismo de los filósofos: la cultura es algo propio del Hombre (con mayúscula), más allá de cualquier distinción de pueblos y de clases. Por lo tanto “cultura” se inscribe por completo en la ideología de las Luces: la palabra se asocia a la idea de progreso, de evolución, de educación, de razón, que están en el núcleo del pensamiento de la época. Aunque el movimiento de las Luces nació en Inglaterra, encontró su lengua y su vocabulario en Francia y tendrá una gran expansión por toda Europa occidental y, especialmente, en las grandes metrópolis como Amsterdam, Berlín, Milán, Madrid, Lisboa y hasta San Petersburgo. La idea de cultura participa del optimismo del momento, basado en el futuro perfectible del ser humano. El progreso nace de la instrucción, es decir, de la cultura, siempre más extensa.

“Cultura” se acerca en ese momento a una palabra que goza de gran éxito en el vocabulario francés del siglo XVIII (más grande todavía que el de “cultura”): “civilización”. Las dos palabras pertenecen al mismo campo semántico, reflejan las mismas concepciones fundamentales. A veces están asociadas pero no son totalmente equivalentes. “Cultura” evoca más el progreso individual, “civilización” el progreso colectivo.

Como su homólogo “cultura” y por las mismas razones, “civilización” es un concepto unitario y solo se emplea en singular. De su sentido original, reciente (la palabra no aparece hasta el siglo XVIII), que designa el refinamiento de las costumbres, se libera en seguida en los filósofos reformistas para los que significa el proceso que saca a la humanidad de la ignorancia y de la irracionalidad. Al preconizar esta nueva acepción de “civilización”, los pensadores burgueses reformadores, que no carecen de influencia política, imponen su concepción del gobierno de la sociedad que, según ellos, debe apoyarse en la razón y en los conocimientos.

Por lo tanto, la civilización se define como un proceso de mejoramiento de las instituciones, de la legislación, de la educación. La civilización es un movimiento no terminado al que hay que apoyar y que afecta a toda la sociedad, comenzando por el Estado, que debe liberarse de todo lo que aún es no razonable en su funcionamiento. Finalmente, la civilización puede y debe extenderse a todos los pueblos que componen la humanidad. Si bien algunos pueblos son más avanzados que otros en este movimiento, si algunos (Francia, especialmente) son incluso tan avanzados que ya pueden ser considerados como “civilizados”, todos los pueblos, incluso los más “salvajes”, tienen la vocación de entrar en el mismo movimiento de civilización, y los más avanzados tienen el deber de ayudar a los más retrasados. “Civilización” está tan ligada a esta concepción progresista de la historia que los escépticos, como Rousseau y Voltaire, evitan usar este término, y no son capaces, porque son pocos, de imponer otra acepción, más relativista.

El uso de “cultura” y de “civilización” en el siglo XVIII marca la llegada de una nueva concepción desacralizada de la historia. La filosofía (de la historia) se libera de la teología (de la historia). Las ideas optimistas de progreso, inscriptas en las nociones de “cultura” y de “civilización”, pueden considerarse como una forma sucedánea de la esperanza religiosa. A partir de este momento, el hombre está en el centro de la reflexión y en el centro del universo. Aparece la idea de la posibilidad de una “ciencia del hombre”; Diderot emplea la expresión por primera vez en 1755 (en el artículo “Enciclopedia” de la *Enciclopedia*). Y, en 1787, Alexandre de Chavannes crea el término “etnología”, que define como la disciplina que estudia la “historia de los progresos de los pueblos hacia la civilización”.

EL DEBATE FRANCO-ALEMAN SOBRE LA CULTURA, O LA ANTÍTESIS “CULTURA”-“CIVILIZACIÓN (SIGLO XIX-COMIENZOS DEL SIGLO XX)

Kultur, en sentido figurado, aparece en el alemán en el siglo XVII y parece ser la transposición exacta de la palabra francesa. El prestigio del francés (en esa época el uso del francés era la marca distintiva de las clases superiores en Alemania) y la influencia del pensamiento de las Luces son muy importantes y explican el préstamo.

Sin embargo, *Kultur* evoluciona rápidamente en un sentido más limitativo que el homólogo francés y tiene, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, un éxito de uso que “cultura” (en francés) no conoce todavía, porque “civilización” le quita el papel protagónico en el vocabulario de los pensadores franceses. Según Norbert Elias [1939] este éxito se debe a que la burguesía intelectual alemana adopta el término y/o usa en su oposición a la aristocracia de la corte. En efecto, contrariamente a la situación francesa, la burguesía y la aristocracia no tienen vínculos estrechos en Alemania. La nobleza está relativamente aislada respecto de las capas sociales medias; las cortes de los principados son muy cerradas; la burguesía está eliminada, en gran medida, de cualquier acción política. Esta distancia social nutre cierto resentimiento, especialmente en una buena cantidad de intelectuales que a mediados del siglo oponen los valores denominados “espirituales”, basados en la ciencia, el arte, la filosofía y, también, la religión, a los valores “cortesanos” de la aristocracia. Según ellos, solo los primeros son valores auténticos, profundos, los otros son superficiales e insinceros.

Estos intelectuales, que en general provienen de los medios universitarios, les reprochan a los príncipes que gobiernan los diferentes Estados alemanes su despreocupación por las artes y la literatura y su dedicación, la mayor parte del tiempo, al ceremonial de la corte, para poder imitar las maneras “civilizadas” de la corte francesa. Hay dos palabras que van a permitirles definir esta oposición de los dos sistemas de valores: todo lo que se origine en lo auténtico y contribuya al enriquecimiento intelectual y espiritual será considerado como perteneciente a la cultura; en cambio, todo lo que no es más que apariencia brillante, ligereza, refinamiento superficial, pertenece a la civilización. Por lo tanto, la cultura se opone a la civilización, del mismo modo que la profundidad se opone a la superficialidad. Para la *intelligentsia* burguesa alemana, la nobleza de la corte, aunque civilizada, carece de cultura. Como al pueblo le sucede lo mismo, esta *intelligentsia* considera que, de alguna manera, tiene una misión que cumplir: la de desarrollar y hacer relucir la cultura alemana.

A través de esta toma de conciencia, el acento de la antítesis “cultura”-“civilización” se desplaza, poco a poco, de la oposición social hacia la oposición nacional [Elias, 1939]. Varios hechos convergentes van a permitir este desplazamiento. Por una parte se refuerza la convicción de los vínculos estrechos que unen las costumbres civilizadas de las cortes alemanas con la vida cortesana francesa, lo que será denunciado como una forma de alienación. Por otra parte, aparece cada vez más una voluntad de rehabilitación del alemán (la vanguardia intelectual usa solamente esta lengua) y de precisión, en el dominio del pensamiento, de lo que es específicamente alemán. La unidad nacional alemana todavía no se ha realizado y todavía no parecía realizable en el terreno político pero la *intelligentsia*, que tiene una idea cada vez más alta de su misión “nacional”, va a buscar esta unidad por el lado de la cultura.

La ascensión progresiva de esta capa social (antes sin influencia) que logró convertirse en vocera de la conciencia nacional alemana transforma los datos y la escala del problema “cultura”-“civilización”. En Alemania, en los momentos anteriores a la Revolución Francesa, el término “civilización” pierde su connotación aristocrática alemana y evoca más bien a Francia y, más ampliamente, a las potencias occidentales. Del mismo modo, la “cultura”, marca distintiva de la burguesía intelectual alemana en el siglo XVIII, se convertirá, en el siglo XIX en marca distintiva de la nación alemana por entero. Los rasgos característicos de la clase intelectual que manifestaban su cultura, a saber, la sinceridad, la profundidad, la espiritualidad, serán considerados, a partir de este momento, como específicamente alemanes.

Detrás de esta evolución se oculta, siempre según Elias, un mecanismo psicológico vinculado con un sentimiento de inferioridad. La idea alemana de cultura fue creada por una clase media que dudaba de sí misma, que se sentía relativamente alejada del poder y de los honores y que buscaba otra forma de legitimidad social. Extendida a la “nación” alemana, participa de la misma falta de certeza, es la expresión de una conciencia nacional que se interroga sobre el carácter específico del pueblo alemán que no logra, aún, la unificación política. Frente al poder de los Estados vecinos, Francia e Inglaterra sobre todo, la “nación”

alemana, debilitada por las divisiones políticas, dispersa en una multitud de principados, busca afirmar su existencia al glorificar su cultura.

Por eso, a partir del siglo XIX, la noción alemana de *Kultur* tiende cada vez más a la delimitación y a la consolidación de las diferencias nacionales. Se trata, por lo tanto, de una noción particularista, que se opone a la noción francesa, universal, de “civilización”, expresión de una nación cuya unidad nacional se ha conseguido hace tiempo.

Ya en 1774, pero de una manera aún aislada, Johann Gottfried Herder, en un texto polémico fundamental, en nombre del “genio nacional” de cada pueblo (*Volksgeist*) tomaba partido por la diversidad de las culturas, la riqueza de la humanidad y en contra del universalismo uniformador de las Luces, al que juzgaba empobrecedor. Frente a lo que consideraba imperialismo intelectual de la filosofía francesa de las Luces, Herder pensaba que había que darle a cada pueblo, empezando por el pueblo alemán, su orgullo. Para Herder, cada pueblo, a través de su cultura propia, tenía un destino específico que cumplir. Pues cada cultura expresa a su manera un aspecto de la humanidad. Su concepción de cultura caracterizada por la discontinuidad que, sin embargo, no excluía una posible comunicación entre los pueblos, se basaba en *Otra filosofía de la historia* (título de su obra de 1774) diferente de la de las Luces. Por esto, Herder puede ser considerado con justicia el precursor del concepto relativista de “cultura”: “Herder fue el que nos abrió los ojos sobre las culturas” [Dumont, 1986, p. 134].

Después de la derrota de Jena, en 1806, y de la ocupación de las tropas napoleónicas, la conciencia alemana refuerza el nacionalismo, que se expresa por medio de una acentuación de la interpretación particularista de la cultura alemana. El esfuerzo por definir “el carácter alemán” se intensifica. Ya no se afirma solamente la singularidad absoluta de la cultura alemana sino también su superioridad. De esta afirmación, algunas ideologías concluyeron que el pueblo alemán tenía una misión específica respecto de la humanidad en general.

Entonces, la idea alemana de cultura evoluciona un poco durante el siglo XIX bajo la influencia del nacionalismo. Se vincula cada vez más con la idea de “nación”. La cultura proviene del alma, del genio del pueblo. La nación cultural precede y llama a la nación política. La cultura es un conjunto de conquistas artísticas, intelectuales y morales que constituyen el patrimonio de una nación, considerado como adquirido de una vez y para siempre y que constituye el basamento de su unidad.

Estas conquistas del espíritu no deben confundirse con las realizaciones técnicas, relacionadas con el progreso industrial y que emanan de un racionalismo sin alma. De manera cada vez marcada durante el siglo XIX, los autores románticos alemanes oponen la cultura, expresión del alma profunda de un pueblo, a la civilización, que en esta época se define por el progreso material relacionado con el desarrollo económico y técnico. Esta idea esencialista y particularista de la cultura se adecua perfectamente a la concepción étnico-racial de la nación (comunidad de individuos que tienen el mismo origen) que se desarrolla en este momento en Alemania y que servirá de fundamento para la constitución del Estado-nación alemán [Dumont, 1991].

En Francia, la evolución de la palabra en el siglo XIX es muy diferente. Cierta admiración en los círculos cultivados por la filosofía y las letras alemanas que en ese entonces estaban en pleno esplendor contribuyó, sin dudas, a ampliar la acepción de la palabra francesa. “Cultura” se enriqueció con una dimensión colectiva y dejó de relacionarse solamente con el desarrollo intelectual del individuo. A partir de este momento, empieza a designar también un conjunto de características de una comunidad pero en un sentido a menudo amplio y poco preciso. Se encuentran expresiones como “cultura francesa” (o alemana) o “cultura de la humanidad”. “Cultura” se acerca mucho a “civilización” y a veces son palabras intercambiables.

El concepto francés queda marcado, entonces, por la idea de unidad del género humano. Entre el siglo XVIII y el XIX francés hay una continuidad del pensamiento universalista. La cultura, en sentido colectivo, es, ante todo, la “cultura de la humanidad”. A pesar de la influencia alemana, la idea de unidad prevalece sobre la conciencia de la diversidad: más allá de las diferencias observables entre la “cultura alemana” y la “cultura francesa” existe la unidad de la “cultura humana”. En una conferencia que se considera célebre, pronunciada en la Sorbona en 1882, *¿Que es una nación?* Ernest Renan afirmaba con convicción: “Antes que la cultura francesa, la cultura alemana, la cultura italiana, existe la cultura humana.”

Las particularidades culturales se minimizan. Los intelectuales no admiten la concepción de una cultura ante todo nacional y, de la misma manera, rechazan la oposición que hacen los alemanes entre “cultura” y “civilización”. Siguiendo una lógica correcta, la idea universalista francesa de la cultura se produce conjuntamente con una concepción electiva de la nación, surgida de La Revolución: pertenecen a la nación francesa, explica Renan, todos los que se reconocen en ella, cualesquiera sean sus orígenes.

En el siglo XX, la rivalidad de los nacionalismos franceses y alemanes y su enfrentamiento brutal en la guerra de 1914-1918 exacerbarán el debate ideológico entre las dos concepciones de la cultura. Las palabras se vuelven eslóganes que se utilizan como armas. A los alemanes que pretenden defender la cultura (en el sentido en que ellos la comprenden) los franceses les responden convirtiéndose en campeones de la civilización. Esto explica la relativa caída, a comienzos del siglo XX, del uso de “cultura” en su acepción colectiva en Francia, porque la ideología nacionalista francesa tenía que diferenciarse claramente, hasta en su vocabulario, de su rival alemana. Sin embargo, el conflicto de las palabras va a prolongarse después del conflicto de las armas, y mostrará una oposición ideológica profunda que no puede reducirse a simple propaganda de guerra.

El debate franco-alemán de los siglos XVIII-XX es arquetípico de las dos concepciones de la cultura, una particularista, otra universalista, ambas en el fundamento de las dos maneras de definir el concepto de cultura en las ciencias sociales contemporáneas.

II. LA INVENCIÓN DEL CONCEPTO CIENTIFICO 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 ideológica. Pero como se trataba de una disciplina en formación que, 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) a en plural (las culturas), en una acepción universalista o particularista.

TYLOR: Y LA CONCEPCION 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”, inclusive 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”, dada que su etimología remite a la constitución de las ciudades y por al 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), abra 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, inclusive, corporales.

Tylor ajusta su método de estudio de la evolución de la cultura par media 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 ala 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 fagosamente 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, Edward 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 CONCEPCION 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 etnográfica. 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, participo de una expedición a los Esquimales de la tierra de Baffin. 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 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 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 pseudo-científico 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, solo 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, aquel 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 pseudo-históricas. 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, quedara 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 estadias 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, paciente, dar “pasitos” en la investigación. Era consciente de la complejidad de cada sistema cultural y pensaba que solo el examen metódico de un sistema cultural por sí mismo podía lograr su complejidad.

ETNOCENTRISMO

La palabra fue creada por el sociólogo norteamericano William G. Sumner y apareció por primera vez en 1906 en su obra *Folk ways*. 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 (*folk ways*) son las únicas buenas y si observa que otros grupos tienen otras costumbres, éstas provocan su desdén” (citado por Simón [1993, P. 57]).

La actitud que se describe parece universal, con diferentes formas según las sociedades. Como escribió Levi-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 grecorromano 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 Levi-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, inclusive, 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 solo 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.

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 no 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 solo por describir los hechos culturales sino por comprenderlos vinculándolos con el conjunto con el que se relacionan. Una costumbre particular solo se puede explicar si se la relaciona con el contexto cultural propio. También se trata de comprender como 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 solo. 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 etnográfica de largas estadías 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 ETNOLOGIA 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 lingüístico 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 solo 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 bloquea 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 “a” 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, inclusive 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, *Patterns of Culture*, se traduce en 1950 con el título (desafortunado desde todo punto de vista) de *Echantillons de civilisations*.¹

Durkheim: y el enfoque unitario de los hechos de cultura

Émile Durkheim (1858-1917), por una curiosa coincidencia, nació el mismo año que Franz Boas y, como éste en la antropología norteamericana, ocupa una posición “de fundador” en la antropología francesa. Sociólogo más que etnólogo, Durkheim no dejó de desarrollar una sociología con orientación antropológica. En efecto,

¹ 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.)

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 solo 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 conjuntamente 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 quitarle valor a la idea de la unidad del hombre. Para él no existía ninguna duda de que la humanidad 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” (*Naturvölker*) 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 mas 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 solo 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).

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 periodo nacionalista, la *civilización*, es siempre *su* cultura, la de la nación, pues en general ignoran la civilización de los demás. En un periodo 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, inclusive, 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 hacia 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 periodos temporales que superan la historia de una sola sociedad [1913, p. 47].

Esta definición tomaba de la teoría difusionista la noción de “área” (cultural) y de la teoría evolucionista la noción de “periodo”, aun cuando Durkheim se opusiera alas reconstituciones históricas azarosas de estas dos escuelas. En su preocupación por la creación de un método riguroso de estudio de los hechos sociales, solo reconocía como válido el camino empírico y rechazaba cualquier forma de comparatismo especulativo.

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 vinculo social. Sin embargo, su concepción de la sociedad como totalidad orgánica determinaba su concepción de la cultura a 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), desarrollo 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 coma “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.

Es legítimo considerar a Lévy-Bruhl como uno de los fundadores de la disciplina etnológica en Francia. En efecto, fue uno de los primeros investigadores franceses que dedicó gran parte de sus trabajos al estudio de las culturas primitivas. Por otra parte, en el plano institucional se le debe la creación, en 1925, del Instituto de Etnología de la Universidad de París, en el que se formará la primera generación de etnólogos de campo bajo la responsabilidad de Marcel Mauss y Paul Rivet, al que le había confiado la Secretaría general.

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 contestarían 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 vea, 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.

A la inversa, Durkheim no admitía la distinción de Lévy-Bruhl entre “mentalidad primitiva” y “mentalidad civilizada”. La crítica que hizo, en 1912, en su reseña para *L'Année sociologique*, de la primera obra de Lévy-Bruhl sobre esta cuestión, estaba marcada por un evolucionismo bastante reductor:

Estas dos formas de mentalidad humana, por más diferentes que sean, lejos de derivar de fuentes diferentes, nacen una de la otra y constituyen dos momentos de una misma evolución.

Estos desacuerdos 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 de formada 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 servía 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” (“pre-lógica”) 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 pre-lógica” 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 a de las culturas en especial, no se desarrollo 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 la(s) cultura(s) es verdaderamente acumulativa y nunca experimentó una verdadera caída. Esto es tan verdadero que hablar de antropología norteamericana a de “antropología cultural” viene a ser prácticamente lo mismo. La consagración científica de “cultura” es tal en 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 pluri-étnica.

El mito nacional norteamericano, según el cual la legitimidad de la ciudadanía está prácticamente vinculada a la inmigración —el norteamericano es un inmigrante a un descendiente de inmigrantes—, constituye el fundamento de un modelo de integración nacional original que admite la formación de comunidades étnicas particulares. La pertenencia del individuo ala 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 cierta continuidad, no sin transformaciones, a causa del nuevo entorno social, de las culturas de origen de los inmigrantes. 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 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 desarrollo y obtuvo reconocimiento tardíamente, en los años setenta. Y esto porque, a diferencia de 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 “hiper-difusionistas” 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 museográfico 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. La que cuenta no es que tal a 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. Solo 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 ESCUELA “Cultura y personalidad”

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 como 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 como la cultura está presente en los individuos, como 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. La 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 a 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 inter-disciplina. 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 solo podría actualizar un segmento particular del área 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 *depattern 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 a cual rasgo o de tal a cual complejo de rasgos culturales, sino su orientación global en tal a 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 Zúñi (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 a 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 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 cual 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 “naturaleza”, 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 detentan 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, sino 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 a 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 a 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 indisolubles 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. La que varía de una cultura a otra es la predominancia de tal a 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 como 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 como 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 la 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.

LAS LECCIONES DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL

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 solo le cabe realmente a Kroeber, quien consideraba que la cultura se originaba en el campo de lo “súper-orgánico”, 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]. Cierta 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 solo 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, inclusive, necesario, hacer “como si” una cultura particular existiera como entidad separada con una autonomía real, aun cuando, en los hechos, esta autonomía sea solo 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 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” a 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.

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 solo 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.

Levi-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 le instruye por medio del habla; se lo regaña y se le 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.]

Los investigadores culturalistas contribuyeron en mucho a la eliminación de las confusiones entre lo que proviene de la naturaleza (en el hombre) y la 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, 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 diferentes 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 solo 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.

LEVI-STRAUSS Y EL ANALISIS 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 Levi-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. XIX]

Levi-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 Estados Unidos y leyó las obras de la antropología cultural, especialmente las de Boas, Kroeber y Benedict.

Levi-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 reconstituir. 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 psico-patológicas, 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 solo tendríamos que reconocer las que las sociedades efectivamente adoptaron [1955, p. 203].

Sin embargo, si bien el pensamiento de Levi-Strauss hereda al de los antropólogos norteamericanos, se separa de éste cuando busca superar el enfoque particularista de las culturas. Levi-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 aquellas 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 Levi-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 universalidad de “la” cultura y la particularidad “de las” culturas, Levi-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 SOCIOLOGIA: LAS NOCIONES DE “SUBCULTURA” Y DE “SOCIALIZACION”

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 denomina 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 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 sostienen es que la comunidad forma un microcosmos representativo de la totalidad de la sociedad a la que pertenece, 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 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 inclusive 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 uso 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 como 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 solo 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. Bergery 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 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, solo 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 heurística 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 “sub-culturas” 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.

Como señalo con mucha claridad Melville J. Herskovits, antropólogo norteamericano pionero en la materia, hubo que esperar los estudios sobre los fenómenos denominados de ‘aculturación’ para comprender mejor los mecanismos de la cultura:

Cuando las tradiciones entran en conflicto, los reajustes en el interior de una cultura muestran como los elementos de la cultura se vinculan entre sí y cómo funciona la totalidad [1937, p.263]

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

“LA SUPERSTICION 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 lo primitivo”. Es decir, el estudio prioritario de las culturas más “arcaicas”, pues partían del postulado de que proporcionaban al analista las formas elementales de la vida social y cultural que se volvían más complejas a medida que la sociedad se iba desarrollando. Como, por definición, es más sencillo aprehender lo que es simple que lo que es complejo, había que comenzar por allí el estudio de las culturas.

Por otra parte, las culturas primitivas eran percibidas como culturas poco a nada modificadas por el contacto, que se suponía muy limitado, con otras culturas. Por lo tanto, la etnología no solo cultivó la obsesión por la investigación del aspecto original de cada cultura sino también la del carácter absolutamente original de cada cultura. Desde esta perspectiva, todo mestizaje de las culturas era visto como un fenómeno que alteraba la “pureza” original y que obstruía el trabajo del investigador al confundir las pistas. Este, por consiguiente, no debía privilegiar el estudio de este fenómeno, al menos en un primer momento.

En estas condiciones, no es sorprendente que uno de los principales “inventores” del concepto de aculturación sea Herskovits, quien en 1928 se apartó del estudio de los indígenas, objeto casi exclusivo de la investigación de esa época en la antropología estadounidense, y se dedicó al análisis de la cultura de los negros descendientes de esclavos africanos. Por supuesto, como buen discípulo de Boas, Herskovits seguirá preocupado por encontrar los “orígenes” africanos de las culturas negras del continente americano. Pero su objeto de estudio lo llevará a centrarse en los fenómenos de sincretismo cultural. Al crear un nuevo campo de investigaciones, la afro-americanología, contribuyó al reconocimiento de los hechos de aculturación como hechos también “auténticos” y tan dignos de interés científico como los hechos culturales a los que se supone “puros”.

Por las mismas razones, el que en los años cincuenta introdujo en Francia las investigaciones sobre el proceso de aculturación fue el mismo que introdujo a la etnología francesa en la problemática de los norteamericanos negros, formidable “laboratorio” para el estudio de los fenómenos de interpretación de las culturas, es decir, Roger Bastide, quien dedicó importantes trabajos a la cultura afro-brasileña. Se opuso al enfoque

durkheimiano de la formación y de la evolución de las culturas, responsable, a su entender, del retraso de la investigación francesa en el terreno de la aculturación [Bastide, 1956].

A pesar de su preocupación por superar el organicismo que asimilaba la sociedad humana a un organismo biológico, Émile Durkheim siguió pensando que el desarrollo de una sociedad humana se hacía a partir de ella misma. Según él, el cambio social y cultural se produce, esencialmente, por la evolución interna de la sociedad. Los cambios introducidos desde el exterior no tienen gran impacto en el carácter propio de la sociedad. El elemento determinante de la explicación sigue siendo el medio interno. Por lo tanto, lo importante y/o que debe retener toda la atención del investigador, son las dinámicas culturales internas:

El origen primario de todo proceso social de alguna importancia debe ser buscado en la constitución del medio social interno. [...] Pues si el medio social externo, es decir, el que está formado por las sociedades ambiente, puede llevar a cabo alguna acción, no es más que sobre las funciones que tienen por objeto el ataque y la defensa y, además, solo puede hacer sentir su influencia por intermedio del medio social interno [(1895) 1983, p. 111 y pp. 115-116].

Por otra parte, Durkheim creía que si dos sistemas sociales y culturales son muy diferentes uno del otro, no puede haber interpenetración entre ambos. La probabilidad de que se produzca un sistema sincrético es débil:

Es probable que, en general, la distancia entre las sociedades componentes no pueda ser muy grande; dicho de otro modo, no podría haber entre ellas ninguna comunidad moral [(1895) 1983, p. 85].

Las posiciones teóricas de Durkheim quizás hayan alejado durante un tiempo a la investigación francesa de la cuestión de la confrontación de las culturas. Con el encuentro de Roger Bastide con el mundo negro brasileño a de Georges Balandier con la sociedad colonial africana, estas cuestiones finalmente

se trataron con la atención que merecían, pero esto sucedió recién después de la Segunda Guerra Mundial.

LA INVENCION DEL CONCEPTO DE ACULTURACION

La observación de los hechos de contacto entre las culturas no comienza, por supuesto, con la invención del concepto de aculturación. Pero esta observación se hacía, con frecuencia, sin una teoría explicativa que la acompañara y a menudo estaba plagada de juicios de valor en cuanto a los efectos de los contactos culturales. Una determinada cantidad de observadores pensaba que el mestizaje cultural, a la manera del mestizaje biológico, era un fenómeno negativo, incluso con algún grado de patología. Todavía hoy, muchos emplean la expresión “individuo (o sociedad) aculturado (a)” como la expresión de un pesar o para designar una pérdida irreparable. La antropología se separa de estas acepciones, tanto negativas como positivas, de la aculturación. Le da al término un contenido puramente descriptivo que no implica una posición de principios sobre el fenómeno.

El sustantivo “aculturación” parece haber sido creado en 1880 por J. W. Powell, antropólogo norteamericano que denominaba de este modo la transformación de los modos de vida y de pensamiento de los inmigrantes que entraban en contacto con la sociedad norteamericana. La palabra no designa una pura y simple “desculturación”. En la aculturación, el prefijo “a” no es privativo; proviene etimológicamente del latín *ad* e indica un movimiento de acercamiento. Sin embargo, recién en los años treinta la reflexión sistemática sobre los fenómenos de encuentro de las culturas llevará a los antropólogos norteamericanos a proponer una definición conceptual del término. A partir de ese momento ya no será posible no usarlo de una manera rigurosa. Para la antropología cultural, evocar un proceso de aculturación lleva, necesariamente, a precisar de qué tipo de aculturación se trata, cómo se produjo, qué factores entraron en juego, etcétera.

El Memorando para el estudio de la aculturación

Ante la amplitud de los datos empíricos recogidos sobre este tema, el consejo de investigaciones en ciencias sociales de Estados Unidos creó, en 1936, un comité encargado de organizar la investigación sobre los hechos de aculturación. El comité, compuesto por Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits, en su célebre *Memorandum para el estudio de La aculturación*, de 1936, comienza por establecer una clarificación semántica. la definición que enuncia será la definición de autoridad a partir de ese momento:

La aculturación es el conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que inducen cambios en los modelos (*patterns*) culturales iniciales de uno o de los grupos.

Según el *Memorandum*, la aculturación debe distinguirse del “cambio cultural”, expresión empleada sobre todo por los antropólogos británicos, pues no es más que un aspecto de éste: en efecto, el cambio cultural también puede ser el resultado de causas internas. Utilizar el mismo término para designar dos fenómenos, el cambio endógeno y el exógeno, sería lo mismo que postular que estos dos cambios obedecen a las mismas leyes, lo que parece poco probable.

Por otra parte, no hay que confundir aculturación y “asimilación”, ya que ésta debe entenderse como la última fase de la aculturación, fase que raramente es alcanzada. Para un grupo, implica la desaparición total de la cultura de origen y la interiorización completa de la cultura del grupo dominante. Finalmente, la aculturación no puede confundirse con la “difusión” pues, por una parte, aunque haya siempre difusión cuando hay aculturación, también puede haber difusión sin contacto “continuo y directo”; por otra parte, La difusión no es nunca más que un aspecto del proceso de aculturación que es mucho más complejo.

El *Memorandum* constituye un aporte decisivo y valioso. Crea un campo de investigación específico que se esfuerza por organizar dándole herramientas teóricas adecuadas; propone una clasificación de los materiales disponibles gracias a encuestas ya efectuadas y elabora una topología de los contactos culturales dependiendo de que:

- Los contactos se realicen entre grupos enteros o entre una población entera y grupos particulares de otra población (por ejemplo, misioneros, colonos, inmigrantes);
- Los contactos sean amistosos u hostiles;
- Los contactos se produzcan entre grupos de talla aproximadamente igual o diferente;
- Los contactos se produzcan entre grupos de cultura del mismo nivel de complejidad o no;
- Los contactos sean el resultado de la colonización o de la inmigración.

Se examinan luego, sucesivamente, las situaciones de dominación y de subordinación en las que puede producirse la aculturación; los procesos de aculturación, es decir los modos de “selección” de los elementos tomados en préstamo o de “resistencia” al préstamo; las formas de integración de estos elementos en el modelo cultural original; los mecanismos psicológicos que favorecen o no la aculturación; finalmente, los principales efectos posibles de la aculturación, incluida las reacciones negativas que a veces pueden dar lugar a movimientos de “contra aculturación”.

Herskovits, Linton y Redfield supieron mostrar la complejidad de los fenómenos de aculturación. Con el prefijo y con el sufijo, el término “aculturación” designa claramente un fenómeno dinámico, un proceso en curso de realización. Lo que debe analizarse es precisamente ese proceso mientras se produce y no solo los resultados del contacto cultural.

La profundización teórica

En contra de la idea simplista y etnocéntrica de una aculturación que juega, obligatoriamente, a favor de la cultura occidental, a la que se supone más avanzada, los antropólogos norteamericanos introdujeron en su análisis la noción de “tendencia” que Sapir había tomado de la lingüística, para explicar que la aculturación no es una pura y simple conversión a otra cultura. La transformación de una cultura inicial se efectúa por “selección” de elementos culturales prestados y ésta se hace según la “tendencia” profunda de la cultura que toma los elementos. La aculturación no implica, por lo tanto, ni su desaparición, ni la modificación de su lógica interna que puede seguir siendo la predominante.

Herskovits lleva el análisis más lejos aún y propone un nuevo concepto para dar cuenta de los diferentes niveles de aculturación, el de “reinterpretación”, definido como

El proceso por el cual antiguos significados son atribuidos a elementos nuevos o por el cual nuevos valores cambian el significado cultural de formas antiguas [1948].

El concepto fue ampliamente adoptado en la antropología cultural. Sin embargo, la mayoría de los investigadores, como el mismo Herskovits, van a ilustrar solo la primera parte de la definición porque, en tanto herederos del culturalismo, se dedicaron a demostrar la continuidad semántica de las culturas, inclusive en el cambio. Se puede ver una ejemplificación del concepto en la manera particular en que los Gahuku-Kama de Nueva Guinea juegan al fútbol. Fueron iniciados en el deporte por misioneros pero solo aceptaban dejar de jugar cuando los equipos hubiesen alcanzado la igualdad de partidos ganados, lo que podía llevar varios días. Lejos de usar el fútbol para afirmar el espíritu de competencia, transformaron este juego en un ritual destinado a reforzar la solidaridad entre ellos (K. E. Reach, citado por Levi-Strauss [1963, p 10]).

El esfuerzo por crear teoría de la antropología norteamericana permitió establecer que los cambios culturales vinculados con la aculturación no se producen al azar. Inclusive, fue posible establecer una ley general: los elementos no simbólicos (técnicos y materiales) de una cultura son más fácilmente transferibles que los elementos simbólicos (religiosos, ideológicos, etc.).

Para dar cuenta de la complejidad del proceso de aculturación, H. G. Barnett, al que Bastide cita [1971, p.51], distingue entre la “forma” (la expresión manifiesta), la “función” y la “significación” de los rasgos culturales. A partir de esta distinción, es posible enunciar tres regularidades complementarias:

- Cuanto más “extraña” (es decir, alejada de la cultura receptora) es la forma, más difícil es su aceptación;
- Las formas son más fácilmente transferibles que las funciones. Contrariamente a lo que pensaba Malinowski, según Barnett, los supuestos equivalentes funcionales introducidos en una cultura pueden sustituir raramente con eficacia a las antiguas instituciones;
- Un rasgo cultural, cualquiera sea su forma y su función, será tanto mejor aceptado e integrado cuanto mayor sea el acuerdo de significación que pueda establecerse con la cultura receptora. Se trata de la idea de reinterpretación, tan cara a Herskovits.

ETNOCIDIO

El término “etnocidio” es de reciente aparición. Fue creado en los años sesenta por etnólogos americanistas, entre los que estaba Robert Jaulin, que fue el que más contribuyó a su difusión [Jaulin, 1970]. Estos investigadores asistieron, impotentes, ala transformación forzada, extremadamente rápida, de las sociedades amerindias del Amazonas, enfrentadas de manera brutal con una explotación industrial de la selva que amenazaba los basamentos de su sistema social y económico. Estas sociedades no eran capaces de mantener sus culturas y parecían condenadas a la asimilación.

Construido sobre el modelo de la palabra “genocidio”, que designa la exterminación física de un pueblo, el concepto de etnocidio significa la destrucción sistemática de la cultura de un grupo, es decir, la eliminación por todos los medios no solo de sus modos de vida, sino también de sus modos de pensamiento. El etnocidio es, por lo tanto, una desculturación voluntaria y programada.

El contexto de los años sesenta y setenta, marcado por la denuncia del imperialismo occidental y, en las sociedades avanzadas, especialmente en Francia, por la exaltación del pluralismo cultural, creó un clima favorable para la divulgación del concepto. Sin embargo, ésta no se hizo sin ambigüedades, ya que fue frecuente la confusión semántica entre el etnocidio y el genocidio.

El término de etnocidio remite a una realidad verificada por los historiadores y los etnólogos que consiste en operaciones sistemáticas de erradicación cultural y religiosa en poblaciones indígenas, tendientes a la asimilación a la cultura y a la religión de los conquistadores. La extensión del uso del término a otras situaciones más complejas de contacto cultural asimétrico debilitó el valor heurística del concepto. Confundir, por ejemplo, “etnocidio” y “aculturación” a “asimilación” lleva a un contrasentido. La aculturación, incluso la forzada a planificada, no se reduce nunca a una simple desculturación y no implica necesariamente la asimilación que, de todos modos, cuando se produce, no es obligatoriamente consecuencia de un etnocidio y puede ser el resultado voluntario de los “asimilados”. Si bien el etnocidio es un fenómeno límite, no puede decirse lo mismo de la aculturación, fenómeno normal de la vida de las sociedades.

Cierto uso del concepto de etnocidio limita su alcance. Las denuncias de etnocidio forman parte, a veces, de un relativismo cultural radical que no concibe que las relaciones entre culturas sean, con frecuencia, relaciones de

fuerza y que mantiene la ilusión de que las diferencias culturales podrían existir independientemente unas de otras, en una especie de "pureza" original.

Para conferir un valor operatorio al concepto de etnocidio hay que atenerse a una definición rigurosa y considerar las situaciones socio-históricas concretas en las que se produjeron etnocidios en sentido estricto. Solo de esta manera se podrán realizar progresos en el conocimiento del fenómeno. Este es el camino elegido por Pierre Clastres que se esforzó por elucidar por qué el espíritu y las prácticas de etnocidio se desarrollaron en el seno de la civilización occidental. En su opinión, ha emergido el Estado y, más específicamente, del Estado-nación en Occidente, es el origen del fenómeno del etnocidio [Clastres, 1974]

TEORIA DE LA ACULTURACION Y CULTURALISMO

La teoría de la aculturación nació de algunos interrogantes del culturalismo norteamericano. Por eso no es asombroso que encontremos en ella los mismos límites, incluso los mismos callejones sin salida que en el culturalismo. Así, a veces el análisis se concentra demasiado en ciertos “rasgos” culturales tomados aisladamente y parece olvidar lo que los antropólogos de la escuela “cultura y personalidad” habían establecido: que una cultura es un todo, un sistema. Por otra parte, justamente por el hecho de que una cultura es una unidad organizada y estructurada, en la que todos los elementos son interdependientes, es ilusorio pretender seleccionar, como desearía cierto humanismo, los aspectos supuestamente “positivos” de una cultura para combinarlos con los aspectos “positivos” de otra con el objetivo de llegar a un sistema cultural “mejor”. Independientemente de los juicios de valor que encierra esta proposición, que plantean por sí mismos una serie de problemas, es, simplemente, irrealizable.

Por otra parte, una insistencia demasiado grande de algunos autores, incluido Herskovits, en lo que denominaron “supervivencias” culturales, es decir los elementos de la antigua cultura conservados tal cual en la nueva cultura sincrética, puede llegar a fuerza de querer probar a todo precio la continuidad de la cultura a pesar de los cambios aparentes, a una cierta “naturalización” de la cultura. La cultura, en efecto, parece comprendida como una “segunda naturaleza” del individuo —la expresión fue utilizada a menudo— de la que podría escapar tan poco como puede hacerlo de su naturaleza biológica. Todo el interés de los estudios posteriores sobre el proceso de aculturación consistirá, justamente, en relativizar esta analogía entre cultura y naturaleza, y en mostrar la importancia de los fenómenos de discontinuidad en el proceso de aculturación.

Además, ciertos estudios antropológicos sobre estos procesos caen en lo que Bastide llama el “psicologismo”. Los antropólogos tuvieron razón en insistir en el hecho de que son los individuos los que entran en contacto y no las culturas. En efecto, no hay que reificar la cultura que no es más que una abstracción. Pero estos individuos pertenecen a grupos sociales, grupos de sexo, de edad, de estatus, etc. No existen autónomamente. Por lo tanto, no podemos comprender su implicación en el proceso de aculturación si nos referimos únicamente a su psicología individual. Hay que considerar también las restricciones sociales que pesan sobre ellos. Y si queremos atenernos a todo precio a un análisis en términos de personalidad, no hay que olvidar que el contexto social e histórico influye sobre las personalidades individuales [Bastide, 1960, P. 318].

Los análisis realizados por Linton y Kardiner sobre la personalidad de base permitieron superar el psicologismo más reductor que se atenía únicamente a la psico-génesis de los hechos culturales. En la misma perspectiva que los autores precedentes, Irving A. Hallows se esforzó por demostrar que, en la primera y en la segunda generación de individuos en situación de aculturación, los cambios en la personalidad siguen siendo superficiales; recién en la tercera generación la personalidad de base se ve modificada [1952].

ROGER BASTIDE Y LOS MARCOS SOCIALES DE LA ACULTURACION

En Francia, no es posible interesarse por los problemas de la aculturación sin hacer referencia, de una manera o de otra, a Roger Bastide (1898-1974), investigador afro-americanista y profesor de la Sorbona. Él fue, en gran parte, el que permitió descubrir la antropología norteamericana de la aculturación y el que contribuyó, más que ninguno, al reconocimiento de este campo de estudio como un dominio capital de la disciplina. Aun cuando siempre subrayó el gran mérito de iniciadores de los norteamericanos, Bastide se aplicó, en diferentes trabajos, a renovar el enfoque de la aculturación.

La relación entre lo social y lo cultural

Bastide, formado tanto en sociología como en antropología, parte de la idea de que lo cultural no puede estudiarse independientemente de lo social. Para él, el gran Tímite del culturalismo norteamericano en los trabajos sobre aculturación es la falta de relación de lo cultural y de lo social [1960, p. 317]. En el culturalismo existe el riesgo de reducción de los hechos sociales a hechos culturales (inversamente, se podría decir que en lo que se podría llamar “sociologismo” hay un riesgo de reducción de los hechos culturales a hechos sociales).

Las relaciones culturales deben ser estudiadas, por lo tanto, en el interior de los diferentes marcos de relaciones sociales, que pueden favorecer relaciones de integración, de competencia, de conflicto, etc. Los hechos de sincretismo, de mestizaje cultural, incluso de asimilación, deben reubicarse en su marco de estructuración o de desestructuración sociales.

Bastide lamenta que en el culturalismo se haya producido cierta confusión entre los diferentes niveles de la realidad y un desconocimiento de la dialéctica que va de las superestructuras a las infraestructuras y recíprocamente. Ahora bien, es justamente esta dialéctica la que permite explicar el fenómeno, muy conocido en el proceso de aculturación, de reacciones en cadena. Todo cambio cultural produce efectos secundarios no previstos, efectos que, aun cuando no sean simultáneos, no podrán ser evitados.

Para tomar solo un ejemplo: con la colonización, la introducción de la moneda en las sociedades tradicionales africanas no tuvo como único efecto transformar sistemas económicos basados en la reciprocidad (don / contra-don) y la redistribución. Implicó modificaciones profundas en otros planos, en especial en el sistema de intercambios económicos. Según la regla consuetudinaria, para obtener una esposa había que entregarle a la familia de la novia una compensación matrimonial (cierto número de cabezas de ganado, por ejemplo, en algunas sociedades), según la lógica de que a todo don le corresponde un contra-don. El dinero sustituyó al contra-don en cuanto a su naturaleza y modificó profundamente la naturaleza del intercambio: reunir la suma necesaria para el “precio de la novia” ya no exigía la colaboración del conjunto del grupo de parentesco (cosa que si sucedía con la constitución de la tropa de ganado). El matrimonio tendió a convertirse en un asunto individual y tomó cada vez más la forma de una transacción exclusivamente económica y ya no principalmente social (tradicionalmente el intercambio matrimonial tenía como finalidad primaria la alianza entre dos grupos de parentesco). En ciertos casos, las mismas esposas ganaban dinero, como comerciantes o como asalariadas, y podían dejar con mayor facilidad a los maridos pues eran capaces por sí mismas de reembolsar la compensación matrimonial. Por lo tanto, las separaciones empezaron a multiplicarse (en tanto que una de las funciones de la compensación matrimonial era, precisamente, asegurar la estabilidad de la unión). Ante lo que consideraban como un doble ataque a los principios morales (la “compra de la esposa” y la inestabilidad conyugal), hubo misioneros que se esforzaron por suprimir la costumbre de la compensación matrimonial. Pero el resultado no fue el que esperaban: por una parte, los conyuges prácticamente no se consideraban casados; por otra, las mujeres, liberadas de la obligación de restituir la compensación tuvieron mayor facilidad para divorciarse y cambiar con frecuencia de compañero.

Los hechos de aculturación forman un “fenómeno social total”, según la expresión de Marcel Mauss, que Bastide retoma. Alcanzan todos los niveles de la realidad social y cultural. Por eso el cambio cultural no puede ser limitado *a priori*, ni horizontalmente, dentro de un mismo nivel; ni verticalmente, entre los diferentes niveles. Esto explica algunas ilusiones de los misioneros (antes) —que solo esperaban una aculturación parcial de los indígenas—, o de los agentes del desarrollo económico (hay): alentar, por ejemplo, la transferencia de tecnologías llamadas “blandas” para “respetar” la cultura de un país subdesarrollado puede tener en un cierto plazo efectos tan desestructurantes como la transferencia de tecnologías “pesadas”, a las que se supone más devastadoras, pues toda la cadena operatoria tradicional es la que corre el riesgo de modificarse y, por consiguiente, las relaciones sociales vinculadas con ella.

Una topología de las situaciones de contactos culturales

Bastide retoma la idea norteamericana de la necesidad de una clasificación de los diferentes tipos de aculturación para evitar la pura descripción o para escapar de la generalización abusiva cuando se está tratando un proceso extraordinariamente complejo. De manera que estableció una tipología y, fiel al principio que él mismo fijó, integro en esta topología marcos sociales en los que se realiza la aculturación.

Por consiguiente, definió diversas “situaciones” de contacto, entre las que se encuentra la “situación colonial” definida por Georges Balandier [1955]. Oponiéndose a este último, que afirmaba de manera un tanto ligera que la antropología no tenía en cuenta las situaciones sociales, Bastide recuerda que en el *Memorandum*, la cuestión había sido abordada [1968, p. 106]. Pero esta parte del programa de investigación que preveía el *Memorandum* no tuvo gran desarrollo en los Estados Unidos. Considerar las diferentes situaciones posibles es tan importante en el plano metodológico, que la concepción que uno tiene de la

aculturación (como fenómeno general) con frecuencia depende de la “situación” particular en la que la estudie.

En el análisis de toda situación de aculturación hay que considerar el grupo dador y el grupo receptor. Si se respeta este principio, se descubre en seguida que, si se habla con propiedad, no hay cultura que sea únicamente “dadora” ni cultura únicamente “receptora”. La aculturación nunca se produce en un solo sentido. Por eso Bastide propone los términos de “interpenetración” a de “entrecruzamiento” de las culturas, en lugar del de aculturación, que no indica claramente esta reciprocidad de influencia que, es verdad, raramente es paralela.

O sea que Bastide construye su topología a partir de tres criterios fundamentales, uno general, el segundo cultural y el tercero social [1960, p. 325]. El primer criterio es la presencia o la ausencia de la manipulación de las realidades culturales y sociales. Se pueden presentar tres situaciones tipo.

- La de una “*aculturación espontánea*”, “natural”, “libre” (de hecho, nunca de manera completa). No está ni dirigida ni controlada. En este caso, el cambio se debe simplemente al contacto y se produce para cada una de las culturas en presencia, según su propia lógica interna.
- La de una *aculturación organizada, pero forzada*, que beneficia a un solo grupo, como en la esclavitud o la colonización. En este caso existe la voluntad de modificar a corto plazo la cultura del grupo dominado para someterlo a los intereses del grupo dominante. La aculturación es parcial, fragmentaria. Con frecuencia es un fracaso (desde el punto de vista de los dominantes) pues se desconocen los determinantes culturales. A menudo se produce desculturación sin aculturación.
- La de una *aculturación planificada*, controlada, que se plantea como sistemática y que apunta al largo plazo. La planificación se realiza a partir del conocimiento de los determinantes sociales y culturales. En el régimen capitalista, puede llegar al “neocolonialismo”. En el régimen comunista, pretende construir una “cultura proletaria” que supere e integre las “culturas nacionales”. La aculturación planificada puede resultar de una demanda de un grupo que espera ver evolucionar su modo de vida, por ejemplo, para favorecer su desarrollo económico.

El segundo criterio, de orden cultural, es relativo a la homogeneidad o heterogeneidad de las culturas en presencia.

Finalmente, el tercer criterio, el del orden social, es la relativa apertura o cierre de las sociedades en contacto. Según se trate de sociedades con características mayormente comunitarias, poco diferenciadas socialmente o, por el contrario, de sociedades más individualistas y más diferenciadas, son más o menos permeables a las influencias culturales externas.

Al combinar los tres criterios se obtienen doce tipos de situaciones de contacto cultural, cada una presenta un aspecto general, casi político, un aspecto cultural y un aspecto social propio.

Un intento de explicación de los fenómenos de aculturación

Bastide no se limitó a la clasificación de los fenómenos de aculturación. También intentó explicarlos analizando los diferentes factores que pueden intervenir en el proceso de aculturación, sin olvidar los factores no culturales [1960, p. 326]. Los diferentes factores pueden reforzarse mutuamente o neutralizarse. Si nos limitamos a las variables más determinantes, retendremos principalmente las siguientes.

- *El factor demográfico*: ¿cuál es el grupo mayoritario numéricamente y cuál el minoritario de los grupos presentes? Pero la mayoría estadística no debe confundirse con la mayoría política. En la situación colonial, por ejemplo, la mayoría estadística es minoritaria en el plano político. Otro aspecto del factor demográfico es la estructura de las poblaciones en contacto: sex *ratio*, pirámide de edades, población compuesta sobre todo por solteros (como en la conquista de América o en ciertos tipos de inmigración) o de familias ya constituidas, etcétera.
- *El factor ecológico*: ¿dónde se produce el contacto? ¿En las colonias o en la metrópolis? ¿En medio rural o en medio urbano?

- *El factor étnico o “racial”*: ¿cuál es la estructura de las relaciones interétnicas? ¿Nos enfrentamos a relaciones de dominación/subordinación? ¿De qué tipo, “paternalista” o “competitivo”? (los efectos son opuestos).

Lo importante en el examen de los diversos factores es considerar las diferentes estructuras posibles de relaciones sociales ya que estos factores actúan a través de ellas.

Situándose en otro nivel de explicación más abstracto, Bastide ya había introducido antes [1956] la idea de dos causalidades que entran en relación en el proceso de aculturación: la causalidad interna y la causalidad externa. No fue el primero en hablar de estas dos causalidades, pero su contribución personal radicó en su insistencia en probar su constante interacción. La causalidad interna de una cultura es su modo de funcionamiento particular, su lógica propia. Puede favorecer o, por el contrario, frenar, incluso impedir, los cambios culturales exógenos. Recíprocamente, la causalidad externa, vinculada con el cambio exógeno, solo actúa a través de la causalidad interna.

Esta doble causalidad explica el fenómeno de las reacciones en cadena, de las que ya hablamos. Una causa externa provoca un cambio en un punto de una cultura. Este cambio es “absorbido” por esta cultura en función de su lógica propia e implica una serie de reajustes sucesivos. Dicho de otro modo, la causalidad externa estimula la causalidad interna: todo sistema cultural alcanzado en un determinado punto reaccionará para volver a encontrar cierta coherencia.

Bastide reconoció que Durkheim había tenido razón cuando insistía en la importancia del medio interno. Pero se aparta de él cuando le da un papel al medio externo y, especialmente, a la relación dialéctica que mantiene con el precedente. Esta dialéctica de las dinámicas internas y externas permite alcanzar una nueva estructuración cultural en la que la causalidad interna puede predominar cuando el cambio es superficial, o en la que la causalidad externa puede llevar las de ganar si hay imitación cultural.

EL PRINCIPIO DE RUPTURA

Si bien Roger Bastide le presta mucha atención a los determinantes sociales, no por eso desconoció el punto de vista del sujeto, del actor social. Retomando la idea de que son los individuos los que se encuentran y no las culturas, se esforzó por comprender que les sucedía a los individuos en un proceso de aculturación. Si bien una parte de su obra está dedicada a explicar, a partir de la antropología, la patología de algunos individuos inmersos en contradicciones culturales insuperables, su mayor preocupación era demostrar que la aculturación no produce, necesariamente, seres híbridos, inadaptados e infelices.

Para dar cuenta de un aspecto esencial de la personalidad del hombre en situación de aculturación, Bastide creó el concepto de “principio de ruptura” [1955], central en su obra. El concepto se origina en su descubrimiento del universo religioso afro-brasileño. Durante sus investigaciones en Bahía, constató que los negros podían ser, al mismo tiempo y con total serenidad, fervientes adeptos del culto del Candomblé y agentes económicos absolutamente adaptados a la racionalidad moderna. A diferencia de otros analistas, no veía en esto la marca de una contradicción fundamental a una conducta incoherente. En su opinión, los negros que viven en una sociedad pluri-cultural recortan el universo social en cierta cantidad de “compartimentos estancos” en los que tienen “participación” de orden diferente y que, por este mismo hecho, no les parecen contradictorios.

Por medio de este análisis, extendido a otras situaciones, Roger Bastide renovó el enfoque de la cuestión de la marginalidad, tal como había sido formulada por los sociólogos de la escuela de Chicago. Para él, el “hombre marginal” no es alguien que vive *entre* dos universos sociales y culturales *sine en* cada uno de esos universos, sin que se comuniquen entre sí. No se trata, necesariamente, de un ser ambivalente ni infeliz, a diferencia del hombre psicológicamente marginal: “[...] el afro-brasileño escapa por el principio de ruptura de la desgracia de la marginalidad (psíquica). La que con frecuencia se denuncia como la duplicidad del negro es el signo de su mayor sinceridad; si aparece en dos cuadros es porque existen dos cuadros” [1955, p. 498].

Si la marginalidad cultural no se transforma en marginalidad psicológica es gracias al principio de ruptura. Por lo tanto, no es el individuo el que, a su pesar, está “cortado en dos” sino que él es el que introduce rupturas entre sus diferentes compromisos.

El principio de ruptura también puede actuar en el nivel de las “formas” inconscientes de la psiquis, es decir, de las estructuras perceptivas, mnemónicas, lógicas y afectivas. También pueden aparecer “rupturas que hacen que la

inteligencia ya pueda estar accidentalizada en tanto que la afectividad sigue siendo indígena y a la inversa” [1970 a, p. 144].

De acuerdo con las situaciones, y especialmente de acuerdo con el tipo de relación entre los grupos de culturas diferentes, la ruptura puede a no imponerse. El principio de ruptura es característico, sobre todo, de los grupos minoritarios, para los que constituye un mecanismo de defensa de la identidad cultural. Hay es posible observar toda suerte de ejemplos en el contexto de la inmigración en Francia. Desde los años setenta, por ejemplo, inmigrantes africanos, Soninké y Toucouleur en su mayoría, provenientes de sociedades musulmanas muy rigurosas, trabajan como obreros en los mataderos de cerdos más importantes de Europa, en Colliné, Bretaña. Son apreciados por sus cualidades profesionales y se establecieron con grandes dificultades en el lugar, trajeron a sus familias y amigos y constituyeron, progresivamente, una micro-comunidad en el lugar. El contacto cotidiano con la carne de cerdo pertenece, según ellos, a las necesidades del trabajo industrial, considerado de manera estrictamente instrumental, como una simple forma de ganarse el pan y no altera en nada la identidad musulmana que, por otra parte, es preservada [Renault, 1992].

Prosiguiendo con su reflexión, Bastide llegó a oponer una concepción resueltamente optimista de la marginalidad cultural a la concepción pesimista dominante. A su entender, los hombres en situación de marginalidad cultural son, con frecuencia, especialmente creativos, se adaptan bien y pueden convertirse en líderes del cambio social y cultural. Por medio de las rupturas sacan partido de la complejidad del sistema social y cultural [1971, capítulo 6].

En definitiva, el concepto de principio de ruptura presenta la ventaja de que permite pensar la mutación cultural, la discontinuidad y no solo el cambio en la continuidad, como planteaban los culturalistas.

LA RENOVACION O EL CONCEPTO DE CULTURA

Las investigaciones sobre el proceso de aculturación renovaron profundamente la concepción que los investigadores tenían de la cultura. Tomar en consideración la relación intercultural y las situaciones en las que se produce condujo a una definición dinámica de la cultura.

Incluso se invirtió la perspectiva: se dejó de partir de la cultura para comprender la aculturación para partir de la aculturación con el objetivo de comprender la cultura. Ninguna cultura existe “en estado puro”, idéntica a ella misma desde siempre, sin haber conocido nunca la menor influencia externa. El proceso de aculturación es un fenómeno universal, aun cuando conozca formas y grados muy diversos.

El proceso de cada cultura en situación de contacto cultural, el de la desestructuración y luego de reestructuración es, en realidad, el principio de evolución de cualquier sistema cultural. Toda cultura está en un permanente proceso de construcción, desconstrucción y reconstrucción. Lo que varía es la importancia de cada fase, según las situaciones. Quizás habría que reemplazar la palabra “cultura” por la de “culturación” (ya entendida como aculturación) para subrayar esta dimensión dinámica de la cultura.

Por eso, como mostró Bastide [1956], el estudio de la fase de desconstrucción es tan importante desde el punto de vista científico, puesto que enseña mucho, como el de la reconstrucción. Revela que la desculturación no es obligatoriamente un fenómeno negativo que lleve necesariamente a la descomposición de la cultura. Aunque la desculturación puede ser el *efecto* del encuentro de culturas, también puede actuar como *causa* de la reconstrucción cultural. Aquí, Bastide se apoya en un caso ejemplar, por ser límite, de las culturas afro-norteamericanas: a pesar o más bien a causa de los siglos de esclavitud, es decir de desestructuración social y cultural casi absoluta, los negros norteamericanos crearon culturas originales y dinámicas.

En esto, Bastide se opone a Levi-Strauss y a su concepción de la noción de estructura a la que considera demasiado estática. Más que de estructura, habría que hablar de “estructuración”, “desestructuración”, “reestructuración”. La cultura es una construcción “sincrónica” que se elabora en todo momento a través de este triple movimiento. Levi-Strauss, en concordancia con la teoría estructuralista, tiene una visión muy pesimista de los fenómenos de desculturación en las sociedades sometidas a la colonización. Para él, esta desculturación no puede conducir más que a la “decadencia” cultural, “síntoma” de una “enfermedad que es común a todas” [las sociedades desculturadas]:

En el momento en que se deshacen, todas las sociedades convergen, por más diferentes que hayan sido en su estado original. Existen culturas melanesias, africanas, americanas; la decadencia solo tiene un rostro (citado en Bastide [1956, p. 85]).

Es verdad que, en ciertos casos, los factores de desculturación pueden dominar, al punto de impedir toda reestructuración cultural. Restos fragmentarios de la cultura do origen pueden coexistir con aportes fragmentarios de la cultura triunfante, pero no hay vínculos estructurales entre el más y las significaciones profundas de estos elementos se pierden definitivamente. Este todo heteróclito no constituye un sistema. Esta desestructuración sin reestructuración posible implica una desorientación, en el sentido propio de pérdida de sentido, de los individuos que se traducen en patologías mentales o conductas delictivas.

Sin embargo, la mayoría del tiempo, la desestructuración no es más que la primera fase de una recomposición cultural que será más a menos importante. A veces asistimos a una verdadera “mutación” cultural, dicho do otro modo, la discontinuidad aventaja a la continuidad. En este caso, Bastide habla de “aculturación formal” porque alcanza las “formas” (las *Gestalt*) mismas de la psiquis, es decir las estructuras del inconsciente “informadas” por la cultura. En el otro caso, la aculturación se denomina “material”, es decir que no atañe más que a los contenidos de la conciencia psíquica, en que constituye su “materia” (por ejemplo, los valores, las representaciones) y que se inscribe en los hechos perceptibles: difusión de un rasgo cultural, cambio de un ritual, propagación de un mito, etc. [Bastide, 1963].

Esta distinción permite aprehender mejor cierta cantidad de fenómenos, especialmente los denominados de “contra-aculturación”, por ejemplo, los movimientos mesiánicos, los movimientos fundamentalistas y, de una manera general, todos los intentos de “retorno a las fuentes”. El análisis muestra que la contra-aculturación solo se produce cuando la desculturación es lo suficientemente profunda como para prohibir toda recreación pura y simple de la cultura original. Es más, con frecuencia, los movimientos de contra-aculturación toman, sin darse cuenta, sus modelos de organización e inclusive sus sistemas inconscientes de representaciones de la cultura dominante que pretenden, sin embargo, combatir. La contra-aculturación es casi siempre una reacción desesperada en contra de la aculturación formal. Es posible esforzarse por “africanizar”, “arabizar”, volver a la “autenticidad” original, lo único que se hace es limitar los efectos de la aculturación material. La contra-aculturación formal es imposible. No puede decretarse, no surge de una voluntad consciente. La contra-aculturación, lejos de ser una vuelta a los orígenes —que es lo que querría ser— de hecho es solo un tipo, entre otros, de nueva estructuración cultural. No produce algo antiguo sino algo nuevo.

El desarrollo de los estudios sobre los hechos de aculturación condujo, por lo tanto, a un re-examen del concepto de cultura. La cultura será comprendida, a partir de este momento, como un conjunto dinámico, más o menos (pero nunca de manera perfecta) coherente a más o menos homogéneo. Los elementos que componen una cultura, dada que provienen de fuentes diversas en el espacio y en el tiempo, no están nunca integrados unos a otros. Dicho de otro modo, hay “juego” en el sistema. Tanto más cuanto se trata de un sistema extremadamente complejo. Este juego es el intersticio en el que se desliza la libertad de los individuos y de los grupos para “manipular” la cultura.

Por consiguiente, no hay de un lado culturas “puras” y del otro culturas “mestizas”. Todas, por el hecho universal de los contactos culturales, son en grados diversos culturas “mixtas”, hechas de continuidades y discontinuidades. A menudo hay mayor continuidad entre dos culturas que están en contacto prolongado que entre los diferentes estados de un mismo sistema cultural tornado en momentos distintos de su evolución histórica. Dicho de otro modo, como mostró Bastide, la discontinuidad cultural debe buscarse, sin dudas, más en el orden temporal que en el orden espacial la continuidad afirmada de una cultura dada es, con frecuencia, más ideológica que real. Y esta pretendida continuidad será tanto más afirmada cuando la discontinuidad estalla en los hechos: en los momentos de ruptura, el discurso de la continuidad es una ‘ideología de la compensación’ [Bastide, 1970].

Dedicarse a diferenciarlas culturas, considerándolas como entidades separadas, puede ser útil metodológicamente y tuvo un valor heurístico serio en la historia de la etnología para pensar la diversidad cultural. ¿Dónde comienza y dónde se detiene tal a cual cultura particular? Hacerse esta pregunta es preguntarse por la “escala” apropiada en el estudio y la descripción de las culturas, responde Levi-Strauss:

Llamamos cultura a todo conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la investigación presenta, en relación con otros, diferencias significativas. Si buscamos determinar diferencias significativas entre América del Norte y Europa, se las tratará como culturas diferentes; pero, supongamos que el interés esté centrado en las diferencias significativas entre —digamos— París y Marsella, estos dos conjuntos urbanos podrán constituirse, provisoriamente, como unidades culturales [...] Una misma colección de individuos, siempre que este objetivamente dada en el tiempo y en el espacio, proviene, simultáneamente, de varios sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local, etc.; y familiar, profesional, confesional, político, etc. [1958, p. 325].

No hay verdadera discontinuidad entre las culturas que están cada vez más en comunicación unas con otras, por lo menos en el interior de un espacio social dada. Las culturas particulares no son totalmente extrañas entre sí, incluso cuando acentúan sus diferencias para afirmarse mejor y distinguirse unas de otras. Esta comprobación debe llevar al investigador a adoptar un punto de vista “continuista” que privilegie la dimensión de las relaciones, internas y externas, de los sistemas culturales presentes [Amselle, 1990].

V. JERARQUIAS SOCIALES Y JERARQUIAS CULTURALES

Si la cultura no es algo dado, una herencia que se transmitiría en tanto tal de generación en generación, quiere decir que es un producto histórico, o sea, una construcción que se inscribe en la historia y, más precisamente, en la historia de las relaciones de los grupos sociales entre sí. Para analizar un sistema cultural es necesario analizar la situación socio-histórica que la produjo tal como es [Balandier, 1955].

Lo primero desde el punto de vista histórico es el contacto, lo segundo es el juego de la distinción que produce las diferencias culturales. Cada colectividad, en el interior de una situación dada, puede intentar defender su especificidad esforzándose por diversos artificios para convencer (y convencerse) de que su modelo cultural es original y de que le pertenece con propiedad. Que el juego de la distinción lleve a valorar y a acentuar tal conjunto de diferencias culturales más que tal otro es el resultado del carácter de la situación.

Las culturas nacen de relaciones sociales que son siempre relaciones desiguales. Desde el comienzo, existe, entonces, una jerarquía de hecho entre las culturas, que es el resultado de la jerarquía social. Pensar que no hay jerarquía entre las culturas es suponer que las culturas existen independientemente unas de otras, sin relaciones entre sí, lo que no se corresponde con la realidad. Si todas las culturas merecen la misma atención y el mismo interés por parte del investigador o de cualquier observador, esto no permite sacar la conclusión de que son todas reconocidas socialmente con el mismo valor. No es posible pasar de un principio metodológico a un juicio de valor.

Por lo tanto, hay que proceder por medio de un análisis “de una lógica polémica” de las culturas, pues están originadas en conflictos; se desarrollan en la tensión, a veces en la violencia. Sin embargo, en este tipo de análisis hay que evitar las interpretaciones demasiado reductoras como, por ejemplo, la que supone que el más fuerte siempre puede imponer pura y simplemente su orden (cultural) al más débil. En la medida en que no hay más cultura real que la que es producida por individuos o grupos que ocupan posiciones desiguales en el campo social, económico y político, las culturas de los diferentes grupos se encuentran, más o menos, en posiciones de fuerza (o de debilidad) unas en relación con las otras. Pero incluso el más débil nunca se encuentra totalmente despojado en el juego cultural.

CULTURA DOMINANTE Y CULTURA DOMINADA

Decir que incluso los grupos socialmente dominados no carecen de recursos culturales propios y, especialmente, de esta capacidad para reinterpretar las producciones culturales que se les imponen, no quiere decir que se vuelva a la afirmación de que todos los grupos son iguales y que sus culturas son equivalentes.

En un espacio social dado, siempre existe una jerarquía cultural. Karl Marx y Max Weber no se equivocaron cuando afirmaron que la cultura de la clase dominante es siempre la cultura dominante. Cuando dicen esto no pretenden decir, evidentemente, que la cultura de la clase dominante estaría dotada de una especie de superioridad intrínseca, ni inclusive de una fuerza de difusión que provendría de su “esencia” y que haría que domine “naturalmente” a las otras culturas. Para Marx, como para Weber, la fuerza relativa de diferentes culturas en la competencia que las opone depende directamente de la fuerza social relativa de los grupos que constituyen su apoyo. Hablar de cultura “dominante” o de cultura “dominada” es, por lo tanto, recurrir a metáforas; en la realidad, lo que existe son grupos sociales que están en relaciones de dominación y de subordinación unos en relación con otros.

Desde esta perspectiva, una cultura dominada no es obligatoriamente una cultura alienada, totalmente dependiente. Es una cultura que, en su evolución, no puede no tener en cuenta a la cultura dominante (lo recíproco también es verdad, aunque en un grado menor), pero que puede resistir más o menos a la imposición cultural dominante. Como explican Claude Grignon y Jean-Claude Passeron [1989], el análisis no puede aprehender las relaciones de dominación cultural, como lo hace con las relaciones de dominación social. Y esto sucede porque las relaciones entre símbolos no funcionan según la misma lógica que las relaciones entre grupos o individuos. A menudo se observan diferencias entre los efectos (o contra-efectos) de la dominación cultural y los de la dominación social. Una cultura dominante no puede imponerse por completo a una cultura dominada como un grupo puede hacerlo con respecto a otro más débil. La dominación cultural no es nunca ni total, ni definitivamente segura y por eso siempre está acompañada de un trabajo de

inculcación cuyos efectos nunca son unívocos; a veces son “efectos perversos” contrarios a las expectativas de los dominantes, pues soportar la dominación no significa, necesariamente, consentirla.

Como recomendaban los dos sociólogos, el rigor metodológico impone el estudio de lo que las culturas dominadas le deben al hecho de ser culturas de grupos dominados y, por lo tanto, al hecho de construirse o de reconstruirse en una situación de dominación; pero esto no prohíbe estudiarlas también por lo que ellas son, es decir como sistemas que funcionan según cierta coherencia propia sin la que no tendría sentido hablar de cultura.

LAS CULTURAS POPULARES

Hablar de la cuestión de las culturas de los grupos dominados significa evocar, inevitablemente, el debate en torno de la noción de “cultura popular”. En Francia, las ciencias sociales intervinieron relativamente tarde en este debate del que, al principio, en el siglo XIX, participaron los analistas literarios pues se habían acantonado en el examen de lo que denominaban literatura “popular”, especialmente la de divulgación. Luego, los folkloristas ampliaron la perspectiva al interesarse por las tradiciones campesinas. Recién hace poco tiempo los antropólogos y sociólogos abordaron este campo de estudio.

La noción de cultura popular es ambigua al comienzo, dada la polisemia de cada uno de los términos que la componen. Los autores que emplean esta expresión no le dan todos la misma definición a “cultura” y/o a “popular”. Esto hace que la discusión se vuelva un tanto dificultosa.

Desde el punto de vista de las ciencias sociales, es preciso evitar dos tesis unilaterales diametralmente opuestas. La primera, a la que se podría calificar de minimalista, no las interpretaciones demasiado reductoras como, por ejemplo, la que supone que el más fuerte siempre puede imponer pura y simplemente su orden (cultural) al más débil. En la medida en que no hay más cultura real que la que es producida por individuos o grupos que ocupan posiciones desiguales en el campo social, económico y político, las culturas de los diferentes grupos se encuentran, más o menos, en posiciones de fuerza (o de debilidad) unas en relación con las otras. Pero incluso el más débil nunca se encuentra totalmente despojado en el juego cultural.

En oposición a esta concepción miserable se sitúa la tesis maximalista que pretende ver en las culturas populares culturas que habría que considerar iguales, incluso superiores, a la cultura de las elites. Para sus sostenedores, las culturas populares serían culturas auténticas, completamente autónomas que no le deberían nada a la cultura de las clases dominantes. La mayoría hace valer el hecho de que no podría establecerse ninguna jerarquía entre las culturas, popular y “letrada”. Algunos, ni siquiera se limitan a esto y en una deriva ideológica populista llegan a sostener que la cultura popular es superior a la cultura de las elites pues su vitalidad se debería a la creatividad del “pueblo”, superior a la de las elites. Es evidente que, en este caso, estamos más cerca de una imagen mítica de la cultura popular que de un estudio riguroso de la realidad.

La realidad es mucho más compleja que lo que presentan estas dos tesis extremas. Cuando se analizan las culturas populares éstas no son ni totalmente autónomas ni pura imitación, ni pura creación. De este modo, no hacen más que verificar que toda cultura particular es un ensamblaje de elementos originales y de elementos importados, de invenciones propias y de préstamos. Como toda cultura, no son homogéneas sin por esto ser incoherentes. Las culturas populares son, por definición, culturas de grupos sociales subalternos. Se construyen, pues, en situaciones de dominación. Algunos sociólogos, tomando en consideración esta situación, subrayan todo lo que estas culturas populares deben al esfuerzo de resistencia de las clases populares a la dominación cultural. Los dominados reaccionan a la imposición cultural por medio de la irrisión, la provocación, el “mal gusto” voluntariamente puesto en evidencia. El folklore, especialmente el folklore obrero o, para tomar un ejemplo todavía más preciso, el folklore “del fracaso” en el ejército, proporciona una buena cantidad de ejemplos de estos procedimientos de cambio o de manipulación irónicas de lo inculcado por la cultura. Las culturas populares son, en este sentido, culturas de oposición.

Si bien este aspecto existe en las culturas populares, no es seguro que baste para definir las. Y si se insiste demasiado en esta dimensión “reactiva” se corre el riesgo de caer en la tesis minimalista que niega toda creatividad autónoma de las culturas populares. Como señalan Grignon y Passeron, las culturas populares no están permanentemente movilizadas en una actitud de defensa militante. Funcionan también en situación de

“descanso”. Toda la alteridad popular no se encuentra en la oposición. Por otra parte, los valores y las prácticas de una actitud de resistencia cultural no bastan para fundar una autonomía cultural suficiente como para que surja una cultura original. Muy por el contrario, asumen, a su pesar, funciones integradoras pues son fácilmente “recuperables” por el grupo dominante (en este caso, también, el ejemplo del folklore “del fracaso” es pertinente).

Sin olvidar la situación de dominación, es más exacto considerar la cultura popular como un conjunto de “maneras de hacer con” esta dominación, más que como un modo de resistencia sistemática a la dominación. Desarrollando esta idea, Michel de Certeau [1980] definió la cultura popular como la cultura “común” de la gente común, es decir, una cultura que se fabrica en la cotidianidad, en las actividades al mismo tiempo banales y renovadas cada día. Para él, la creatividad popular no desapareció, pero no está obligatoriamente allí donde se la busca, en las producciones localizables y claramente identificadas. Es multiforme y está diseminada: “Huye por mil senderos”.

Para aprehenderla, hay que aprehender la inteligencia práctica de la gente común, especialmente en el uso que hacen de la producción masiva. A una producción racionalizada, estandarizada, expansionista y centralizada, le corresponde otra producción, calificada por Certeau de “consumo”. Para él, se trata de una “producción”, pues si no está señalada por productos propios, se distingue por “maneras de hacer con”, es decir, maneras de utilizar los productos impuestos por el orden económico dominante.

Rehabilitando la actividad de consume tornada en sentido más amplio, Certeau define, por lo tanto, la cultura popular como “una cultura del consume”. Es difícil localizar esta cultura del consume pues se caracteriza por el engaño y la clandestinidad. Por otra parte, este “consumo-producción cultural” es muy disperso, se insinúa en todas partes pero de manera poco espectacular. Dicho de otro modo, el consumidor no podría ser identificado o calificado según los productos que asimila. Hay que volver a encontrar al “autor” por debajo del consumidor: entre él (que los utiliza) y los productos (índices del orden cultural que se le imponen) existe la distancia del uso que él hace de éstos. La investigación de las culturas populares se encuentra en esta distancia.

Por lo tanto, los usos deben ser analizados por sí mismos. Son auténticos “artes de hacer” emparentados según los casos, según Certeau, con el “bricolaje”, con la recuperación o con la caza furtiva, es decir, con prácticas multiformes y combinatorias, siempre anónimas. A través de estas maneras de hacer con, los consumidores se inscriben en otro sentido de la existencia que el que se había proyectado en los productos estandarizados.

Michel de Certeau realiza una analogía entre esta actividad de consume despreocupada y la actividad de recolección en las sociedades tradicionales. Consumidores y recolectores producen poco materialmente pero son muy ingeniosos para sacar provecho del medio ambiente. Esta ingeniosidad también es creativa culturalmente porque llega a productos específicos. Estos productos-mercancías son, de alguna manera, el repertorio con el que el consumidor procede a operaciones culturales propias.

Un análisis de este tipo tiene el mérito de mostrar que si una cultura popular está limitada a funcionar, al menos en parte, como cultura dominada, en el sentido en que los individuos dominados siempre deben “hacer con” lo que los dominantes les imponen o les niegan, esto no impide que sean una cultura completa basada en valores y prácticas originales que le dan sentido a la existencia.

Sin embargo, este análisis no aclara lo suficiente la ambivalencia de las culturas populares que Grignon y Passeron consideran como una de sus características esenciales. Según estos autores, una cultura popular es al mismo tiempo cultura de aceptación y cultura de denegación. Lo que hace que una misma práctica pueda ser interpretada como participante en dos lógicas opuestas. Para tomar un ejemplo, la actividad de *bricolaje* en las clases populares fue analizada por algunos sociólogos como originada en la necesidad, como una forma de prolongación de la alienación del trabajo, ya que el obrero estaba obligado a realizar por sí mismo lo que no podía adquirir o la que se creía obligado a adquirir o, también, según otros análisis, hacia las cosas solo porque no sabía qué hacer con su tiempo libre y/o convertía en un tiempo de trabajo. Pero otros investigadores plantean que el *bricolaje* también es libre creación, pues el individuo es dueño de la gestión de su tiempo, de la organización de sus actividades, de la utilización del producto final. Sin duda, este segundo aspecto explica el éxito del *bricolaje* como esparcimiento: el *bricolaje* introduce un espacio de autonomía en

un universo de restricciones. En realidad, el *bricolaje* (como la jardinería, o la costura (el tejido en el caso de las mujeres asalariadas) puede ser al mismo tiempo algo aburrido, un trabajo molesto y el placer de la iniciativa; restricción y libertad.

Si se insiste mucho sobre lo que las culturas populares le deben al hecho de ser culturas de los grupos dominados, se corre el riesgo de minimizar de manera excesiva su relativa autonomía. Heterogéneas, estas culturas están en algunos aspectos más marcadas por la dependencia respecto de la cultura dominante e, inversamente, en otros son más independientes. Y esto sucede porque los grupos populares no están en todas partes y sin cesar enfrentados con el grupo dominante. En los lugares y en los momentos en los que se encuentran 'entre ellos', el olvido de la dominación social y simbólica permite una actividad de simbolización original. En efecto, el olvido de la dominación y no la resistencia a la dominación es lo que hace posible que las clases populares tengan actividades culturales autónomas. Los lugares y los momentos que no participan de la confrontación desigual son múltiples y variados: el paréntesis del domingo, la casa que se arregla a la manera de cada uno, los lugares y los momentos de sociabilidad entre pares (café, juegos), etc. Grignon y Passeron sacan como conclusión que la aptitud para la alteridad cultural de los más débiles es, sin duda, más productiva simbólicamente cuando se encuentra "distanciada" de los más fuertes, y así se escapa de la confrontación. El aislamiento, incluso cuando significa marginalidad, puede ser fuente de autonomía (relativa) y de creatividad cultural.

LA METÁFORA DEL BRICOLAJE

Levi-Strauss [1962] fue el primero en usar la noción de *bricolaje* para los hechos culturales. Usa la metáfora del *bricolaje* en el marco de su teoría del pensamiento mítico. Según él, la creación mítica se origina en el arte del *bricolaje*, que se opone a la invención técnica, basada en el conocimiento científico: el universo instrumental del que hace *bricolaje*, contrariamente al del ingeniero, es cerrado: "Lo propio del pensamiento mítico es expresarse por medio de un repertorio cuya composición es heteróclita y que, por supuesto, es limitada; sin embargo, es necesario que este pensamiento la utilice cualquiera sea la tarea que se dé a sí mismo, pues no tiene otra cosa a mano. De este modo, aparece como una especie de *bricolaje* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre ambos"[1962, p. 26].

Lo que le interesa a Levi-Strauss es, por lo tanto, la manera en que la creatividad mítica examina los posibles acomodamientos partir de un almacenamiento limitado de materiales diferentes y que provienen de los lugares más diversos (herencias, préstamos...). La creación consiste en un nuevo acomodamiento de elementos pretensados cuya naturaleza es inmodificable. Estos elementos son residuos, fragmentos, restos que, por medio de la operación de *bricolaje*, van a constituir un conjunto estructurado original. La inserción de los materiales utilizados en el nuevo conjunto, aunque no transforma su naturaleza, les hace decir algo diferente de lo que decían antes: una nueva significación nace de este acomodamiento final compuesto.

La metáfora del *bricolaje* tuvo un gran éxito rápidamente y se extendió a otras formas de creación cultural. Será utilizada para caracterizar el modo de creatividad propio de las culturas populares [Certeau, 1980] y de las culturas de los inmigrantes [Schnapper, 1986], así como de los nuevos cultos sincréticos del tercer mundo o de las sociedades occidentales. El que, sin lugar a dudas, contribuyó a la extensión de la noción fue Roger Bastide quien, en un artículo titulado "Memoire collective et sociologie du bricolage" (1970), mostró que permite no solo dar cuenta de procesos culturales ya terminados, sino también de transformaciones en curso. Levi-Strauss, a través de los mitos amerindios, estudiaba una materia "sometida al *bricolaje* hacia mucho tiempo"; Bastide, al examinar el caso de las culturas afro-americanas, observa el "*bricolaje* que se está haciendo" [Ibíd., p. 100].

Por otra parte, por la analogía que establecía entre los mecanismos del pensamiento mítico y los de la memoria colectiva, Bastide extiende considerablemente el alcance de la metáfora, cuya aplicación no debe reservarse solo a los mitos. En el caso de las culturas negras de las Américas, el *bricolaje* permite llenar los agujeros de la memoria colectiva, profundamente perturbada por el trasplante de la esclavitud. El *bricolaje* es, en este caso, reparación: opera una especie de "remiendo", de "arreglo", a partir de materiales de recuperación que pueden ser tomados de diferentes culturas siempre que se inserten funcionalmente en el conjunto que constituye la memoria colectiva. Esta inserción en un nuevo conjunto conduce, necesariamente, a darle un nuevo significado a estos materiales de acuerdo con el significado del conjunto.

Hoy, el excesivo uso de la noción de *bricolaje* como el riesgo de debilitar su valor heurística, como lo señala André Mary. Querer considerar todas las formas de sincretismo, incluso las más superficiales y las más efímeras, como *bricolaje* creativo, en el sentido que Levi-Strauss le daba al término, es un contrasentido. Una buena

cantidad de manifestaciones de la cultura denominada “posmoderna” se corresponden más con un “*bricolage*”,¹ según la afortunada expresión de Mary, que a un auténtico *bricolaje* [Mary, 1994].

LA NOCIÓN DE “CULTURA DE MASAS”

La noción de “cultura de masas” tuvo gran resonancia en los años sesenta. Esta se debió, en parte, a su imprecisión semántica y a la asociación paradójica, desde el punto de vista de la tradición humanista, de los términos “cultura” y “masas”. De manera que no es sorprendente que esta noción haya sido utilizada para desplegar análisis de orientaciones sensiblemente diferentes.

Algunos sociólogos, como Edgar Morin [1962], por ejemplo, ponen el acento, sobre todo, en el modo de producción de esta cultura, que obedece a los esquemas de la producción industrial masiva. El desarrollo de los medios masivos de comunicación va a la par con la introducción cada vez más determinante de criterios de rendimiento y de rentabilidad en todo lo concerniente a la producción cultural. La “producción” tiende a suplantar a la “creación”.

Sin embargo, la mayoría de los autores dedican lo esencial de sus análisis a la cuestión del consumo de la cultura producida por los medios masivos de comunicación. Muchos de estos estudios parecen concluir en cierta forma de nivelación cultural entre los grupos sociales bajo el efecto de la uniformidad cultural que sería consecuencia de la generalización de los medios masivos de comunicación. Desde esta perspectiva, se considera que los medios de comunicación implican obligatoriamente en el individuo una alienación cultural, una aniquilación de toda su capacidad creativa, que no tendría medios para escapar de la influencia del mensaje transmitido.

Ahora bien, la noción de masas es imprecisa, porque según el análisis, la palabra “masa” remite bien al conjunto de la población, bien al componente popular. En el segundo caso, algunos llegaron a denunciar lo que consideraban un “embrutecimiento de las masas”. Estas conclusiones proceden de un error doble. Por una parte, se confunde “cultura *para* las masas” y “cultura *de* las masas”. No porque una masa de individuos reciba el mismo mensaje, esta masa constituye un conjunto homogéneo. Es evidente que existe uniformidad en el mensaje mediático, pero esto no autoriza a deducir la uniformidad de la recepción del mensaje. Por otra parte, es falso pensar que los medios populares serían más vulnerables al mensaje de los medios masivos de comunicación. Estudios sociológicos mostraron que la penetración de la comunicación mediática es más profunda en las capas medias que en las clases populares.

Es esencial considerar las condiciones de recepción. Richard Hoggart mostró que la receptividad de las clases populares hacia el mensaje mediático es muy selectiva. Depende de lo que él denomina “atención oblicua”, es decir, una actitud general de prudencia e incluso de escepticismo frente a todo lo que no emane del medio popular al que pertenecen: “Hay que saber tomar y dejar caer” y, sobre todo, no confundir la vida “seria” y la diversión sin consecuencias [Hoggart, 1957].

Un estudio de la comunicación de masas no puede confirmarse, por lo tanto, con analizar los discursos y las imágenes difusas. Un estudio completo también debe prestarle atención, y mucha más, a lo que los consumidores hacen con lo que consumen. No asimilan pasivamente los programas que se difunden. Se apropian de ellos, los reinterpretan según sus propias lógicas culturales. Una serie de televisión norteamericana como *Dallas*, que tuvo un éxito casi mundial, hasta en los pueblos jóvenes de Lima en Perú o en las aldeas saharianas de Argelia, no fue comprendida de la misma manera ni mirada por las mismas razones en un lugar y en otro, en tal o en cual medio social. Por más “estandarizado” que pueda ser el producto de una emisión, su recepción no puede ser uniforme y depende mucho de las particularidades culturales de cada grupo, así como de la situación de cada grupo en el momento de la recepción.

¹ Juego de palabras intraducible: “collage roto”. (N. de la T.)

LA CULTURA DE CLASE

El débil valor heurística de la noción de cultura de masas y la imprecisión de las de cultura dominante y cultura popular, a lo que se agrega la evidencia de la relativa autonomía de las culturas de clases subalternas, llevaron a los investigadores a reconsiderar positivamente el concepto de cultura (o de subcultura) de clase, basándose no ya en deducciones filosóficas, como en cierta tradición marxista, sino en investigaciones empíricas.

Muchos estudios mostraron que los sistemas de valores, los modelos de comportamiento y los principios de educación varían sensiblemente de una clase a otra. Estas diferencias culturales pueden observarse hasta en las prácticas cotidianas más comunes. De esta manera, Claude y Christiane Grignon mostraron que en las diversas clases sociales existen estilos de alimentación diferentes. El aprovisionamiento en el mismo supermercado, que puede dar la impresión de una homogeneización de los modos de consumo, oculta elecciones contrastantes. En el campo de la alimentación, los hábitos relacionados con las tradiciones de los diferentes medios sociales son muy estables. La razón no reside en los diferentes poderes de compra. Las prácticas alimentarias están profundamente relacionadas con gustos que varían poco porque remiten a imágenes inconscientes, a aprendizajes y, a menudo, a recuerdos de la infancia. Las diferencias sociales se inscriben hasta en la elección de vegetales y de carne, de frutas y postres. Hay carnes “burguesas”, como el cordero y la ternera, y carnes “populares” como el cerdo, el conejo y las salchichas frescas (en Francia). También hay una jerarquía de los vegetales frescos, que van de los más encopetados (las endibias) a los más campesinos (los puerros) y a los más obreros (las papas). El modo de preparación culinaria también revela los gustos de clase. Comer, por lo tanto, es una manera de marcar la pertenencia a una clase social particular [Grignon Cl. y Ch., 1980].

Max Weber y el surgimiento de la clase de los empresarios capitalistas

Max Weber (1864-1920) fue uno de los primeros que relacionó hechos culturales y clases sociales. En su estudio más conocido *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado en 1905, se esfuerza por demostrar que los comportamientos económicos de la clase de los empresarios capitalistas no son comprensibles más que si se tiene en cuenta su concepción del mundo y su sistema de valores. No es azaroso que esta clase haya aparecido inicialmente en Occidente. Su emergencia se debió, según él, a una serie de cambios culturales, vinculados con el nacimiento del protestantismo.

Lo que pretende estudiar Max Weber en esta obra no es el origen del capitalismo, en el sentido más extendido del término, sino la formación de la cultura —él dice: “el espíritu”— de una nueva clase de empresarios que creó, de alguna manera, el capitalismo moderno:

Por consiguiente, en una historia universal de la civilización, el problema central —incluso desde un punto de vista económico— no será, para nosotros, en último análisis, el desarrollo de la actividad capitalista en tanto tal, diferente en su forma según la civilización [...] sino, más bien, el desarrollo del *capitalismo de empresa burgués*, con su organización racional del *trabajo libre*. Ahora bien, para expresarnos en términos de historia de las civilizaciones, nuestro problema será el del nacimiento de la clase burguesa occidental con sus rasgos distintivos [(1905) 1964, pp. 17-18].

Más que la gran burguesía comerciante tradicional, la clase que va a cumplir un papel decisivo en el surgimiento del capitalismo moderno es la burguesía media, “clase en pleno ascenso en la que se reclutan principalmente los empresarios” [*Ibid.*, nota 1, p. 67] al comienzo de la era industrial. Ella es la que se adecua completamente al sistema de valores del capitalismo moderno y que contribuirá más eficazmente a su difusión.

[...] a comienzos de los tiempos modernos los empresarios capitalistas del patriciado comercial no fueron de ninguna manera los únicos detentores, o los principales apóstoles de la que aquí denominamos espíritu del capitalismo, pero ese papel remite más bien a las capas de la clase media industrial, que buscaría elevarse [(1905) 1964, p. 67].

La característica de esta clase media, en términos de Weber, es un “estilo de vida”, un “modo de vida”, dicho de otro modo, una cultura especial, basada en un nuevo *ethos* que constituye una ruptura con los principios tradicionales. Este *ethos* fue definido por él como un “ascetismo secular”.

El *ethos* capitalista implica una ética de la conciencia profesional y una valorización del trabajo como actividad que encuentra su fin en sí misma. El trabajo ya no es solo el medio por el cual uno se procura los recursos necesarios para vivir. El trabajo le da sentido a la vida. Por el trabajo, ahora “libre”, gracias a la introducción del asalariado, el hombre moderno se realiza en tanto persona libre y responsable.

Si el trabajo se convierte en un valor central del nuevo modo de vida, lo que supone que la gente le consagra lo esencial de su energía y su tiempo, esto no implica que el enriquecimiento personal sea el objetivo buscado. El enriquecimiento como fin en sí no es característico del espíritu del capitalismo moderno. Por el contrario, lo que se busca es el beneficio (medido por la rentabilidad del capital invertido) y la acumulación del capital. Esto supone, de parte de los individuos, cierta forma de “ascetismo”, de retención y de discreción, muy alejadas de la lógica de la prodigalidad y de la ostentación del sentido tradicional del honor. Los individuos no deben quedarse tranquilos con sus ganancias ni entregarse a disfrutar de manera estéril de sus bienes. Tienen que usar sus ganancias de una manera socialmente útil, es decir, convirtiéndolas en inversiones. Las nuevas virtudes seculares reconocidas son el sentido del ahorro, de la abstinencia, del esfuerzo, que son la base de la disciplina de las sociedades industrializadas.

¿Quiénes son esos nuevos empresarios que introducen una nueva forma de comportamiento social y económico? Protestantes puritanos, responde Weber, que no hacen más que cambiar el ascetismo religioso por un ascetismo secular. El espíritu del capitalismo no puede comprenderse si no se muestra su fuente de inspiración: el ascetismo protestante que, de cierta manera, le asegura su legitimidad. La Reforma y, sobre todo, el calvinismo, habían planteado la idea de que la “vocación” del cristiano se llevaba a cabo en el ejercicio cotidiano de la profesión más que en la vida monástica. Con su trabajo, el hombre contribuye a hacer manifiesta la gloria de Dios. No existe ningún medio que por sí mismo permita conseguir la gracia de Dios y con seguridad no las prácticas mágicas o más o menos supersticiosas. Solo hay que someterse al destino y servir a Dios con un comportamiento ascético y con ardor por el trabajo. Solo frente a Dios, liberado de la tutela de la Iglesia, el individuo se convierte en una persona completa.

Weber comprueba, entonces, una congruencia entre la ética de la Reforma protestante y el espíritu del capitalismo moderno. Todo sucedió como si el puritanismo calvinista hubiese creado un entorno cultural favorable al desarrollo del capitalismo por medio de la difusión de los valores ascéticos secularizados. Lo que explica que sean los individuos culturalmente marcados por el capitalismo los que forman inicialmente la clase de los nuevos empresarios. El *ethos* protestante permite comprender la lógica común de comportamientos que podrían parecer contradictorios: el deseo del capitalista de acumular riquezas y su rechazo a disfrutarlas.

Por “un largo, un perseverante proceso de educación” [*Ibid.*, p. 63] el *ethos* capitalista gana progresivamente otros grupos sociales, incluidos los obreros, hasta que se extiende al conjunto de la sociedad. Esta extensión está acompañada por una “nacionalización” de la vida social y de la actividad económica, sometidas a una organización cada vez más metódica, hasta científica, que se esfuerza por superar el orden de lo afectivo y de lo emocional.

Contrariamente a lo que escribieron algunos de sus detractores, el proyecto de Weber no era explicar el capitalismo a través del protestantismo. Pretendía solamente observar y comprender cierta “afinidad electiva” entre la ética puritana y el espíritu del capitalismo. También quería demostrar que los problemas simbólicos e ideológicos están dotados de una relativa autonomía y pueden ejercer una real influencia sobre la evolución de los fenómenos sociales y económicos. Al hacer esto, se oponía a la tesis, que consideraba “simplista” en tanto demasiado determinista, del “materialismo histórico” según la cual las ideas, los valores y las representaciones no serían más que el reflejo o la superestructura de situaciones económicas dadas [*Ibid.*, p. 52].

La cultura obrera

Las investigaciones sobre las culturas de clase trataron, especialmente en Francia, sobre la cultura obrera. De acuerdo con Michel Bozon,

Sin dudas, la débil visión social de la clase [obrero], junto a su gran accesibilidad, atrajo a los investigadores en ciencias sociales hacia lo que ellos creían que era una *terra incógnita* [1985, p. 46].

El análisis de la cultura obrera le debe mucho a los trabajos precursores de Maurice Halbwachs, en especial a su tesis, titulada *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, publicada en 1913. Para él, las necesidades de los individuos, que orientan sus prácticas culturales, están determinadas por las relaciones de producción. Analizando la estructura de una serie de presupuestos de familias obreras, establece un vínculo entre la naturaleza del trabajo obrero y las formas de consumo obrero.

Un investigador inglés de origen obrero, Richard Hoggart, produjo una de las más minuciosas descripciones de la cultura obrera y uno de los análisis más refinados de su relación con la cultura “letrada” burguesa. En su obra, publicada en 1957 y, a partir de ese momento, un clásico, *La cultura del pobre; estudio sobre el estilo de vida de las clases populares en Inglaterra*, desarrolla una etnografía de la vida cotidiana hasta en sus más mínimos detalles y muestra la especificidad aún actual de la cultura obrera, a pesar de los cambios importantes que se produjeron desde el comienzo del siglo en las condiciones materiales de vida de los obreros y en el desarrollo de la comunicación masiva. El sentimiento de pertenencia a una comunidad de vida y de destino conlleva una bipartición fundamental del mundo social entre “ellos” y “nosotros” y se traduce en un gran conformismo cultural y, concretamente, en presupuestos que le dan prioridad a los bienes que se prestan a un uso colectivo y, por lo tanto, a un refuerzo de la solidaridad familiar.

Hoy ya casi no existen comunidades obreras en sentido estricto, que vivan en un mismo barrio, que desarrollen una vida social intensa entre los vecinos y que reúnan a toda la población a intervalos regulares en las fiestas colectivas. La cultura obrera particular, ya sea en el lenguaje, la vestimenta, la vivienda, etc., se volvió menos visible pero no por eso ha desaparecido. La “privatización” de los modos de vida obrera se acentuó, con un repliegue manifiesto hacia el espacio familiar. Sin embargo, esta evolución, especialmente estudiada por Olivier Schwartz, significa menos la declinación pura y simple de los espacios sociales a favor de los espacios privados que el hecho de que los segundos compiten, hoy, con más fuerza, con los primeros. Por otra parte, el espacio privado obrero está organizado según normas específicas: la vida familiar cotidiana, especialmente, está marcada por una estricta división sexual de roles [Schwartz, 1990]. De manera general, como señala Jean-Pierre Terrail, las evoluciones culturales que acompañan la entrada de los obreros en lo que se ha convenido en denominar la “era de la abundancia” revelan más una adaptación de las normas antiguas que la adopción de normas nuevas tomadas del exterior [Terrail, 1990].

La cultura burguesa

Las investigaciones sobre la cultura burguesa, en el sentido etimológico del término, son mucho más recientes. Este retraso se relaciona con diferentes factores, en su mayoría metodológicos. Contrariamente al mundo obrero, la burguesía produjo muchas representaciones de sí misma, literarias, cinematográficas, periodísticas. Por el contrario, como pensaba que conservaba el dominio de su propia representación, se precavía con mucho cuidado de la curiosidad de los investigadores y de sus análisis. Por otra parte, una de las características de los burgueses, en tanto individuos, es no reconocerse como tales, rechazar ser calificados con este término. La cultura burguesa raramente es una cultura que enorgullezca y que sea reivindicada. De ahí la dificultad para estudiarla de manera empírica.

Béatrix Le Wita hizo uno de los primeros aportes etnográficos de la cultura burguesa: su investigación se realizó principalmente sobre los colegios privados católicos Sainte-Marie de Paris y de Neuilly, y las mujeres salidas de dichas instituciones. Para dar cuenta de la cultura burguesa, retuvo tres elementos fundamentales: la atención por los detalles, y en especial los detalles en la vestimenta, esas “naderías” que cambian todo y hacen a la “distinción”; el control de uno mismo, que revela el ascetismo y que Max Weber ya consideraba como una propiedad esencial de la cultura burguesa capitalista, finalmente, la ritualización de las prácticas de la vida cotidiana, entre las que las costumbres en la mesa tienen una especial importancia:

En efecto, la comida es vivida como un momento privilegiado de socialización en torno del cual se concentra y se transmite el conjunto de los signos distintivos del grupo familiar burgués [Le Wita, 1988, p. 84].

A estos tres elementos les agrega otro, igualmente característico: el mantenimiento y el uso constante de una memoria genealógica familiar, profunda y precisa.

Otras investigaciones, desarrolladas en los años ochenta, completan y precisan este cuadro de la cultura burguesa y resaltan la función primordial de socialización de las instituciones privadas, con frecuencia católicas, cuyo modelo histórico es el colegio jesuita, lugar eficaz de la educación familiar [Saint-Martin, 1990; Faguer, 1991].

BOURDIEU Y LA NOCION DE “HABITUS”

En sus análisis sobre las diferencias culturales que oponen a los grupos sociales, ya sea en las denominadas sociedades tradicionales, como la sociedad kabyle, por ejemplo, a la que le dedicó muchos trabajos, o en las sociedades industrializadas, Pierre Bourdieu raramente utiliza el concepto antropológico de cultura. En sus escritos, la palabra “cultura” se utiliza en un sentido más estrecho y más clásico que remite a las “obras culturales”, es decir, a las producciones simbólicas socialmente valorizadas que pertenecen al dominio de las artes y de las letras. Si bien Bourdieu está considerado como uno de los principales representantes de la sociología de la cultura (que retiene la acepción restringida del término), esto es raro puesto que él se dedicó a elucidar los mecanismos sociales que originan la creación artística y los que explican los diferentes modos de consumo de la cultura (en sentido restringido) según los grupos sociales, ya que las prácticas culturales están estrechamente vinculadas, según su análisis, a la estratificación social.

Cuando Bourdieu considera que se refiere a la cultura en el sentido antropológico, recurre a otro concepto, el de “habitus”. No es, en realidad, su inventor (ver Héran [1987]), pero fue el que lo usó de manera más sistemática. Sin dudas, en su obra *Le Sens pratique* explica con mayor detenimiento la concepción del habitus. Según su definición,

[los habitus son] sistemas de *disposiciones* duraderas y transmisibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su objetivo sin suponer una meta consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos [...] [1980 a, p.88].

Las disposiciones de las que se trata en este caso se adquieren por toda una serie de condicionamientos propios a modos de vida particulares. El habitus es, por lo tanto, lo que caracteriza a una clase o grupo social en relación con otras que no comparten las mismas condiciones sociales. Alas diferentes posiciones en un espacio social dado le corresponden estilos de vida que son la expresión simbólica de las diferencias inscriptas objetivamente en las condiciones de existencia.

El habitus, agrega Bourdieu, “funciona como la materialización de la memoria colectiva que reproduce en los sucesores lo que se adquirió de los antecesores” [1980 a, nota 4, p. 91]. Por lo tanto, permite que un grupo “persevere en su ser” [*Ibid.*]. Profundamente interiorizado, sin que implique la conciencia de los individuos para que sea eficaz, es “capaz de inventar, frente a situaciones nuevas, medios nuevos para llevar a cabo las funciones antiguas” [*Ibid.*]. Explica por qué los miembros de una misma clase actúan con frecuencia de manera semejante sin tener la necesidad de ponerse de acuerdo.

De manera que el habitus es lo que permite que los individuos se orienten en el espacio social propio y que adopten prácticas acordes con su pertenencia social. Hace posible que el individuo elabore estrategias anticipatorias, guiadas por esquemas inconscientes, “esquemas de percepción, de pensamiento, de acción” [*Ibid.*, p. 91] que son el resultado del trabajo de educación y de socialización al que está sometido el individuo y de las “experiencias primitivas” que le pertenecen y que tienen un “peso desmesurado” [*Ibid.*, p. 90] en relación con las experiencias ulteriores.

El habitus es también incorporación, en sentido propio, de la memoria colectiva. Las disposiciones duraderas que caracterizan el habitus son también disposiciones corporales, que constituyen la “hexis corporal” (la palabra latina *habitus* es traducción de la palabra griega *hexis*). Estas disposiciones forman una relación con

el cuerpo que le da un estilo particular a cada grupo. Pero hay todavía más. La hexis corporal es mucho más que un estilo propio, es una concepción del mundo social “incorporada”, una moral incorporada. Cada uno, por sus gestos, sus posturas, revela, sin darse cuenta y sin que los otros sean conscientes, el habitus profundo en el que habita. Por la hexis corporal, las características sociales se “naturalizan”: lo que aparece y es vivido como “natural” es, en realidad, un habitus. Esta “naturalización” de lo social es uno de los mecanismos que aseguran con mayor eficacia la perennidad del habitus.

La homogeneidad de los habitus de grupo o de clase, que asegura la homogeneización de los gustos, es lo que hace inmediatamente inteligibles y previsibles las preferencias y las prácticas, “que se perciben como si fueran evidentes” [1980 a, p. 97]. Reconocer la homogeneidad de los habitus de clase no implica negar la diversidad de los “estilos personales”. Sin embargo, estas variantes individuales deben comprenderse, según Bourdieu, como “variantes estructurales” por las cuales se revela “la singularidad de la posición en el interior de la clase y de la trayectoria” [*Ibid.*, p. 101].

La noción de “trayectoria social” le permite a Bourdieu escapar de una concepción fija del habitus. Para él, el habitus no es un sistema rígido de disposiciones, que determinaría de manera mecánica las representaciones y las acciones de los individuos y que aseguraría la representación social pura y simple. Las condiciones sociales del momento no explican totalmente el habitus, que puede sufrir modificaciones. La trayectoria social del grupo o del individuo, dicho de otro modo, la experiencia de movilidad social (promoción o democión e, inclusive, estancamiento) acumulada en varias generaciones e interiorizada, debe ser considerada para analizar las variaciones del habitus.

VI. CULTURA E IDENTIDAD

Aunque el concepto de cultura tiene un importante crédito desde hace algún tiempo fuera del círculo estrecho de Las ciencias sociales, hay otro término, el de “identidad” —que se asocia a menudo con el primero— cuyo uso es cada vez más frecuente, al punto de que algunos analistas consideraron que se trataba de una moda [Gallisot, 1987]. Queda por saber lo que significa esta “moda” de las identidades, que por otra parte es extraña al desarrollo de la investigación científica y, sobre todo, lo que se entiende por “identidad”.

Hoy, los grandes interrogantes sobre la identidad remiten con frecuencia a la cuestión de la cultura. Se quiere encontrar cultura en todas partes e identidad para todo el mundo. Se denuncian crisis culturales como crisis de identidad. ¿Hay que ubicar el desarrollo de esta problemática en el marco del debilitamiento del modelo del Estado-nación, de la extensión de la integración política supranacional y de cierta forma de globalización de la economía? Con mayor precisión, la moda identitaria reciente es la prolongación del fenómeno de exaltación de la diferencia que surgió en los años setenta y que fue el resultado de movimientos ideológicos muy diversos, incluso opuestos, si hacían la apología de la sociedad multicultural, por una parte, o si, por el contrario, de “cada uno en su casa para seguir siendo él mismo”, de la otra parte.

Sin embargo, aun cuando las nociones de cultura y de identidad cultural tienen en gran parte un destino relacionado, no pueden ser simples y puramente confundidas. Finalmente, la cultura puede no tener conciencia identitaria, en tanto que las estrategias identitarias pueden manipular e inclusive modificar una cultura que, en ese caso, no tendrá gran cosa en común con lo que era antes. La cultura se origina, en gran parte, en procesos inconscientes. La identidad remite a una norma de pertenencia, necesariamente consciente porque está basada en oposiciones simbólicas.

En el campo de las ciencias sociales, el concepto de identidad cultural se caracteriza por su polisemia y su fluidez. De reciente aparición, tuvo muchas definiciones y reinterpretaciones. El concepto de identidad cultural surgió en los años cincuenta en Estados Unidos. En ese momento, los equipos de investigación en psicología social intentaban encontrar una herramienta adecuada para dar cuenta de los problemas de integración de los inmigrantes. Este enfoque, que concebía la identidad cultural como determinante de la conducta de los individuos y como más o menos inmutable, será superada luego por concepciones más dinámicas, que no hacen de la identidad algo dado, independiente del contexto relacional.

La cuestión de la identidad cultural remite lógicamente en un primer momento a la cuestión más amplia de la identidad social, de la que es uno de los componentes. Para la psicología social, la identidad es una herramienta que permite pensar la articulación de lo psicológico y de lo social en el individuo. Expresa la resultante de las diversas interacciones entre el individuo y su entorno social, lejano y cercano. La identidad social de un individuo se caracteriza por el conjunto de sus pertenencias en el sistema social: pertenencia a una clase sexual, a una clase atarí, a una clase social, a una nación, etc. La identidad permite que el individuo se ubique en el sistema social y que él mismo sea ubicado socialmente.

Pero la identidad social no solo concierne a los individuos. Todo grupo está dotado de una identidad que corresponde a su definición social, definición que permite situarlo en el conjunto social. La identidad social es al mismo tiempo inclusión y exclusión: identifica al grupo (son miembros del grupo los que son idénticos en una determinada relación) y lo distingue de los otros grupos (cuyos miembros son diferentes de los primeros en la misma relación). Desde esta perspectiva, la identidad cultural aparece como una modalidad de categorización de la distinción nosotros/ellos, basada en la diferencia cultural.

LAS CONCEPCIONES OBJETIVISTAS Y SUBJETIVISTAS DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Existe una relación estrecha entre la concepción de la cultura y la de la identidad cultural. Los que asimilan la cultura a una “segunda naturaleza”, que se recibe como herencia y de la que sería imposible escapar, conciben la identidad como algo dado que definiría de una vez y para siempre al individuo y que lo marcaría de manera casi indeleble. Desde esta perspectiva, la identidad cultural remitiría, necesariamente, al grupo original de pertenencia del individuo. El origen, sus “raíces” según la imagen común, sería la base de toda identidad cultural, es decir que definiría al individuo de manera certera y auténtica. Esta representación casi genética de la identidad, que sirve de apoyo a las ideologías del arraigo, termina en la “naturalización” de la pertenencia

cultural. Dicho de otro modo, la identidad sería preexistente al individuo que no puede hacer otra cosa que adherir a ella, so pena de convertirse en un marginal, un “desarraigado”. Concebida de esta manera, la identidad parece una esencia que no puede evolucionar y sobre la cual ni el individuo ni el grupo tienen ninguna influencia.

Si se llega a los límites, la problemática del origen aplicada a la identidad cultural puede finalizar en una consideración solo racial de los individuos y de los grupos, dado que, para algunas tesis extremas, la identidad está prácticamente inscrita en el patrimonio genético (véase, en especial, Van den Berghe [1981]). El individuo, por su herencia biológica, nace con los elementos constitutivos de la identidad étnica y cultural, entre las cuales se encuentran las características fenotípicas y las cualidades psicológicas pertenecientes a la “mentalidad”, al “genio” propio del pueblo al que pertenece. La identidad está basada en un sentimiento de pertenencia de algún modo innato. La identidad se piensa como una condición inmanente del individuo y se la define de una manera estable y definitiva.

En un enfoque culturalista, el acento no se pone en la herencia biológica, a la que no se considera determinante, sino, por el contrario, en la herencia cultural, vinculada con la socialización del individuo en el seno de su grupo cultural. Sin embargo, el resultado es casi el mismo ya que, según este enfoque, el individuo llega a interiorizar los modelos culturales que se le imponen, de manera que no podrá hacer otra cosa que identificarse con su grupo de origen. También en este caso la identidad se define como preexistente al individuo. Toda identidad cultural aparece como consustancial con una cultura particular. Y por lo tanto, se intentará establecer la lista de los atributos culturales que se supone deben servir de apoyo a la identidad colectiva. El esfuerzo estará puesto en determinar las invariantes culturales que permiten definir la esencia del grupo, dicho de otro modo, su identidad “esencial”, casi invariable.

Otras teorías de la identidad cultural, calificadas de “primordialistas”, consideran que la identidad etno-cultural es primordial porque la pertenencia al grupo étnico es la primera y las más fundamental de todas las pertenencias sociales, aquella en la que se crean los vínculos más determinantes, porque se trata de vínculos basados en una genealogía común (véase, especialmente, Geertz [1963]). En el grupo étnico se comparten las emociones y las solidaridades más profundas y más estructurantes. Definida de este modo, la identidad cultural aparece como una propiedad esencial inherente al grupo porque es transmitida en y por el grupo, sin referencia a los otros grupos. La identificación va de suyo, porque ya está jugada desde el comienzo.

Lo que une a las diferentes teorías es una misma concepción objetivista de la identidad cultural. Se trata en todos los casos de definir y de describir la identidad a partir de cierto número de criterios determinantes, considerados “objetivos”, como el origen común (la herencia, la genealogía), la lengua, la cultura, la religión, la psicología colectiva (la “personalidad de base”), el vínculo con un territorio, etc. Para los objetivistas, un grupo sin lengua propia, sin cultura propia, sin territorio propio, incluso sin cierto fenotipo propio, no puede pretender constituir un grupo etno-cultural. No puede reivindicar una identidad cultural auténtica.

Estas definiciones de la identidad son muy criticadas por los que defienden una concepción subjetivista del fenómeno identitario. La identidad cultural, según ellos, no puede reducirse a su dimensión atributiva: no es una identidad recibida de una vez y para siempre. Encarar el fenómeno de esta manera es considerarlo un fenómeno estático, fijo, que remite a una colectividad definida de manera invariable y casi inmutable. Ahora bien, para los “subjetivistas”, la identidad etno-cultural no es otra cosa que un sentimiento de pertenencia o una identificación con una colectividad más o menos imaginaria. Para estos analistas, lo que cuenta son las representaciones que los individuos se hacen de la realidad social y de sus divisiones.

Pero el punto de vista subjetivista llevado al extremo concluye en una reducción de la identidad a una cuestión de elección individual arbitraria, puesto que cada uno es libre de realizar sus propias identificaciones. Finalmente, tal identidad puede, según este punto de vista, ser analizada como una elaboración puramente fantástica, que nace de la imaginación de algunos ideólogos que, persiguiendo fines más o menos confesables, manipulan a masas más a menos crédulas. Si bien el enfoque subjetivista tiene el mérito de dar cuenta del carácter variable de la identidad, tiene una tendencia a acentuar el aspecto efímero de la identidad, cuando, en realidad, no es raro que las identidades sean relativamente estables.

LA CONCEPCION RELACIONAL Y SITUACIONAL

Adoptar un enfoque puramente objetivo a puramente subjetivo para abordar la cuestión de la identidad es encerrarse en un callejón sin salida. Es razonar haciendo abstracción del contexto relacional, el único que puede explicar por qué, por ejemplo, en tal momento, tal identidad se afirmó o, por el contrario, se reprimió en tal otro momento.

Si la identidad es una construcción social y no algo dada, sí está originada en la representación, no por eso es una ilusión que dependería de la pura subjetividad de los agentes sociales. La construcción de la identidad se hace en el interior de los marcos sociales que determinan la posición de los agentes y por lo tanto orientan sus representaciones y sus elecciones. Por otra parte, la construcción identitaria no es una ilusión pues está dotada de una eficacia social, produce efectos sociales reales.

La identidad es una construcción que se elabora en una relación que opone un grupo a los otros con los cuales entra en contacto. Fredrik Barth [1969] fue el pionero de esta concepción de la identidad como manifestación relacional, que permite superar la alternativa objetivismo/subjetivismo. Para Barth, hay que buscar aprehender el fenómeno identitario en el orden de las relaciones entre los grupos sociales. Según él, la identidad es un modo de categorización utilizado por los grupos para organizar sus intercambios. De esta manera, para definir la identidad de un grupo, lo que importa no es hacer el inventario del conjunto de los rasgos culturales distintivos, sino encontrar entre estos rasgos los que son empleados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural. Dicho de otro modo, la diferencia identitaria no es la consecuencia directa de la diferencia cultural. Una cultura particular no produce por sí misma una identidad diferenciada: ésta solo puede ser el resultado de las interacciones entre los grupos y de los procedimientos de diferenciación que instauran en las relaciones.

En consecuencia, en Barth, los miembros de un grupo no son percibidos como absolutamente determinados por su pertenencia etno-cultural, ya que ellos mismos son los actores que le atribuyen una significación a ésta en función de la situación relacional en la que se encuentran. Esto lleva a considerar la identidad como algo que se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales. Esta concepción dinámica de la identidad se opone a la que la considera un atributo original y permanente, que no puede evolucionar. Se trata, pues, de un cambio radical de problemática que centra el análisis en el estudio de la relación y no en la búsqueda de una supuesta esencia que definiría la identidad.

No hay identidad en sí, ni siquiera únicamente para sí. La identidad es siempre una relación con el otro. Dicho de otro modo, identidad y alteridad tienen una parte en común y están en una relación dialéctica. La identificación se produce junto con la diferenciación. En la medida en que la identidad es siempre la resultante de un proceso de identificación dentro de una situación relacional, en la medida, también, en que es relativa, pues puede evolucionar si la relación cambia, sin duda sería mejor conservar como concepto operatorio para el análisis el de “identificación” más que el de “identidad”. [Gallissot, 1987].

La identificación puede funcionar como afirmación o como asignación de identidad. La identidad es siempre un compromiso, una negociación —podría decirse—, entre una “auto-identidad” definida por sí misma y una “hetero-identidad” o una “exo-identidad” definida por los otros [Simón, 1979, P. 24]. La hetero-identidad puede concluir en identificaciones paradójicas: por ejemplo, en América Latina, a fines del siglo XIX y a comienzos del XX, los inmigrantes sirio-libaneses, en general cristianos, que huían del imperio Otomano, eran designados (y siguen siéndolo) como *Turcos*, porque llegaban con un pasaporte turco cuando, justamente, lo que querían era no reconocerse como turcos. Lo mismo sucedió con los judíos orientales que emigraron a América Latina en la misma época.

De acuerdo con la situación relacional, es decir, en particular, la relación de fuerza entre los grupos de contacto —que puede ser una relación de fuerzas simbólicas— la auto-identidad tendrá más o menos legitimidad que la hetero-identidad. La hetero-identidad, en una situación de dominación caracterizada se traduce en la estigmatización de los grupos minoritarios. En muchos casos llega a la que se denomina “identidad negativa”. Definidos como diferentes por los grupos mayoritarios, diferentes en relación con la referencia que estos constituyen, los grupos minoritarios solo se ven reconocidos en una diferencia negativa. De esta manera, se ve con frecuencia que los grupos minoritarios desarrollan fenómenos comunes en los

grupos dominados, de desprecio de sí mismos, vinculados con la aceptación y la interiorización de la imagen de sí, construida por los demás. La identidad negativa aparece, entonces, como una identidad vergonzosa y más o menos reprimida, lo que muchas veces se traduce en un intento por eliminar, en la medida de lo posible, los signos exteriores de la diferencia negativa.

Sin embargo, un cambio de la situación de relaciones inter-étnicas puede modificar profundamente la imagen negativa de un grupo. Esto es lo que les sucedió a los Hmong, refugiados de Laos en Francia en los años setenta. En Laos, donde constituían una minoría étnica muy marginal, se los conocía como “Meo”, nombre que les habían puesto los Lao, el grupo mayoritario. Para estos últimos, el término era sinónimo de “salvaje”, de “atrasado”. Una vez en Francia, pudieron imponer en el escenario nacional el etno-nímico, “Hmong”, que en su lengua significa, simplemente, “hombre” y que implica una representación mucho más positiva de ellos mismos que comparten, con otros refugiados del sudeste asiático la imagen de “buen extranjero”, adaptable y trabajador. Otro beneficio simbólico de este exilio (cuya realidad, no obstante, es dolorosa): los Hmong tienen una nivelación inter-étnica en el conjunto de los refugiados de Laos y, en Francia, están socialmente clasificados igual que los Lao y los sino-laosianos, que en su tierra solo mostraban desprecio por ellos [Hassoun, 1988].

Entonces, la identidad es lo que se pone en juego en las luchas sociales. Todos los grupos no tienen el mismo “poder de identificación”, pues el poder de identificación depende de la posición que se ocupa en el sistema de relaciones que vincula a los grupos entre sí. No todos los grupos tienen la misma autoridad para nombrar y para nombrarse. Como explica Bourdieu, en un artículo al que ya se considera clásico, “La identidad y la representación” [1980], solo los que disponen de una autoridad legítima, es decir, de la autoridad conferida por el poder, pueden imponer sus propias definiciones de ellos mismos y de los otros. El conjunto de las definiciones identitarias funciona como un sistema de clasificación que fija las posiciones respectivas de cada grupo. La autoridad legítima tiene el poder simbólico de hacer reconocer como fundadas sus categorías de representación de la realidad social y sus propios principios de división del mundo social y, por eso mismo, hacer y deshacer los grupos.

De este modo, en Estados Unidos, el grupo dominante WASP (*white, anglosaxon, protestant*) clasifica a los otros norteamericanos en la categoría de “grupos étnicos” o en la categoría de “grupos raciales”. A la primera pertenecen los descendientes de inmigrantes europeos no WASP; a la segunda, los norteamericanos “de color” (negros, chinos, japoneses, puertorriqueños, mexicanos...). Según esta definición, los “étnicos” son los otros, los que se alejan de una manera o de otra de la referencia identitaria norteamericana. Los WASP, con un pase mágico, quedan fuera de esta identificación étnica y racial. Están fuera de toda clasificación, “fuera de las categorías”, pues están por encima de los clasificados.

El poder para clasificar lleva a la etnización de los grupos subalternos. Estos son identificados a partir de características culturales externas que son consideradas consustanciales y, por consiguiente, casi inmutables. Esto proporciona un argumento para su marginación, incluso su inclusión en una minoría: son demasiado diferentes para estar totalmente asociados a la conducta de la sociedad. Como vemos, la asignación de diferencias significa menos el reconocimiento de especificidades culturales que la afirmación de la única identidad legítima, la del grupo dominante. Puede prolongarse en una política de segregación de los grupos minoritarios, conminados a mantener su lugar, la que se les dio en función de la clasificación.

Si se entiende a la identidad como el lugar en el que se ponen en juego luchas, la noción se vuelve problemática. Por lo tanto, no hay que esperar que las ciencias sociales den una definición justa e irrefutable de tal o cual identidad cultural. No le corresponde ni a la sociología ni a la antropología y mucho menos a la historia o a otra disciplina, decir cuál sería la definición exacta de la identidad bretona o de la identidad Kabul, por ejemplo. No le corresponde a la ciencia social pronunciarse sobre el carácter auténtico o abusivo de tal identidad particular o en nombre de qué principio lo haría?). No es el científico el que tiene que llevar a cabo “controles de identidad”. El papel del científico es otro: debe explicar los procesos de identificación sin juzgarlos. Debe elucidar las lógicas sociales que llevan a los individuos y a los grupos a identificar, etiquetar, categorizar, clasificar, y hacerlo de tal manera y no de otra.

LA IDENTIDAD, UN ASUNTO DE ESTADO

Con la edificación de los Estados-naciones modernos, la identidad se volvió un asunto de Estado. El Estado se convirtió en el gerente de la identidad para la cual se instauran reglamentos y controles. En la lógica del modelo del Estado-nación está ser más o menos rígido en materia de identidad. El Estado moderno tiende a la mono-identificación, ya sea porque no reconoce más que una identidad cultural para definir la identidad nacional (como en Francia), ya sea que, aunque admite cierto pluralismo cultural en la nación, define una identidad de referencia, la única verdaderamente legítima (como en Estados Unidos). La ideología nacionalista es una ideología de exclusión de las diferencias culturales. Su lógica extrema es la de la “purificación étnica”.

En las sociedades modernas el Estado registra de manera cada vez más minuciosa la identidad de los ciudadanos y en ciertos casos llega a fabricar documentos de identidad “infalsificables”. Los individuos y los grupos son cada vez menos libres de definir ellos mismos su propia identidad. Algunos Estados pluri-étnicos imponen a sus habitantes la mención de una identidad etno-cultural o confesional en el documento de identidad, en tanto que algunos no se reconocen en esa identificación. En caso de conflicto entre diferentes componentes de la nación, este etiquetaje puede tener consecuencias dramáticas, como se vio en el conflicto libanés o en el conflicto de Ruanda.

La tendencia a la mono-identificación, a la identidad exclusiva, gana terreno en muchas sociedades contemporáneas. La identidad colectiva se declina en singular, tanto para uno como para los demás. Cuando se trata de los otros, permite cualquier tipo de generalización abusiva. El artículo definido identificador permite reducir de manera fantasmática un conjunto colectivo a una personalidad cultural única, que con frecuencia se presenta de manera despreciativa “el árabe es de tal manera...”, “los africanos son de tal otra”.

El Estado-nación moderno se muestra infinitamente más rígido en su concepción y en su control de la identidad de lo que eran las sociedades tradicionales. Contrariamente a una idea recibida, las identidades etno-culturales en estas sociedades no estaban definidas definitivamente. Así, es posible identificar a estas sociedades como “sociedades de identidad flexible” [Amseile, 1990]. Estas sociedades le dan un amplio lugar a la novedad y a la innovación social. Los fenómenos de fusión y de escisión étnicas son corrientes en ellas y no implican, necesariamente, conflictos agudos.

No obstante, no habría que creer que la acción del Estado no implica ninguna reacción por parte de los grupos minoritarios, cuya identidad es negada o desvalorizada. El crecimiento de las reivindicaciones identitarias que es posible observar en muchos Estados contemporáneos es la consecuencia de la centralización y de la burocratización del poder. La exaltación de la identidad nacional no puede más que implicar una tentativa de subversión simbólica contra la inculcación de identidad. Como dice Pierre Bourdieu:

[...] los individuos y los grupos invierten en las luchas de clasificación todo su ser social, todo lo que define la idea que se hacen de ellos mismos, todo lo impensado por lo que se constituyen como “nosotros” en oposición a “ellos”, a los “otros” y al que abrazan con una adhesión casi corporal. Lo que explica la fuerza movilizadora excepcional de todo lo que se vincula con la identidad [198Gb, p. 69, nota 20].

Todo el esfuerzo de los grupos minoritarios consiste no tanto en reapropiarse de una identidad —una identidad específica que a menudo ha sido concedida por el grupo dominante— sino en volver a apropiarse de los medios para definir por sí mismos, según criterios propios, su identidad. Entonces, se trata de transformar la hetero-identidad, que con frecuencia es una identidad negativa, en identidad positiva. En un primer momento, la revuelta contra la estigmatización se traducirá en el cambio total del estigma, como en el caso ejemplar de *black is beautiful*. Luego, en un segundo momento, el esfuerzo consistirá en imponer una definición lo más autónoma posible de la identidad (para retomar el ejemplo de los negros norteamericanos, véase la emergencia de la reivindicación de una identidad “*afro-americana*” o de *Black Muslims* o, inclusive, de *Black Hebrews*).

El sentimiento de una injusticia sufrida colectivamente implica en los miembros de un grupo víctima de una discriminación un sentimiento fuerte de pertenencia a la colectividad. La identificación con ésta será tanto más fuertemente reivindicada cuanto más necesaria sea la solidaridad de todos para la lucha por el

reconocimiento. Sin embargo, el riesgo consiste en pasar de una identidad negada a desacreditada a una identidad exclusiva, como la de los que pertenecen a un grupo dominante y en la que todo individuo considerado miembro del grupo minoritario debería reconocerse a de otro modo podría ser tratado como un traidor. Este encierro en una identidad etno-cultural, que en ciertos casos borra todas las otras identidades sociales de un individuo, solo puede ser mutilante para él, en la medida en que termina en la negación de su individualidad, como expuso Georges Devereux:

[...] cuando una identidad étnica *hiper-investida* oblitera todas las otras identidades de clase, deja de ser una herramienta, y mucho más una caja de herramientas; se convierte en [...] una camisa de fuerza. De hecho, la realización de una *diferenciabilidad colectiva* por medio de una identidad hiper-investida e hiper-actualizada puede [...] llevar a una obliteración de la *diferenciabilidad* individual. [...]

Al actualizar su identidad étnica hiper-investida, se tiende cada vez más a minimizar e inclusive a negar su propia identidad individual. Y, sin embargo, es la falta de similitud, *funcionalmente pertinente*, de un hombre en relación con todos los demás, la que lo vuelve humano: parecido a los otros precisamente por su alto grado de diferenciación. Esto es lo que le permite atribuirse “una identidad humana” y, por consiguiente, también una identidad personal [1972, pp. 162-163].

LA IDENTIDAD MULTIDIMENSIONAL

Dada que la identidad es el resultado de una construcción social, participa de la complejidad de lo social. Querer reducir cada identidad cultural a una definición simple, “pura”, es no tener en cuenta la heterogeneidad de todo grupo social.

Ningún grupo, ningún individuo está encerrado *a priori* en una identidad unidimensional. Lo característico de la identidad es, más bien, su carácter fluctuante que se presta a diversas interpretaciones o manipulaciones. Por este hecho, precisamente, es difícil definir la identidad.

Querer considerar a la identidad como monolítica impide comprender los fenómenos de identidad mixta, frecuentes en toda sociedad. La pretendida “doble identidad” de los jóvenes provenientes de la inmigración muestra en realidad una identidad mixta [Giraud, 1987]. En estos jóvenes, contrariamente a lo que afirman algunos análisis, no hay dos identidades enfrentadas y entre las cuales se sienten desgarrados, hechos que explicaría su malestar identitario y su inestabilidad psicológica y/o social. Esta representación, que es netamente descalificadora, surge de la imposibilidad para pensar lo mixto cultural. Se explica, también, por el temor obsesivo a un doble juramento de fidelidad, sostenido por la ideología nacional. En realidad, como cada uno lo hace a partir de las diferentes pertenencias sociales (de sexo, de edad, de clase social, de grupo cultural...), el individuo que forma parte de varias culturas fabrica, a partir de estas diferencias materiales, su identidad personal única llevando a cabo una síntesis original. El resultado es una identidad sincrética y no doble, si con esto se entiende una adición de dos identidades en una sola persona. Como ya se dijo, esta “fabricación” no puede hacerse más que en función de un marco de relación específico en una situación particular.

Recurrir a la noción de “doble identidad” incluye las luchas de clasificación de las que hablamos antes. La concepción negativa de la “doble identidad” permite descalificar socialmente a ciertos grupos, especialmente las poblaciones de inmigrantes. Inversamente, algunos quieren rehabilitar a estos grupos y elaboran un discurso que hace la apología de la “doble identidad” como si representara un enriquecimiento de la identidad. Pero, cualquiera sea la representación, positiva o negativa, de la supuesta “doble identidad”, ambas se originan en el mismo error analítico.

Los encuentros de los pueblos, las migraciones internacionales, multiplicaron estos fenómenos de identidad sincrética cuyo resultado desafía a menudo las expectativas, especialmente cuando éstas se basan en una concepción exclusiva de la identidad. Para tomar un ejemplo, en el Maghreb tradicional, no era raro que las viejas familias judías presentes desde hace siglos fueran designadas con el calificativo de “judíos árabes”, dos términos que hoy parecen poco conciliables desde el aumento de los nacionalismos.

En un contexto muy diferente, en el Perú contemporáneo, existen peruanos que son calificados como *chinos* y que se reconocen como tales. Son los descendientes de los inmigrantes chinos que llegaron al Perú en el siglo XIX, después de la abolición de la esclavitud. Hoy se sienten plenamente peruanos pero también siguen fuertemente vinculados con la identidad china. Esto no choca en Perú, país que reeligió, recientemente, a un hijo de inmigrantes japoneses (una “segunda generación”) como presidente de la República, sin que la gran mayoría de los peruanos (incluso los que no votaron por él) consideraran que esto pudiera ser una amenaza para la identidad nacional.

De hecho, cada individuo integra, de manera sintética, la pluralidad de las referencias identificatorias que están vinculadas con su historia. La identidad cultural remite a grupos culturales de referencia, cuyos límites no coinciden. Cada individuo es consciente de tener una identidad de geometría variable, según las dimensiones del grupo en el que encuentra referencia en tal o cual situación relacional. Un mismo individuo, por ejemplo, puede definirse, según el caso, como renano, como bretón, como francés, como europeo, hasta como occidental. La identidad funciona, para decirlo de algún modo, según el modelo de las muñecas rusas, embutidas unas dentro de las otras [Simón, 1979, p. 31]. Pero si bien la identidad es multidimensional, esto no quiere decir que pierda su unidad.

Esta identidad con múltiples dimensiones en general no plantea problemas y es admitida sin demasiadas reservas. Lo que a algunos les molesta es una identidad “doble”, con los dos polos de referencia situados en el

mismo nivel. No obstante, no se ve por qué la capacidad para integrar varias referencias identificatorias en una sola identidad no podría funcionar en este caso, salvo que una autoridad dominante lo prohibiera en nombre de la identidad exclusiva.

Es verdad que, incluso en el caso de una integración de dos referencias identitarias del mismo nivel en una sola identidad, los dos niveles son raramente equivalentes, pues remiten a dos grupos que, por su parte, casi nunca están en una posición equivalente en el marco de una situación dada.

LAS ESTRATEGIAS IDENTITARIAS

Si la identidad es tan difícil de delimitar y de definir es precisamente por su carácter multidimensional y dinámico. Esto es lo que le confiere su complejidad pero también lo que le otorga su flexibilidad. La identidad tiene variaciones, se presta a reformulaciones, incluso a manipulaciones.

Para subrayar esta dimensión cambiante de la identidad, que no constituye nunca una solución definitiva, ciertos autores usan el concepto de “estrategia identitaria”. Desde esta perspectiva, la identidad es un medio para alcanzar un fin. La identidad no es, por lo tanto, absoluta, sino relativa. El concepto de estrategia indica también que el individuo, como actor social, no carece de cierto margen de maniobra. En función de su apreciación de la situación, utiliza de manera estratégica sus recursos identitarios. En la medida en que la identidad es un lugar en el que ponen en juego luchas sociales de “clasificación”, según la expresión de Bourdieu, cuyo objetivo es la reproducción o la inversión de las relaciones de dominación, la identidad se construye a través de las estrategias de los actores sociales.

Sin embargo, recurrir al concepto de estrategia no debe llevar a pensar que los actores sociales son perfectamente libres para definir su identidad según sus intereses materiales y simbólicos del momento. Las estrategias deben considerar, necesariamente, la situación social: la relación de fuerza entre los grupos, las maniobras de los otros, etc. Por consiguiente, si por su plasticidad la identidad se presta a la instrumentación —como dice Devereux es una herramienta e inclusive una “caja de herramientas”—, ni los individuos ni los grupos pueden hacer lo que se les ocurra en materia de identidad: la identidad es siempre la resultante de la identificación que los otros nos imponen y que cada uno afirma.

Un tipo extremo de estrategia de identificación consiste en ocultar la identidad para escapar de la discriminación, del exilio o de una masacre. Un caso histórico ejemplar de esta estrategia es el de los marranos. Los marranos son los judíos de la península ibérica que se convirtieron exteriormente al catolicismo en el siglo XV, para escapar de la persecución y de la expulsión, pero siguieron siendo fieles a su fe ancestral y mantuvieron secretamente algunos ritos tradicionales. Así, la identidad judía pudo transmitirse clandestinamente en cada familia durante siglos, de generación en generación, hasta que pudo afirmarse públicamente nuevamente.

Emblema o estigma, la identidad puede ser instrumentada en las relaciones entre grupos sociales. La identidad no existe en sí, independientemente de las estrategias de afirmación identitaria de los actores sociales que son, al mismo tiempo, el producto y el soporte de las luchas sociales y políticas [Bell, 1975]. El acento en el carácter estratégico fundamental de la identidad permite superar el falso problema de la veracidad científica de las afirmaciones identitarias.

El carácter estratégico de la identidad, que no implica necesariamente, como recuerda Bourdieu, una perfecta conciencia de los fines perseguidos por parte de los individuos, tiene la ventaja de que permite dar cuenta de los fenómenos de eclipse o de despertar identitario, que provocan tantos comentarios discutibles pues, en general, están marcados por un cierto esencialismo. Por ejemplo, lo que se denominó, en los años setenta, tanto en América del Sur como en América del Norte, el “despertar indígena” no puede considerarse la resurrección pura y simple de una identidad que se habría eclipsado y que habría permanecido invariable (algunos autores hablan, equivocadamente, de un “estado de hibernación” para describir este fenómeno). En realidad, se trata de una reinención estratégica de una identidad colectiva en un contexto completamente nuevo, el del ascenso de los movimientos de reivindicación de las minorías étnicas en los Estados-naciones contemporáneos.

De una manera más general, el concepto de estrategia puede explicar las variaciones identitarias, lo que se podría denominar los desplazamientos de la identidad. Muestra la relatividad de los fenómenos de identificación. La identidad se construye, se desconstruye y se reconstruye según las situaciones. Está en un continuo movimiento; cada cambio social la lleva a reformularse de una manera diferente.

En un estudio muy sugerente, Françoise Morin [1990] analiza las recomposiciones de la identidad de los inmigrantes haitianos en Nueva York. La primera generación de la primera gran ola migratoria (años sesenta) provenía de la elite mulata de Haití y optó por la asimilación a la nación norteamericana diferenciándose de los negros norteamericanos para escapar de la relegación social, jugando con todo lo que podía evocar cierta blancura y “distinción”. La segunda ola migratoria (años setenta), compuesta esencialmente por familias de clase media (negras), elige otra estrategia frente las dificultades para integrarse: afirman su identidad haitiana con el fin de evitar el riesgo de que los confundan con los negros estadounidenses. La utilización sistemática del francés inclusive en público, y el esfuerzo por hacerse reconocer como grupo étnico específico son los instrumentos privilegiados de esta estrategia. En cuanto a los jóvenes haitianos, sobre todo los de la “segunda generación”, sensibles a la desvalorización social cada vez más acentuada de la identidad haitiana en los años ochenta en Estados Unidos, por el drama de los *boat people* haitianos que no lograron llegar a la costa de Florida y por la clasificación de la colectividad como “grupo de riesgo” a causa del desarrollo del SIDA, reprimen esta identidad y reivindican una identidad transnacional caribeña, aprovechando el hecho de la conversión de Nueva York, como efecto de la inmigración, en la primera ciudad caribeña del mundo.

LAS “FRONTERAS” DE LA IDENTIDAD

El ejemplo precedente muestra claramente que toda identificación es al mismo tiempo diferenciación. Para Barth [1969], en el proceso de identificación lo primero es, justamente, esa voluntad de marcar el límite entre “ellos” y “nosotros” y, por lo tanto, de establecer y mantener lo que se denomina “frontera”. Más precisamente, la frontera establecida es el resultado de un compromiso entre la identidad que el grupo pretende darse y la que los otros quieren asignarle. Por supuesto que se trata de una frontera social, simbólica. Puede, en ciertos casos, tener contrapartidas territoriales, pero no es esencial.

Lo que separa a dos grupos etno-culturales no es, al comienzo, la diferencia cultural, como imaginan equivocadamente los culturalistas. Una colectividad puede funcionar perfectamente admitiendo dentro de sí cierta pluralidad cultural. Lo que crea la separación, la “frontera”, es la voluntad de diferenciarse y la utilización de ciertos rasgos culturales como marcadores de identidad específica. Grupos muy cercanos culturalmente pueden considerarse completamente extraños unos de otros, incluso ser hostiles, oponiéndose en un elemento aislado del conjunto cultural.

El análisis de Barth permite escapar de la confusión, tan frecuente, entre “cultura” e “identidad”. Participar de tal cultura particular no implica automáticamente tener tal identidad particular. La identidad etno-cultural utiliza la cultura, pero raramente toda la cultura. Una misma cultura puede instrumentarse de manera diferente, hasta opuesta, en diversas estrategias de identificación.

Según Barth, la etnicidad, que es el producto del proceso de identificación, puede definirse como la organización social de la diferencia cultural. Para explicar la etnicidad, lo que importa no es estudiar el contenido cultural de la identidad sino, más bien, los mecanismos de interacción que, usando la cultura de manera estratégica y selectiva, mantienen o cuestionan las “fronteras” colectivas.

Contrariamente a una convicción ampliamente expandida, las relaciones continuas en el largo plazo entre dos grupos étnicos no logran borrar progresivamente, de manera obligatoria, las diferencias culturales. Al contrario, muchas veces estas relaciones se organizan de manera de mantener la diferencia cultural. A veces, implican incluso una acentuación de esta diferencia, por medio de la defensa (simbólica) de las fronteras identitarias. Sin embargo, las “fronteras” no son inmutables. Para Barth, toda frontera es concebida como una demarcación social que puede ser constantemente renovada en los intercambios. Todo cambio en la situación social, económica o política puede producir desplazamientos de las fronteras. El estudio de estos desplazamientos es necesario si se quieren explicar las variaciones de la identidad. El análisis de la identidad no puede, por consiguiente, conformarse con un enfoque sincrónico y también debe hacerse en el plano diacrónico.

Por lo tanto, no existe identidad cultural en sí, definible de una vez y para siempre. El análisis científico debe renunciar a la pretensión de encontrar la verdadera definición de las identidades particulares que estudia. La cuestión no es saber, por ejemplo, quiénes son “verdaderamente” los corsos, sino que esto significa recurrir a la identificación “corso”. Si admitimos que la identidad es una construcción social, la única pregunta pertinente es la siguiente: “¿Cómo, por qué y por quién, en tal momento y en tal contexto, se produjo, mantuvo o se cuestionó tal identidad particular?”

VII. DESAFIOS Y USOS SOCIALES DE LA NOCIÓN DE CULTURA

Desde hace algunas décadas, la noción de cultura experimenta un renombre creciente. La palabra tendió a suplantar otros términos que se usaban más anteriormente, como “mentalidad”, “espíritu”, “tradicción”, e inclusive “ideología”. Este renombre se debe, en parte, a cierta divulgación de la antropología cultural, que no siempre se produjo sin contrasentidos o excesivas simplificaciones. De esta disciplina con frecuencia se toman las tesis más discutibles de las planteadas en sus discusiones, que la mayoría de los antropólogos habían abandonado.

“Cultura” fue introducida recientemente en campos semánticos en las que no era corriente antes. La palabra se utiliza corrientemente en el vocabulario político: así es como se habla de la “cultura del gobierno” a la que se la compara con la “cultura de la oposición”. Un dirigente del partido socialista se refería, en octubre de 1995, en el diario *Le Monde*, a la “cultura de la descentralización” (que se opone implícitamente a la “cultura de la centralización”). Otro ejemplo es el siguiente: en un noticiero radial de las 13 horas en *France Inter*, el 11 de septiembre de 1995, se citaba la siguiente declaración de un alto dirigente de las Naciones Unidas, a propósito del conflicto militar en Bosnia: “No está en la cultura de las Naciones Unidas poner bolsas de arena delante de los puestos de los cascos azules.” Desde hace algún tiempo asistimos a una proliferación del empleo de “cultura” en los círculos del poder.

El vocabulario religioso, por su parte, no escapa a lo que aparece como un fenómeno lingüístico característico del periodo actual. Ya luego del Concilio Vaticano II, en los años sesenta, los teólogos católicos habían creado la noción de “inculturación” (según el modelo de “aculturación”) que no designa, como podría creerse, el desarrollo de la incultura (entendida como ignorancia), sino la integración del mensaje evangélico en cada una de las culturas de los pueblos que forman la humanidad. Convertidos en partidarios del relativismo cultural, querían decir que con esta noción expresaban la obligación de la Iglesia de respetar las culturas autóctonas.

En abril de 1995, el papa Juan Pablo II publicó la encíclica *Evangelium vitae* sobre “el valor y la inviolabilidad de la vida humana”. Allí denuncia, en un vocabulario que pretende ser moderno, lo que llama la “cultura de la muerte”, a saber “la cultura que lleva al aborto”. Independientemente del hecho, por sí mismo sorprendente, de que el papa solo use el término “cultura de la muerte” para el aborto y no para otros casos (por ejemplo, la pena de muerte), hay que notar que se trata de un abuso de un uso lingüístico que produce un sin sentido. En efecto, toda cultura, en el sentido antropológico del término está globalmente orientada hacia la reproducción de la vida. Por esta razón cada cultura quiere tener una respuesta ante la cuestión de la muerte. Cada una define cierto modo de relación de los vivos con la muerte y con los muertos y se preocupa por conferirle un sentido a las diferentes formas que la muerte puede tomar, porque darle sentido a la muerte es darle sentido a la vida. La expresión creada por el papa es, por lo tanto, una contradicción entre los términos. Y si quisiéramos encontrarle un sentido, éste sería que casi todas las culturas humanas deberían ser calificadas como “culturas de la muerte”, pues son muy raras las sociedades humanas que no hayan admitido o practicado una forma u otra de aborto y/o de infanticidio.

Los pocos ejemplos que acabamos de señalar bastan para mostrar que el uso descontrolado de la noción de cultura implica un embrollo conceptual. No vamos a revisar aquí todos los usos actuales de la palabra. Por el contrario, examinamos algunos casos recientes y significativos de aplicación del concepto de cultura en un campo en especial permitirá que mostremos la distancia cada vez mayor que se produce entre el uso social, es decir ideológico, y el uso científico del concepto.

LA NOCIÓN DE “CULTURA POLITICA”

Como indicamos más arriba, la palabra “cultura” invadió recientemente la escena política. Se convirtió en un término corriente del vocabulario político contemporáneo pues los actores políticos lo utilizan con cualquier propósito a tal punto que hay veces en que puede parecer un tic del lenguaje. Sin dudas, piensan que cuando usan un término noble, le dan cierta legitimidad a sus declaraciones, porque “cultura” no tiene el descrédito de “ideología”.

Este uso abusivo del término no debe llevar a renunciar a su empleo en sociología política ni a ocultar el interés por la relación entre los fenómenos culturales y los fenómenos políticos. Cuestiones esenciales para las sociedades contemporáneas llevan a hacerse preguntas sobre estas relaciones, como por ejemplo, la cuestión de la universalidad de los “derechos del hombre” [Abou, 1992]. Para aprehender la dimensión cultural en política, los investigadores recurren a la noción de “cultura política”. Esta noción fue elaborada en el contexto de los procesos de independencia de los países coloniales. La formación de los nuevos Estados en el Tercer Mundo mostró que la importación de las instituciones democráticas no bastaba para asegurar el funcionamiento de la democracia. Por lo tanto, el sociólogo tenía que hacerse preguntas sobre los fundamentos culturales de la democracia. Todo sistema político aparece ligado a un sistema de valores y de representaciones, dicho de otro modo, a una cultura característica de una sociedad dada. En este primer nivel de reflexión, la noción de cultura política tiene mucho que ver con lo que antes se denominaba “carácter nacional”.

Lo que llevó al éxito de la noción fue su orientación comparatista. Tenía que permitir comprender lo que favorecía o impedía la plena eficacia de la instauración de las instituciones modernas. Dos investigadores norteamericanos, Gabriel Almond y Sidney Verba, sometieron a la comparación a cinco países (Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, Italia y México) a partir del análisis de diversas formas de comportamiento político. Establecieron una topología de las culturas y de las estructuras políticas que se adaptaban a ellas funcionalmente: a la cultura “de parroquia”, centrada en los intereses locales, le corresponde una estructura política tradicional y descentralizada; a la cultura de “sujeción” que conlleva la pasividad de los individuos, le corresponde una estructura autónoma; finalmente, a la cultura de “participación” le corresponde una estructura democrática. Toda cultura política concreta es mixta, los tres modelos de cultura pueden coexistir. Pero la mayor o menor adecuación al modelo dominante y a la estructura explica el funcionamiento más o menos satisfactorio del sistema político y, en especial, de las instituciones democráticas [Almond y Verba, 1963].

El análisis poco a poco se fue haciendo más refinado. Y más que buscarla caracterización, obligatoriamente esquemática, de las culturas políticas nacionales, los sociólogos se interesaron cada vez más por las diversas subculturas dentro de una misma sociedad ya que las naciones contemporáneas tienen todas una pluralidad de valores que orientan las actitudes y los comportamientos políticos. En el caso de Francia, el esfuerzo también está puesto en dar cuenta de los modelos culturales que basan las oposiciones derecha-izquierda y, con mayor precisión, las distinciones entre las diferentes izquierdas y derechas.

El desarrollo de la antropología política condujo, por otra parte, a reconsiderar la idea de lo político, que no tiene el mismo sentido en las diferentes sociedades. Las concepciones del poder, del derecho, del orden, pueden ser profundamente divergentes porque están determinadas por sus relaciones con los otros elementos de los sistemas culturales considerados. La política, como categoría autónoma de pensamiento y de acción, no existe universalmente, lo que complica el análisis comparativo. No hay necesariamente en toda sociedad una cultura política reconocida y transmitida como tal. Intentar comprender las significaciones de las acciones políticas en una sociedad dada es, inevitablemente, referirse al conjunto del sistema de significaciones, es decir, la cultura de la sociedad estudiada.

Junta con estos interrogantes, los investigadores se esforzaron por elucidar los mecanismos de transmisión de las opiniones y de las actitudes políticas de generación en generación. El tema de la socialización política fue objeto de muchas investigaciones sobre la infancia y la edad adulta. Estos trabajos mostraron la fuerte similitud de comportamiento político entre padres e hijos. Sin embargo, la socialización política no puede confundirse con los efectos de una pura y simple enseñanza familiar. Annick Percheron mostró la complejidad de la socialización política de los niños, que no consiste en una serie de aprendizajes formales sino que se origina en “transacciones” permanentes e informales entre los niños y los agentes socializadores, entre los que se ubican en primer plano la familia y los maestros. La socialización política toma el aspecto de un compromiso entre las aspiraciones del individuo y los valores de los diferentes grupos con los cuales entra en relación. Nunca está totalmente adquirida, sino que se produce de manera progresiva y, con frecuencia, intencional. Como todo proceso de socialización, participa directamente de la construcción de la identidad del individuo [Percheron, 1974].

LA NOCIÓN DE “CULTURA DE EMPRESA”

“Cultura de empresa” y management

La noción de “cultura de empresa” no es una creación de las ciencias sociales. Se originó en el mundo de la empresa y tuvo un gran éxito.

En Estados Unidos la expresión apareció por primera vez en los años setenta. En ese entonces las empresas norteamericanas tenían que competir con las japonesas de manera cada vez más agresiva y querían encontrar un medio para movilizar a su personal. El tema de la cultura de empresa tenía que permitir, se pensaba, acentuar la importancia del factor humano en la producción [Sainsaulieu, 1987, p. 206].

En Francia, la noción apareció a comienzos de los años ochenta, en el discurso de los responsables del *management*. Es significativo que el tema de la cultura de empresa se haya desarrollado durante una crisis económica. Es probable que el éxito del tema se haya debido a que surgió como respuesta a una crítica a las empresas en pleno periodo de crisis del empleo y de la reestructuración industrial. Frente a la duda o a la sospecha, el uso de la noción de cultura representaba entonces, para los dirigentes de las empresas, un medio estratégico para intentar obtener de los trabajadores su identificación y su adhesión a los objetivos que habían definido.

La idea de cultura de empresa parece haber tornado crédito, por otra parte, como consecuencia de las fusiones y de la concentración de empresas, numerosas en la fase precedente al crecimiento económico. El cheque de las “mentalidades” y las dificultades relacionales que se produjeron como resultado llevaron a reflexionar en nuevos términos sobre el funcionamiento de la empresa. La imagen que los asalariados podían tener de su empresa como institución fuerte, destinada a perdurar indefinidamente, se degradó poco a poco y se derribó con la irrupción de la crisis económica y de las reestructuraciones de las industrias.

Por lo tanto, los equipos de dirección, en los años noventa, tuvieron que rehabilitar la empresa a través de un discurso humanista, para obtener de los asalariados comportamientos leales y eficaces. En el discurso de los dirigentes empresarios se juega con la polisemia del término “cultura”, aunque lo que predomina es su sentido antropológico. Pero este uso es el más discutible, el que remite a una concepción de la cultura originada en un universo cerrado, más o menos inmutable, que caracteriza a una colectividad pretendidamente homogénea y con contornos bien delimitados. En esta concepción reductora de la cultura, se supone que ésta determina las actitudes y los comportamientos de los individuos. La cultura de empresa, desde esta perspectiva, está obligada a imponer su sistema de representación y de valores a los miembros de la organización.

Se observa el beneficio simbólico que las direcciones de las empresas sacan de esta noción. Para ellas, la cultura de la empresa no depende directamente de los asalariados, es preexistente y, en alguna medida, se les impone. No adherir a la cultura de la empresa es, en cierta manera, quedar excluido de la organización.

Con la cubierta de la cultura, y dándose una garantía “científica”, la de las ciencias sociales, no estamos lejos de una vuelta a la idea caduca del “espíritu de la casa”. La exaltación del “espíritu de la casa” caracterizó, durante mucho tiempo, a los patrones franceses, profundamente marcados por el paternalismo y por una concepción familiar de la autoridad. La ideología subyacente es la de la armonía familiar, del consenso, de la desaparición de las contradicciones. La “casa” borra las diferencias (de clases) entre individuos y entre grupos.

En consecuencia, la concepción de cultura de los directores de empresas no retuvo del concepto antropológico más que lo que podía servir a sus objetivos, es decir, una interpretación culturalista muy empobrecida —según la cual la cultura domina (en todo el sentido del término) al individuo— elaborada para dar cuenta de realidades muy diferentes y, de todos modos, abandonada hace mucho tiempo por los investigadores. No es posible, de ninguna manera, asimilar empresas y tribus (aunque esta palabra está de moda en el vocabulario de los empresarios) o a familias.

En definitiva, desde este punto de vista, la cultura de empresa no es una noción analítica, sino una manipulación ideológica del concepto etnológico de cultura, destinada a legitimar la organización del trabajo

dentro de cada empresa. La empresa pretende definir su cultura como define sus empleos: dicho de otro modo, aceptar el empleo es aceptar la cultura de la empresa (entendida en este sentido).

Hoy, la expresión “cultura de empresa” forma parte del vocabulario de las escuelas superiores de gestión y de administración de empresas. A falta de formación en ciencias sociales, los profesionales que salen de estas escuelas no retienen del concepto de cultura más que lo que les parece que se puede aplicar directamente a la gerencia de las empresas e ignoran el desarrollo de las investigaciones que muestran la complejidad de todo el sistema cultural.

El enfoque sociológico de la cultura de empresa

Sin recurrir a la noción de “cultura de empresa”, los sociólogos ya habían abordado directa o indirectamente la cuestión de la cultura en la empresa. Sus trabajos muestran un universo cultural heterogéneo, en relación con la heterogeneidad social de las diferentes categorías de trabajadores. Estos últimos no llegan sin cultura a la empresa; traen en ciertos casos culturas del oficio, a veces una cultura de clase (la “cultura obrera”). Algunos estudios mostraron la importancia de estas culturas en la organización de los comportamientos de los asalariados en la empresa. Estas culturas no son, en lo fundamental, dependientes de tal o cual empresa.

Para los sociólogos, el sentido de la noción de cultura de empresa es el de designar el resultado de las confrontaciones culturales entre los diferentes grupos sociales que componen la empresa. La cultura de empresa no existe fuera de los individuos que pertenecen a la empresa; no puede ser preexistente a ellos; se construye en las interacciones.

Incluso hoy, cuando las culturas del oficio tienden a debilitarse, incluso a desaparecer, los asalariados no son en ningún caso totalmente dependientes, desde el punto de vista cultural, de la organización. Su creatividad cultural se manifiesta de muchas maneras. Por supuesto que no es infinita y en parte depende de su posición en el sistema social de la empresa.

Renaud Sainsaulieu [1977] mostró que, según las categorías profesionales, se podían definir diferentes esquemas de comportamiento en la empresa, a los que, finalmente, redujo a cuatro modelos culturales principales. Una primera cultura, que caracteriza especialmente a los obreros especializados y a los trabajadores no calificados, está marcada por el carácter de fusión de las relaciones, puesto que lo colectivo se valora como un refugio y una protección que se enfrenta a las divisiones. Una segunda cultura remite, por el contrario, a la aceptación de las diferencias y de la negociación. Afecta, sobre todo, a los obreros profesionales, pero también se encuentra en algunos técnicos que ejercen un verdadero oficio y también en los cuadros gerenciales que ejercen funciones de dirección de personal. La tercera cultura corresponde a las situaciones de movilidad profesional prolongada que tienen, con frecuencia, los gerentes auto-didactas o los técnicos. El modo de funcionamiento relacional en este caso es el de las afinidades selectivas y el de la desconfianza por los grupos constituidos en la empresa. Finalmente, la cuarta cultura presente en los medios laborales se caracteriza por el retraining y la dependencia. Se encuentra principalmente en los obreros descalificados sin memoria obrera: trabajadores inmigrantes, obreros-campesinos, mujeres, jóvenes. Para éstos, la empresa es vivida como el medio para un proyecto externo.

Por supuesto que se trata de un modelo ideal, en el sentido weberiano del término, que nunca se corresponde perfectamente con tal o cual categoría de trabajadores que, además, puede cambiar. El interés del análisis de Sainsaulieu consiste en haber demostrado que en la misma empresa diferentes culturas coexisten y se entrecruzan.

El otro mérito de los trabajos de Sainsaulieu es haber puesto en evidencia que la falta de calificación no significa ausencia de cultura propia e incapacidad para tomar iniciativas de orden cultural en la empresa. Otros investigadores también demostraron que el obrero no es totalmente dependiente de la organización, ni siquiera en las situaciones más alienantes. Los sociólogos del trabajo en un primer momento, en los años cincuenta y sesenta, habían acentuado el carácter alienante del trabajo taylorizado. Pero la alienación no es nunca total, y la alienación social no se confunde necesariamente con la alienación cultural.

Philippe Bernoux [1981] desarrolló un análisis de los comportamientos de apropiación del universo del trabajo por los trabajadores con menores calificaciones y poder. Se trata de prácticas en general ilegítimas, a veces difícilmente localizables, pero que significan una resistencia cultural frente a la carencia absoluta. La “apropiación” se manifiesta a través de diversas estrategias cuyo objetivo es salvaguardar un mínimo de autonomía. No es un acto ni puramente individual ni una reacción (abstracta) de clase, sino una conducta que remite a un grupo de pertenencia, es decir un grupo de trabajo concreto que comparte una cultura común, hecha de un lenguaje común, de un modo de comportamiento común, de signos de reconocimiento, de una identidad común, etcétera.

Las prácticas de apropiación son muchas y diferentes. Conciernen al trabajo y a su organización, al espacio y al tiempo del trabajo que, en la medida de las posibilidades se reconstruye de una manera propia, e inclusive al producto del trabajo. Se trata de oponer a la lógica tayloriana otra lógica cultural del trabajo, basada en la independencia y en el placer.

Un ejemplo especialmente significativo de esta voluntad de apropiación lo proporciona la práctica que consiste en lucrar con los medios de la empresa.¹ Esta práctica según Michel de Certeau, no significa cuestionar el trabajo en si sine una cierta organización del trabajo. No significa tanto sustraer bienes (en general solo se usan los restos), sine quitarle tiempo a la empresa para no dejarse encerrar en el tiempo “organizado”, cronometrado. Es darle significado por medio de la “obra” propia a un saber hacer propio. Es afirmar la aptitud para crear, para inventar. Es oponer una lógica del desinterés, de la gratuidad, incluso del regale (raramente uno se guarda lo que hace para sí, a una lógica mercantilista del beneficio. Pero solo es posible gracias a la complicidad de los otros miembros del grupo. Solo cuando una cultura común vincula a los miembros de un grupo de trabajo entre sí, la práctica se vuelve realizable. Por esto mismo, es una expresión de la cultura del grupo [de Certeau 1980, pp. 70-74].

Sin duda, sería más justo hablar de “micro-cultura” de grupo. Si la cultura de una empresa es algo difícil de definir, es más plausible que el investigador identifique micro-culturas dentro de la empresa. Las micro-culturas “inventadas” por el personal muestran que la cultura de empresa no es algo dado previo que los trabajadores deben adoptar. Aunque la empresa pueda ser productora de sistemas culturales, eso no significa que la cultura sea una simple y pura emanación de la gestión. ¿Quién “fabrica” la cultura de empresa? Todos los actores sociales que pertenecen a la empresa. ¿Cómo se fabrica la cultura de empresa? Ciertamente, no por una decisión autoritaria, sino por todo un juego complejo de interacciones entre los grupos que componen la empresa.

Para llegar a definir la cultura de una empresa hay que partir de las micro-culturas de los grupos que forman parte de ellas. Estas, del mismo modo que la organización, aseguran el funcionamiento cotidiano de los talleres, de las oficinas, delimitan territorios, definen ritmos de trabajo, organizan las relaciones entre los trabajadores, imaginan soluciones para los problemas técnicos de la producción. Evidentemente, estas micro-culturas se crean teniendo en cuenta el marco de la empresa, especialmente las restricciones de la organización formal del trabajo y de la tecnología empleada. Pero no están determinadas por estos dos elementos; también dependen de los individuos que constituyen el grupo de trabajo. Dos organizaciones formales con la misma tecnología no obligatoriamente llegan a las mismas micro-culturas: las características del grupo de trabajo juegan un papel fundamental en la producción cultural. Estas micro-culturas informales, producidas por los asalariados son, al mismo tiempo, creadoras y reguladoras de las micro-comunidades de trabajo [Liu, 1981].

En definitiva, la “cultura de empresa” se sitúa en la intersección de las diferentes micro-culturas presentes dentro de la empresa. Estas no son obligatoriamente armónicas. El contacto que se establece entre ellas no se produce obligatoriamente sin choques. Relaciones de fuerza culturales aparecen y traducen, aquí como en otras partes, los desafíos sociales. Dicho de otro modo, si la noción de “cultura de empresa” puede tener pertinencia sociológica, no es para designar un sistema cultural en el que estarían eliminados toda contradicción y todo conflicto.

Por otra parte, no es posible estudiar la cultura de empresa independientemente del medio circundante. La empresa no constituye un universo cerrado que podría secretar una cultura perfectamente autónoma. Muy por el contrario, la empresa moderna es muy dependiente de su entorno, tanto en el plano económico como en el social y cultural. Hoy, un análisis sociológico de la empresa no puede abstraerse del contexto. Dicho de otro modo, la cultura de empresa no podría reducirse a una simple cultura de la organización.

Toda una serie de investigaciones mostraron el impacto de las culturas nacionales en las culturas de empresa [Iribarne, 1989]. A partir de investigaciones comparativas, se puede demostrar que empresas idénticas establecidas en países diferentes funcionan según sistemas culturales diferentes. Michel Crazier [1963] fue

¹ En francés hay una expresión para esta práctica “*faire la perruque*” que integra varias prácticas. Un ejemplo es el del mecánico que arregla el coche de su vecino en el taller de su patrón y cobra por este arreglo. (N. de la T.)

uno de los primeros en demostrar la existencia de un modelo cultural francés de organización de empresas, marcado por el formalismo burocrático y la extrema centralización de las estructuras y que se corresponde con una tendencia profunda de la sociedad francesa.

Por otra parte, en los años setenta se habló mucho del “modelo japonés” de empresa. Los especialistas del *management*, fascinados por el éxito industrial y comercial de Japón, creyeron descubrir un modelo universal de una organización especialmente activa. Pero enseguida tuvieron que abandonar. El modelo japonés no era fácilmente transferible a otros países, como se dieron cuenta con la instalación de las empresas japonesas en Estados Unidos y en Europa. El modelo era muy japonés, en el sentido estricto del término, es decir, directamente inspirado en aspectos fundamentales de la cultura japonesa y de acuerdo con las estructuras sociales de Japón.

Decir esto significa volver a una explicación “culturalista” simplista. Las culturas nacionales no son inmutables, por una parte y, por otra, no determinan de manera absoluta las culturas de empresa. La relación entre ambas es también función de las circunstancias históricas de la situación social y política. Estudios recientes mostraron, precisamente, que en el periodo de crisis económica y, por lo tanto, social, de los años ochenta, el modelo japonés, que parecía no tener fallas, no funcionó tan bien como antes.

Las investigaciones sociológicas y etnológicas mostraron la complejidad de lo que se denomina la “cultura de empresa”. Esta no es la pura y simple emanación del sistema de la organización. Es a la vez el reflejo de la cultura del entorno y una producción nueva que se elabora dentro de la empresa a través de la multitud de interacciones que existen en todos los niveles entre los que pertenecen a la misma organización. El interés en hablar de “cultura de empresa” en el sentido etnológico del término “cultura” reside en la posibilidad de designar la resultante compleja en un momento dado de un proceso de construcción cultural nunca terminado, que para en juego grupos de actores y factores muy diversos, sin que ningún grupo pueda ser designado como el único que lleva adelante el juego.

LAS GRANDES ESCUELAS Y LA CULTURA

Muy vinculadas con el mundo de las empresas, cuando las grandes escuelas francesas se presentan a sí mismas siguen el movimiento de renovación del vocabulario introducido por las primeras. Así, pasaron del discurso del “espíritu” a un discurso de la “cultura”. Antes, cada gran escuela afirmaba su diferencia no solo presentando la especificidad de la formación profesional que le daba a los alumnos, sino también, y quizás sobre todo, acentuando el “espíritu” propio que compartirían todos sus alumnos el “espíritu X” (politécnico, por ejemplo), pretendían los interesados, no podía confundirse con el “espíritu de la escuela de Minas”; “el espíritu de la escuela de Artes y Oficios” no tenía nada en común con el “espíritu central”, etcétera.

Sin embargo, cuando se trataba de precisar las características de este espíritu, las definiciones eran extremadamente flexibles y poco diferentes unas de otras. Poco importaba, en realidad, que no se pudiera demostrar la existencia y la especificidad de las propiedades de este espíritu. Lo que contaba para cada escuela era la creencia en ese espíritu común que hacía posible el recurso mágico, a veces *ritual*, a un espíritu imaginario que permitía fundar el espíritu de cuerpo de los ex alumnos.

Si se considera el carácter inasible y extremadamente abstracto del espíritu-escuela, la noción de cultura, entendida en el sentido del uso que hacen de ella las empresas, pareció más adaptada a la promoción interna y externa de una imagen positiva de la institución. Entonces, cada gran escuela reivindica el reconocimiento de su propia cultura. La polisemia de la palabra “cultura” permite jugar, al mismo tiempo, con el sentido noble del término y con su sentido etimológico particular. En el discurso de las promociones de las escuelas, cada una presenta su cultura como profundamente original. Las grandes escuelas abusan de la divulgación superficial del concepto científico y reproducen los errores de algunos análisis. La cultura de la escuela se supone homogénea y se la presenta como una especie de esencia (coherente con la idea precedente de espíritu de escuela) de la que participarían todos los alumnos. Cada cultura es pretendidamente única, lo que tendría que llevarnos a considerar que es irremplazable, inclusive indispensable. Siguiendo la línea recta de esta lógica, que retoma el razonamiento del relativismo cultural radical, cada uno concluye que su cultura de escuela es incomparable con cualquier otra, inclusive que es incomprensible para los que no pertenecen a la escuela, lo que permite recusar a *priori* cualquier análisis sobre esta cultura que provenga del exterior.

Presentar de esta manera a los bandos escuelas y sus culturas como unidades singulares, independientes unas de otras, no significa postular que las escuelas existen aisladamente, de manera perfectamente autónoma. Todas

ponen mucho empeño en afirmar su diferencia pero esto sucede porque compiten entre sí; porque, como señaló Bourdieu [1989], pertenecen a un mismo sistema de grandes escuelas, dentro del cual están unidas por relaciones objetivas. Dicho de otro modo, lo que explica el discurso de tal escuela particular sobre su propia cultura, no es tanto las características intrínsecas de esta escuela como institución singular sino la posición que ocupa en relación con las otras en el sistema general. La cultura que una determinada escuela considera propia es, al mismo tiempo, una forma de nacionalización de la posición que ocupa y un medio para distinguirse de las otras escuelas. Un cambio de posición de una escuela implica, en consecuencia, un cambio en la definición que esta escuela da de su cultura, como se demostró en el caso de la Escuela de Artes y Oficios [Cuhe, 1988].

En un nivel de análisis micro-sociológico, considerando que las grandes escuelas funcionan como “instituciones totales” —es decir, “lugares de residencia y de trabajo”, “aislados del mundo exterior”, en los que la organización de la vida colectiva está “minuciosamente regulada” [Goffman, 1961], el investigador podrá describir, como se hace en la etnografía, las micro-culturas que vinculan entre sí a los alumnos de cada escuela. Los ex alumnos se las transmiten sintomáticamente a los nuevos, desde que llegan a la escuela, especialmente por medio de los ritos de recepción a los novatos, la parte más visible del aprendizaje cultural. Algunos están extremadamente codificados, como en el caso, significativo, de las “tradiciones” de las Escuelas de Artes y Oficios, transcritas en el *Carnet de las tradiciones* que tiene 150 páginas y que todo nuevo alumno debe copiar y aprender prácticamente de memoria [Cuhe, 1985]. La enseñanza permanente en el espacio separado de toda gran escuela de las maneras de hacer y de hablar según la tradición de cada una produce una cultura de grupo de pares que es el fundamento de su complicidad, como aparece en el análisis de Bourdieu: “Mas que referencias a la cultura enseñada —que la cultura del grupo de pares impone rechazar como ingenuamente ostentosa o pobre—, en estos casos, como en otros, lo que constituye el fundamento de la complicidad inmediata entre condiscípulos, a menudo inconsciente en cuanto a sus determinaciones, y como una extensión, a todos los efectos atribuidos a la “francmasonería” o a la “mafia” de las grandes escuelas, son los imponderables de las maneras y de las actitudes, las expresiones típicas del argot de la escuela, las formas de hacer bromas, las maneras corporales, los modos de relacionarse con los semejantes.” [1981 b, p. 143]

LA “CULTURA” DE LOS INMIGRANTES

En los años sesenta aparece en Francia la expresión “cultura de los inmigrantes” que encuentra un rápido eco. Habría que preguntarse por qué esta noción no fue utilizada anteriormente y por qué, en ese momento, encuentra cierto éxito. El contexto de la época permitirá responder en gran parte a este interrogante (sobre este punto y los siguientes véase Sayad [1978]).

Mientras se consideraba que la inmigración era temporal, porque estaba ligada a un déficit de mano de obra, los inmigrantes eran definidos esencialmente como trabajadores, “trabajadores extranjeros”. Las cuestiones que se planteaban sobre este tema se referían principalmente al trabajo, a su adaptación al trabajo “racionalizado”, a sus condiciones laborales, etc. Con el decreto oficial de la inmigración en 1974, se descubrió su aspecto duradero, puesto que los inmigrantes no volvieron a sus países a pesar de la crisis del empleo que los alcanzó especialmente. Así se tomó conciencia de que la inmigración laboral se había transformado en inmigración de población, dado que los “reagrupamientos familiares” autorizados por la ley hicieron más patente este cambio. A partir de ese momento, ya no es posible hablar de los inmigrantes como una simple “fuerza de trabajo” de apoyo. Desde el instante en que se quedan en el país que los acoge con sus familias, se impone considerar todas las dimensiones de sus existencias. Y como en sus prácticas cotidianas (de vida familiar, de consumo, de esparcimiento, de prácticas religiosas) las poblaciones inmigrantes manifiestan algunas particularidades, los poderes públicos, preocupados por la inserción de estas poblaciones en la vida local y nacional, se interesaron por estas particularidades. Durante la presidencia de Giscard d’Estaing se creó una Oficina Nacional para la Promoción Cultural de los Inmigrantes. Según un documento de la Secretaría de Estado encargada de los trabajadores inmigrantes, titulada *La nouvelle pratique de l’immigration*, “esta promoción debe permitir que los inmigrantes tomen conciencia de su propia cultura y que, simultáneamente, descubran la cultura francesa; su objetivo es, también, que la población francesa conozca la cultura de los países de origen de estos inmigrantes”.

De la administración de la mano de obra extranjera se pasa a la administración de la diferencia cultural. La paz social supone la paz cultural. La política de promoción de las culturas de los inmigrantes es eminentemente coyuntural y está directamente relacionada con cierto estado de la inmigración en Francia, el de los años setenta.

Administrar la diferencia es, en cierto modo, rechazar la plena y completa asimilación de los inmigrantes a la nación francesa. Se llegó inclusive a pretender que los inmigrantes no europeos eran “inasimilables” pues eran demasiado diferentes, desde el punto de vista cultural, de los franceses. Y mientras “promovían” la cultura de los inmigrantes, los sucesivos gobiernos de este periodo hicieron importantes esfuerzos, con todo tipo de medidas de apoyo, para provocar el regreso de los inmigrantes a sus países. No hay que ver ninguna contradicción en esto: encerrar a los inmigrantes en sus diferencias, reactivar sus “conciencias” culturales as lo mismo que incitarlos al regreso, lo que se espera, en contra de las evidencias, que lleven a cabo tarde a temprano.

Pero si la noción de “cultura de los inmigrantes” tuvo cierto eco en los años setenta, no fue solo como un efecto de la política gubernamental. El contexto ideológico francés del momento también ayudó en gran medida. Fue el efecto de los años marcados por el resurgimiento de los movimientos regionalistas (bretón, occitano, corso) que reivindicaban el reconocimiento de una identidad cultural propia y que denunciaban el centralismo cultural del Estado francés. La diferencia cultural es exaltada y una buena cantidad de militantes a de intelectuales se convierten en los yates del pluralismo cultural y en los defensores de todas las minorías culturales presentes en Francia. El derecho a la diferencia (cultural) se afirma como uno de los derechos fundamentales del hombre. El discurso pluralista se une, inesperadamente, al discurso centralista, para promover la cultura de los inmigrantes, aun cuando el estatus que se le otorga a la diferencia es diametralmente opuesto en uno y en otro caso.

Aunque la noción tuvo cierto éxito, fue porque se prestaba a usos ideológicos que concordaban con una determinada coyuntura política. Se prestaba tanto más a estos usos cuanto que la noción transmitía una representación específica de ésta o de esas culturas. En primer lugar, el uso de la expresión “cultura de los inmigrantes” remite casi siempre a la “cultura de origen” de los inmigrantes, es decir, a la cultura de los países de origen. Esta es una manera sutil de negar la particularidad cultural de los inmigrantes en relación con los compatriotas que se quedaron en sus países. Es otra manera de encerrarlos en una identidad inmutable.

La cultura que aparece en este uso de la noción se concibe como una cultura reificada, algo dado y pre-existente a toda forma de relación social. El individuo no tiene posibilidades de escapar de esta cultura (de origen) así como no puede escapar de sus características genéticas. En esta acepción, la noción de cultura funciona con frecuencia como un eufemismo de “raza” (“Es su cultura” supone “no puede hacer nada”, “nadie puede hacer nada”). El individuo estaría totalmente determinado por su cultura (de origen). Esto permite afirmar que los inmigrantes, “demasiado” diferentes desde el punto de vista cultural, son inasimilables.

Identificar las culturas de los inmigrantes con sus “culturas de origen” es un error basado en una serie de confusiones. En primer término, se confunde “cultura de origen” con cultura nacional. Se razona como si la cultura del país de origen fuese una, en tanto que las naciones, en la actualidad, no son culturalmente homogéneas. Nadie se hace preguntas sobre la especificidad cultural de cada grupo de inmigrantes de un mismo país, ni sobre la relación de cada uno con la cultura nacional del país, antes de instalarse en el país receptor.

En segundo término, la cultura nacional “de origen” se define, implícitamente, como una cultura inmutable o, al menos, débilmente evolutiva. Ahora bien, los países de donde provienen los inmigrantes son con mucha frecuencia países que experimentan profundos cambios, para no decir conmociones, económicos, sociales y, por lo tanto, también culturales. El inmigrante, por lo tanto, no puede ser el representante de la cultura del país, ni siquiera de la comunidad particular original, pues él mismo se encuentra fuera de la evolución (especialmente cultural) del país y de la comunidad. Cualesquiera sean los esfuerzos que se hagan para seguir siendo fieles a la cultura de origen, los inmigrantes siempre experimentarán una diferencia con lo que era su cultura de partida. Este es, por otra parte, uno de los mayores problemas que se originan cuando los inmigrantes vuelven a sus países: los encuentran tan cambiados que no los reconocen, en general más en lo concerniente a lo cultural que a lo material.

La cultura “de los inmigrantes” es, por lo tanto, en realidad, una cultura definida por las otras, en función de los intereses de las otras, a partir de criterios etnocentristas. La “cultura de los inmigrantes” es todo lo que los hace aparecer como diferentes, y solo eso. Es una cultura constituida por antítesis con el sistema cultural

francés. En la representación social dominante en Francia, ser inmigrante, es ser diferente, ser extranjero (extraño). Cuanto más un individuo es percibido como diferente, más es considerado un “inmigrante”.

Por lo tanto, de los sistemas culturales de los inmigrantes solo se retiene lo que no incomoda, la representación dominante de estas culturas, es decir, los aspectos más visibles y más sorprendentes. Se resaltan las “tradiciones”, las “costumbres”, los “rasgos culturales” más “exóticos” (como, por ejemplo, en el caso de los maghrebinos, la prohibición de comer carne porcina, el sacrificio del cordero, la circuncisión, etc.). La “cultura de los inmigrantes” se define a partir de una serie de signos externos (prácticas alimenticias, vestimenta, prácticas religiosas y sociales, etc.) cuyo significado profundo y coherencia no son aprehendidos, pero que permiten ubicar al inmigrante como tal, recordar sus orígenes y, según la expresión de Sayad, “recordar los orígenes” es una manera de “ponerlos en su lugar”.

La definición que en general se da de la “cultura de los inmigrantes” es, pues, parcial y arbitraria. La denominada política de “promoción de la cultura de los inmigrantes” no fue en realidad más que una promoción de los aspectos más folklóricos de estas culturas. La “cultura de los inmigrantes” fue acantonada en lo “cultural” en el sentido más estrecho del término, que proviene, esencialmente, del dominio del esparcimiento. Se promovió la creación de “asociaciones culturales” a las que se ayudó financieramente en el marco de esta política: es el lugar en el que se practica la lengua materna, las artes tradicionales (música, cantos, danzas...), la cocina tradicional, etc. En las otras esferas de la vida social, la “cultura de los inmigrantes”, lejos de verse valorizada, se presenta a menudo como un problema, fuente de dificultades y de disgregación para la población francesa. Fuera de los lugares y de los momentos de expresión cultural concedidos, los inmigrantes son invitados a “descubrir la cultura francesa” y a renunciar a los aspectos más “chocantes” de sus propias culturas.

Si se hace abstracción del discurso ideológico sobre la “cultura de los inmigrantes” y si nos ubicamos en otro plano, el del análisis antropológico, comprobamos que las culturas de los inmigrantes están desvalorizadas, son culturas dominadas, en el marco de la sociedad que los acoge. Pero hay más aún. Para una buena cantidad de inmigrantes en sentido estricto, es decir, los de la primera generación, la cultura de origen, que se esfuerzan por conservar contra viento y marea, en los países receptores no es más que una “cultura de migajas”, una cultura fragmentaria, reducida a algunos pocos elementos. Ya no es más que una cultura desintegrada, desestructurada, que no forma un sistema coherente. Dicho de otro modo, una cultura que no es más plenamente una cultura.

Además, estos fragmentos disociados de su media de producción, importados a la sociedad de inmigración, están descontextualizados y por eso pierden su carácter funcional. Se vuelven anacrónicos y son la expresión de un “tradicionalismo de la falta de esperanza”. Esta cultura “expatriada”, empobrecida, no puede ser otra cosa que una cultura fija, que no puede evolucionar demasiado y que es muy difícil de transmitir a la generación siguiente. Los inmigrantes se aferran a estos fragmentos de cultura porque les permite afirmar una identidad específica y dar pruebas de su fidelidad a la comunidad de origen. Esto también permite mantener un mínimo de cohesión en el grupo de los inmigrantes que reconoce, de esta manera, un origen común.

Por estas mismas razones, como también señala Sayad, los inmigrantes juegan el juego de la política de estado de revalorización de sus culturas. Participar de las manifestaciones culturales subvencionadas por esta política no es un “lujo superfluo” sino un intento por salvaguardar lo que todavía puede ser la cultura de origen y reforzar la solidaridad en el grupo de compatriotas por medio del sentimiento compartido de la existencia colectiva.

Pero los inmigrantes resisten culturalmente como pueden. Sin embargo, quiéranlo o no, su sistema cultural evoluciona. Incluso cuando piensan que son totalmente fieles a sus tradiciones, se producen cambios en sus referencias culturales. Les resulta imposible ser totalmente impermeables a la influencia cultural de la sociedad que los rodea. Cuanto más se prolonga la estadía, más decisiva es esta influencia. Las culturas de los inmigrantes no pueden confundirse de manera reduccionista, por lo tanto, con sus culturas de origen. Son culturas vivas y dinámicas que animan los grupos de inmigrantes, grupos que son pluri-generacionales. La gente a la que se denomina “inmigrantes de segunda generación” (expresión inadecuada, ya que no son “inmigrantes”), contribuyen en gran medida a la transformación cultural de su grupo, dada que experimentan una doble socialización, dentro de la familia, por una parte ven la escuela francesa, en contacto con jóvenes franceses, por otra.

Las culturas de las diferentes colectividades de inmigrantes no son algo dada como no sucede con ninguna otra cultura. Son la resultante de muchas interacciones, dentro de cada colectividad y entre cada colectividad y las otras de su entorno social. Consideradas globalmente, como sistemas, las culturas de los inmigrantes no dejan de evolucionar, aunque algunos elementos particulares pueden conservarse prácticamente sin cambios.

Son culturas sincréticas, mestizas, de las que algunos autores dijeron que se constituían siguiendo el modelo del “*bricolaje*”, como sucede en el caso de las culturas originadas en contactos culturales profundamente asimétricos. Su creatividad se manifiesta en su capacidad para integrar en un mismo sistema elementos tomados en préstamo a culturas que, supuestamente, están muy alejadas y en hacer coexistir de manera coherente esquemas culturales aparentemente poco compatibles. Por su aspecto como producto de “*bricolaje*”, construidas a partir de elementos dispares y de diversos orígenes, estas culturas son auténticas creaciones, en la medida en que lo que se toma en préstamo no carece de reinterpretación, es decir, de reinención, para poder insertarse en un nuevo conjunto.

El “*bricolaje*” cultural no está en contradicción con la voluntad de fidelidad a la cultura de origen. En muchos casos, según Dominique Schnapper [1986], el *bricolaje* a partir de elementos prestados se realiza alrededor de lo que ella denomina el “núcleo duro” de la cultura de origen, es decir, los valores, las normas y las prácticas que a los interesados les parecen esenciales para la preservación de la identidad colectiva y del honor, tal como se lo representan. Todo lo que constituye el “núcleo duro” se transmite desde la primera infancia, como por ejemplo, la concepción de los roles sexuales a las prescripciones alimenticias. Sin embargo, Dominique Schnapper advierte:

La distinción entre el núcleo y la periferia del sistema cultural no es un dato final, depende de las culturas de origen y de las circunstancias históricas que llevan al grupo a tomar conciencia de sí mismo y, por consiguiente, de sus límites [1986, P. 155].

Solamente los estudios etnográficos minuciosos pueden, en definitiva, revelar en qué consisten, concretamente, las culturas de los inmigrantes. En realidad, hay diferentes culturas de los inmigrantes, porque hay diferentes tipos de inmigrantes. Para construir una tipología pertinente hay que considerar una serie de variables: estatus social y estructuras familiares de origen de los inmigrantes, carácter del proyecto migratorio, modelo de integración del Estado receptor (“individualista” o “comunitarista”, por ejemplo), concentración o dispersión de los inmigrantes (en el territorio nacional, en las ciudades, en los barrios), antigüedad o novedad de la corriente migratoria, presencia o ausencia de las familias de inmigrantes, etcétera. Por lo tanto, no es posible hacer un cuadro único de las culturas de los inmigrantes, ya que solo existen en plural, en la diversidad de las situaciones y de los modos de relaciones interétnicas. Estas culturas son sistemas complejos y en evolución, en la medida en que son permanentemente reinterpretados por individuos cuyos intereses categoriales pueden ser divergentes, según el sexo, la generación, el lugar en la estructura social, etcétera.

La representación simplista de la pretendida cultura de los inmigrantes (en singular) produjo muchos escritos y discursos con orientaciones muy discutibles y poco científicas. Esperemos que considerar la complejidad de las diferencias culturales de los inmigrantes no lleve a los investigadores a renunciar a analizar la dimensión cultural del fenómeno migratorio. El examen de las condiciones sociales de los inmigrantes no basta para una buena comprensión de sus prácticas. El análisis cultural es necesario para aprehender la coherencia simbólica del conjunto de estas prácticas, el sentido que los inmigrantes se esfuerzan por darle a su existencia. Por medio de su creatividad cultural afirman su humanidad.

CONCLUSION

A LA MANERA DE UNA PARADOJA: SOBRE EL BUEN USO DEL RELATIVISMO CULTURAL Y DEL ETNOCENTRISMO

Actualmente nos enfrentamos a una paradoja: mientras el concepto de cultura es reexaminado de manera crítica en las ciencias sociales —a tal punto que algunos investigadores piensan que plantea más preguntas de las respuestas que proporciona y, por consiguiente, proponen abandonarlo y volver al sentido restringido de la palabra, es decir, el que refiere exclusivamente a las producciones intelectuales y artística—, el concepto experimenta una difusión notable en los medios sociales y profesionales más diversos. Como esta difusión no se produce sin un desprecio por la definición científica de la palabra, los que ya tenían reservas en cuanto a su uso consideran que los riesgos de confusión (en todos los sentidos del término) relacionados con su uso común los hacen sentir más tranquilos con su intención de no recurrir más a este concepto.

Otros se muestran igualmente reticentes porque, en cierto uso común del concepto de cultura, pero también y sobre todo ideológico, funciona cada vez más como un eufemismo de la palabra “raza”. Otros llegan, inclusive, a decir que esta sinonimia (discutible) de ambos términos ya estaba inscrita en la idea de cultura desarrollada por los pensadores románticos alemanes del siglo XIX y que influyó en la elaboración del concepto antropológico. El concepto de cultura estaría manchado, entonces, de manera casi indeleble por la marca de un pecado original del pensamiento. Sin embargo, razonar de este modo es ignorar todo el trabajo de crítica conceptual dentro de la antropología, que permitió un constante enriquecimiento del concepto y ha supresión de las principales ambigüedad que podían recelarse al comienzo.

A estas posiciones un tanto extremas también puede objetárseles que si el vocabulario científico tuviese que abandonar todos los conceptos que fueron objeto de divulgación y que cayeron en el uso común (con las distorsiones de sentido que esto implica en general), debería renovarse sin cesar, con lo que frenaría, inclusive aniquilaría, toda forma de acumulación del conocimiento.

El concepto de cultura conserva hoy toda su utilidad para las ciencias sociales. La deconstrucción de la idea de cultura subyacente a los primeros usos del concepto, marcado por cierto esencialismo y por el “mito de los orígenes”, que se suponen puros, fue una etapa necesaria y permitió un avance epistemológico. La dimensión relacional de todas las culturas pudo ponerse en evidencia de este modo.

Sin embargo, tomar en cuenta la situación relacional en la que se elabora una cultura no debe llevar a dejar de lado el interés por el contenido de esta cultura, por lo que ella misma significa. Reconocer que toda cultura es, de algún modo, un lugar de luchas sociales, no debe llevar al investigador a estudiar solamente las luchas sociales. Aun cuando los elementos de una cultura dada se utilicen como significantes de la distinción social o de la diferenciación étnica, esto no significa que estén vinculados unos con otros por una misma estructura simbólica que requiere un análisis. No existe cultura que no tenga significación para los que se reconozcan como parte de ella. Los significados, como los significantes, deben examinarse con la mayor atención.

Admitir esto lleva a reconsiderar la cuestión del relativismo cultural. No se trata devolver aquí a la crítica, ampliamente justificada, del relativismo cultural como un principio absoluto. Pero, si se lo relativiza, el relativismo cultural es una herramienta indispensable para las ciencias sociales.

En realidad, hay tres concepciones diferentes del relativismo cultural que pueden confundirse eventualmente, lo que crea cierta ambigüedad. El relativismo cultural designa, en primer término, una teoría según la cual las diferentes culturas forman entidades separadas, con límites fácilmente identificables y, por lo tanto, entidades claramente distintas unas de otras, incomparables e incommensurables entre sí. Ya mostramos antes que esta concepción de relatividad cultural no resiste el análisis.

Luego, el relativismo cultural es comprendido, a menudo, como un principio ético, que pregona la neutralidad con respecto a las diferentes culturas. En este caso, se trata de afirmar el valor intrínseco de cada cultura. En virtud de este principio ético, Herskovits, que fue el primero en usar la expresión de “relativismo cultural” en los años treinta, propuso en nombre de la *American Anthropological Association*, en 1947, en las Naciones Unidas, una recomendación para exigir el respeto absoluto por cada cultura particular. Pero se produjo un

desplazamiento imperceptible desde la neutralidad ética hacia el juicio de valor: “Todas las culturas son lo mismo”.

El relativismo ético puede corresponderse, a veces, con la actitud reivindicadora de los defensores de las culturas minoritarias que, oponiéndose a las jerarquías de hecho, defienden el valor igualitario de estas últimas en relación con las culturas dominantes. Pero, con frecuencia, parece una actitud elegante del fuerte frente al débil, del que, tranquilo en la legitimidad de su propia cultura, puede darse el lujo de cierta apertura condescendiente con la alteridad.

Una pretendida neutralidad ética, que se presenta como reconocimiento de la diferencia, puede, finalmente, no ser más que la ocultación del desprecio, como comprendió Geza Roheim: “Ustedes son completamente diferentes de mí pero los perdono.” También puede servir como garantía para cierta posición ideológica opuesta a toda definición universal de los derechos del hombre. La exaltación de la diferencia llegaría, en su forma más perniciosa, a la justificación de los regímenes segregacionistas, porque se pervierte el *derecho* a la diferencia y se lo convierte en *asignación* de la diferencia.

Por lo tanto, se impone relativizar el relativismo cultural. Hay que volver a su uso original, el único que puede concebirse desde un punto de vista científico, que hacia de él un principio metodológico, principio que sigue siendo operatorio. Desde esta perspectiva, recurrir al relativismo cultural es postular que todo conjunto cultural tiende hacia la coherencia y cierta autonomía simbólica que le confiere su carácter original singular y que es posible analizar un rasgo cultural independientemente del sistema cultural al que pertenece, el único que puede otorgarle sentido. Esto remite a estudiar toda cultura sin *a priori*, sin compararla y mucho menos “medirla” *prematuramente* según otras culturas; privilegiar el enfoque comprensivo; en definitiva, hipotetizar que, incluso en el caso de las culturas dominadas, una cultura siempre funciona como una cultura, nunca es totalmente dependiente, nunca es totalmente autónoma [Grignon y Passeron, 1989]. Si hay que saber tomar en cuenta la dependencia, o más bien la interdependencia, también hay que saber ubicar, gracias a una justa aplicación del principio metodológico del relativismo cultural, la autonomía (relativa) que caracteriza a cada sistema cultural.

La profundización de la idea antropológica de cultura conduce, también, a re-examinar la noción de etnocentrismo. Un deslizamiento de sentido se produjo cuando la palabra, utilizada durante mucho tiempo solamente en las ciencias sociales, empezó a usarse comúnmente. Cada vez más, por un abuso lingüístico, se convirtió en sinónimo de racismo. El etnocentrismo fue condenado con la misma fuerza que el racismo. Ahora bien, el racismo, mucho más que una actitud es una ideología basada en presupuestos pseudo científicos, cuyo origen tiene una fecha histórica [Simón, 1970] y que no es universal, contrariamente al etnocentrismo que también se encuentra en las sociedades denominadas “primitivas” que consideran, en general, a sus vecinos como inferiores en humanidad, así como las sociedades más “modernas” que se juzgan más “civilizadas”. El racismo es una forma de perversión social, el etnocentrismo, comprendido en el sentido original del término, es un fenómeno sociológicamente normal, como explica Pierre-Jean Simón:

El etnocentrismo debe ser considerado un fenómeno totalmente normal, constitutivo, de hecho, de toda colectividad étnica en tanto tal, que asegura una función positiva de preservación de su propia existencia, que constituye un mecanismo de defensa *del in-group* frente a lo externo. En este sentido, cierto grado de etnocentrismo es necesario para la supervivencia de toda colectividad étnica, ya que parece que no puede disgregarse y desaparecer, sin el sentimiento ampliamente compartido por los individuos que la constituyen de la excelencia y de la superioridad, al menos en algún aspecto, de la lengua, de las maneras de vivir, de sentir y de pensar, de los valores y de la religión. La pérdida de todo etnocentrismo lleva a la asimilación por adopción de la lengua, de la cultura, de los valores, de una colectividad considerada superior [1993, p. 61].

Por supuesto que admitir el carácter inevitable e, inclusive, necesario, del etnocentrismo como fenómeno social no le quita validez a la regla metodológica que le impone al investigador desprenderse de todo etnocentrismo. Esta regla es necesaria, al menos en una primera fase de la investigación. Sin embargo, si se quiere considerar que no hay diferencia *esencial* entre los hombres y las culturas, dicho de otro modo, que el otro no es nunca otro de manera absoluta, que hay algo de mismo en el otro, porque la humanidad es una, lo que hace que la Cultura esté en el centro de las culturas a, según la expresión famosa, que “lo universal está en el centro de lo particular”, entonces es posible concebir, con Bourdieu, el interés, en ciertos momentos de la investigación, por un uso metodológico del etnocentrismo:

De hecho, el etnólogo debe apostar a la identidad (al suponer, por ejemplo, que la gente no hace algo para nada, que tiene intenciones, latentes u ocultas, intereses seguramente muy diferentes, que dan golpes, etc.) para encontrar las verdaderas diferencias. Estoy convencido de que una cierta forma de etnocentrismo, si se designa de esta manera la referencia a la propia experiencia, a la propia práctica, puede ser la condición de una verdadera comprensión; a condición, por supuesto, de que esta referencia sea consciente y esté controlada. Nos gusta identificarnos con un *alter ego* exaltado [...]. Es más difícil reconocer en los otros, en apariencia tan extraños, un yo al que no queremos conocer. Entonces, sí dejamos de ser proyecciones más o menos complacientes, la etnología y la sociología llevan a un descubrimiento de uno mismo en y por la objetivación de uno que exige el conocimiento del otro [1985, p. 79].

Tomados como principios metodológicos, el relativismo cultural y el etnocentrismo no se contradicen sino que, por el contrario, son complementarios. Su utilización combinada permite que el investigador aprehenda la dialéctica de lo mismo y del otro, de la identidad y de la diferencia, dicho de otro modo *de la cultura y de las culturas*, fundamento de la dinámica social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABOU Sélim, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Anthropos, Paris, 1981.
— *Cultures et droits de l'homme*. Hachette, col. "Pluriel", Paris, 1992.
2. ALMOND Gabriel y VERBA Sidney, *The Civic Culture*, Little Brown, Boston, 1963.
3. AMSELLE Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990.
4. AUGÉ Marc, "L'autre proche", en SEGALÉNE Martine (dir.) *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Presses du CNRS, Paris, 1988, pp. 19-34.
— *Le Sans des autres*, Fayard, Paris, 1993.
5. BADIE Bertrand, *Culture et politique*, Economica, Paris, 1983.
6. BALANDIER Georges, "La notion de 'situation' coloniale", en ID., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris, 1955, pp. 3-38.
7. BARTH Fredrik. "Les groupes ethniques et leurs frontières" (trad. franc., 1ª ed. en inglés 1969), en POUTIGNAT Ph. y STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, PUF, col. 'Le sociologue', Paris, 1995, pp. 203-249.
8. BASTIDE Roger. "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien", *Anais do XXXL Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo (1954)*, Anhembi, São Paulo, 1955, vol. 1, pp. 493-503.
— La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique", *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 21, 1956, pp. 77-99.
— "Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs ceuvres", en GURVITCH Georges (dir.). *Traité de sociologie*, PUF, Paris, 1960, vol. 11, pp. 315-330.
— "L'acculturation formelle", *America latina*, Río de Janeiro, vol. 6, n° 3, 1963, pp. 3-14.
— "Acculturation", en *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, vol. 1, pp. 102- 107.
— *Le Prochain et le Lointain*, Cujas, Paris. 1970a.
— Mémoire collective et sociologie du bricolage", *L'Année sociologique*, n° 21. 1970b, pp. 65-108.
— "Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afroaméricaines", 1970c, *Bastidiana*, n° 13-14, enero-junio 1996, pp. 77-88.
— *Anthropologie appliquée*, Payot, "PBP", Paris, 1971.
9. BELL Daniel, 'Ethnicity and Social Change', en GLAZER N. y MOYNIHAN D. P. (dir.), *Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975, pp. 141-174.
10. BENEDICT Ruth, *Echantillons de civilisations* (trad. franc.), Gallimard, Paris, 1950 (1° ed. en inglés 1934).
11. BENETON Pierre, *Histoire de mots culture et civilisation*, Presses de la FNSP, Paris, 1975.
12. BERGER Peter y LUCKMANN Thomas, *La Construction sociale de la réalité* (trad. franc.), Méridiens/Klincksieck, Paris, 1986 (1ª ed. en inglés 1966).
13. BERNOUX Philippe. *Un travail a soi*, Privat, Toulouse, 1981.
14. BOAS Franz, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York, 1940.
15. BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Minuit, Paris, 1979.
— *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980a.
— "L'identité et la représentation", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, 1980b, pp. 63-72.
16. "Epreuve scolaire et consécration sociale", *Actes de la recherche en sciences sociales*, a. 39, setiembre 1981, pp. 3-70.
17. "Entretien avec Alban Bensa: quand les Canaques prennent la parole", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 56, marzo 1985, pp. 69-83
— "La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps", Minuit, Paris, 1989.
19. BOZON Michel, 'Les recherches récentes sur la culture ouvrière: une bibliographie', *Terrain* n° 5, octubre 1985, pp. 46-56.
20. CERTEAU Michel DE, *La Culture au pluriel*, UGE, "10/18", Paris, 1974. *L'Invention du quotidien. Arts de faire*, UGE, "10/18", Paris, 1980.
21. CLASTRES Pierre, "Ethnocide", *Universalis*, suplemento de la *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1974, pp. 282-287.
22. CLIFFORD James G y MARCUS G. E. (dir.), *Writing Culture*, Berkeley-Los Angeles. Univ. of California Press, 1986.
23. CROZIER Michel, *Le Phénomène bureaucratique*, Le Seuil, Paris, 1963.
24. CUCHE Denys, "Traditions populaires ou traditions élitistes? Rites d'initiation et rites de distinction dans les Ecoles d'Arts et Métiers", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 60, noviembre 1985, pp. 55-67.
— "La fabrication des 'Gadzarts'. Esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingenieurs Arts et Métiers", *Ethnologic française*, n° 1, 1988, pp. 42-54.

25. DEVEREUX Georges, "L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions". en ID., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972, pp. 131-168.
26. DUFRENNE Mikel, *La Personnalité de base*, PUF, Paris, 1953. DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, col. "Esprit", Paris, 1983.
 - "L'individu et les cultures", *Communications* n° 43, marzo 1986, pp. 129- 140.
 - *L'Ideologie allemande : France-Allemagne et retour*, Gallimard, Paris, 1991.
27. DURKHEIM Emile, *Les Régles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris, 1895 reed. PUF, Paris, 1983.
 - *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1912; reed. PUF, Paris, 1960.
28. DURKHEIM Emile y MAUSS Marcel, "De quelques formes primitives de classification. Contribution a l'étude des representations collectives", *L'Année sociologique*, t. VI, 1903. Reproducido en DURKHEIM Emile, *Journal sociologique*, PUF, Paris. 1969, pp 395-461.
 - "Note sur la notion de civilisation", *L'Année sociologique*, t. XII, Paris, 1913, pp. 46-50. Reproducido en DURKHEIM Émile, *Journal sociologique*, PUF, Paris, 1969, pp. 681-685.
29. ELIAS Norbert, *La Civilisation des moeurs* (trad. franc.), Calmann Levy, Paris. 1973 (1a ed. en alemán 1939).
30. FAGUER Jean-Pierre, "Les effets d'une éducation totale. Un collège jésuite, 1960", *Actes de la recherche en sciences sociales*, a° 86-87, marzo 1991, pp. 25-43.
31. GALLISSOT René, "Sons l'identité, le procès d'identification", *L'Homme et La Société* n° 83, 1987, pp. 12-27 (número temático: "La mode des identités").
32. GEERTZ Clifford, "The Integrative Revolution. "Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", en ID. (dir.), *Old Societies, New States*, The Free Press, New York, 1963.
 - *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
 - *Savoir local, savoir global* (trad. franc.), PUF, Paris, 1986. (1a ed. en inglés 1983).
33. GIRAUD Michel, "Mythes et stratégies de la 'double identité'", *L'Homme et la Société*. n° 83, 1987, pp. 59-67.
 - Assimilation, pluralismo, 'double culture': l'ethnicité en question", en GALLISSOT René (dir.), *Pluralisme culturel en Europe*, L'Harmattan, Paris, 1993, pp. 233-246.
34. GOFFMAN Erving, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1968 (1a ed. en inglés 1961).
 - *Les Rites d'interaction* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1974 (P ed. en inglés 1967).
35. GRIGNON Claude y Christiane, "Styles d'alimentation et goûts populaires", *Revue française de sociologie*, n° 4, octubre-diciembre 1980, pp. 531-569.
36. GRIGNON Claude y PASSERON Jean Claude, *Le Savant et le Populaire*, Gallimard/Le Seuil, Paris, 1989.
37. HALBWACHS Maurice, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie*, Gordon and Breach, Paris, 1913 ; reedit. en 1970.
38. HALL Edwart T., *La Dimension cachée* (trad. franc.), Le Seuil, Paris, 1971 (1a ed. en inglés 1966).
39. HALLOWEL A. Irving. "Ojibwa personality and acculturation", en COLECTIVO, *Acculturation in the Americas*, Chicago, 29th International Congress of Americanists, 1952.
40. HASSOUN Jean-Pierre, "Les Hmong a l'usine", *Revue française de sociologie*, XXIX, 1988, pp. 35-53.
41. HÉRAN Francois, "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", *Revue française de sociologie*, XXVIII, 1987, pp. 385-416.
42. HERDER Johann G., *Une autre philosophie de l'histoire* (trad. franc.), Aubier-Montaigne, Paris, 1964 (1a ed. en alemán 1774).
 - *Traité sur l'origine des langues* (trad. franc.), Aubier-Flammarion, Paris, 1977 (1a ed. en alemán 1770).
43. HERITIER-AUGE Françoise, "Cultures, ensembles de représentations, logique des systèmes et invariants", en *Enseignement/apprentissage de la civilisation en cours de langue*, INRP, Paris, 1991, pp. 19-37.
 - Oú et quand commence une culture ? ", *CinémAction* n° 64, 1992, pp. 11-23.
44. HERPIN Nicolas, *Les Sociologues américains et le siècle*, PUF, Paris, 1973.
45. HERSKOVITS Melville J. "The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology", *American Anthropologist*, 39, 1937.
 - *Acculturation, the Study of Culture Contact*, J. F. Augustin, New York, 1938.
 - *Les Bases de l'anthropologie culturelle* (trad. franc.), Payot, Paris, 1952 (1a ed. en inglés 1948).
46. HOGGART Richard, *La Culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1970 (1a ed. en inglés 1957).
47. IRIBARNE Philippe D', *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Le Seuil, Paris, 1989.
48. JAULIN Robert, *La Paix blanche. Introduction a l'ethnocide*, Le Seuil, Paris, 1970.
49. KARDINER Abram, *L'Individu dans la société* (trad. franc.), Gallimard. Paris, 1969 (1a ed. en inglés 1939).

50. KAUFMANN Pierre, "Concept de culture et sciences de la culture", en *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, "Organum", pp. 117-133.
- "Culture et civilisation", en *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1974, pp. 950-958.
51. KROEBER Alfred L., "The Superorganic", *American Anthropologist* 19 (2), 1917, pp. 163-213.
- *The Nature of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952. KROEBER Alfred L. y KLUCKHOHN Clyde K., *Culture: a Critical Review of Concept and Definitions*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1952.
52. LEVI-STRAUSS Claude, "Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss", en MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950.
- *Race et Histoire*, UNESCO, Paris, 1952.
- *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.
- *Anthropologie structurale, Plan*, Paris, 1958.
- *La Pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- "Les discontinuités culturelles et le développement économique et social", *Information sur les sciences sociales*, vol. 11-2, juin 1963, pp. 7-15.
53. — "Race et culture", *Revue internationale des sciences sociales*, n° 4, 1971, pp. 647-666.
- "Culture et nature. La condition humaine a la lumière de l'anthropologie", *Commentaire*, n° 15, 1981, pp. 365-372.
54. LEVY-BRUHL Lucien, *La Mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922 reed. PUF, 1960.
55. LE WITA Béatrix, *Ni vue ni connue. Approchs ethnographique de la culture bourgeoise*. Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1988.
56. LINTON Ralph, *De l'homme* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1968 (1^{re} ed. en inglés 1936).
- *Le Fondement culturel de la personnalité* (trad. franc.), Dunod, Paris, 1959 (1^a ed. en inglés 1945).
57. LIU MICHEL. "Technologie, organisation du travail et comportements des salariés", *Revue française de sociologie*, XXII, 1981, pp. 205-221.
58. MALINOWSKI Bronislaw K., *Une théorie scientifique de la culture* (trad. franc.), Maspero, Paris, 1968 (1^a ed. en inglés 1944).
- *Les Dynamiques de Revolution culturelle* (trad. franc.), Payot, Paris, 1970 (1^a ed. en inglés 1945).
59. MARY André, "Bricolage afrobrésilien et bris-collage postmoderne" en LABURTHE-TOLRA Ph. (dir.), *Roger Bastide ou le rejouissement de l'abime*, L'Harmattan, Paris, 1994, pp. 85-98.
60. MAUSS Marcel, "Les civilisations, éléments et formes", en FEBVRE Lucien *et al.*, *Civilisation, le mot et l'idée*, La Renaissance du livre, Paris. 1930. Reproducido en MAUSS Marcel, *OEuvres*, vol. 11, Minuit, Paris, 1969, pp. 456-479.
- "Les techniques du coros", *Journal de psychologie*, XXXII n° 3-4, marzo-abril 1936. Reproducido en MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950, pp. 363-386.
61. MEAD Margaret, *Moeurs et sexualité en Océanie* (trad. franc.), Plon, cal. "Terre humaine", Paris, 1963 (1^a ed. en inglés 1928 y 1935).
62. MERLLIÉ Dominique, "Le cas LévyBruhl", *Revue philosophique*, CXIV, n° 4, octubre-diciembre 1989, pp. 419-448.
- "Regards sur Lucien LévyBruhl: le jeu des malentendus", *Regards sociologiques*, Université de Strasbourg-2), a) 5, 1993, pp. 1-8.
63. MERTON Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologiques* (trad. franc.), Plan, Paris, 1965 (1^a ed. en inglés 1950).
64. MORIN Edgar, *L'Esprit du temps. Essai sur la culture de masse*, Grasset, Paris, 1962.
65. MORIN Françoise, "Des Haitiens a New York. De la visibilité linguistique a la construction d'une identité caribéenne", en SIMON-BAROUH I. y SIMON P. J. (dir.), *Les étrangers dans la ville*, L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 340-355.
66. PARSONS Talcott, *Éléments pour une sociologie de l'action* (trad. franc.), Plan, Paris. 1955 (1^a ed. en inglés 1954).
68. PERCHERON Annick, *L'Univers politique des enfants*, FNSP/Colin, Paris, 1974.
69. POUTIGNAT Philippe y STREIFFENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, PUF, "Le sociologue", Paris, 1995.
70. RABAIN Jacqueline, *L'Enfant du lignage. Du sevrage a la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Payot, Paris, 1979.
71. REDFIELD R., LINTON R. y HERSKOVITS M., "Memorandum on the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, vol. 38, n° 1, 1936, pp. 149-152.
72. RENAN Ernest. "Qu'est-ce qu'une nation ?", en ID., *Discours et conférences*, Calmann-Lévy, Paris, 1887.
73. RENAULT Karine, *Travailleurs africains en milieu rural*, mémoire de maitrise de sociologie (dirigida por Denys Cuche), université de Rennes-2, Rennes, 1992.

74. SAINSAULIEU Renaud, *L'Identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Presses de la FNSP, Paris, 1977.
- “Cultures d'entreprises”, en ID., *Sociologie de l'organisation et de l'entreprise*, Presses FNSP/Dalloz, Paris, 1987, pp. 205-224.
75. SAINT-MARTIN Monique, “Une “bonne” éducation: Notre-Dame des-Oiseaux a Sèvres”, *Ethnologie française*. XX. 1990, 1, pp. 62-70.
76. SAPIR Edward, *Le Langage* (trad. franc.), Payot, Paris, 1967 (1a ed. en inglés 1921).
- *Anthropologie* (trad. franc.), 2 vol., Minuit, Paris, 1967 (1a ed. en inglés 1949).
77. SAYAD Abdelmalek, *Les Usages sociaux de la “culture des immigrés”*, CIEMI, Paris, 1978.
- “La culture en question”, en COLLECTIVO, *L'immigration en France. Le choc des cultures*, Centre Thomas-More, L'Arbresle, 1987. pp. 9-26.
78. SCHNAPPER Dominique, “Centralisme et fédéralisme culturels : les émigrés italiens en France et aux Etats-Unis”, *Annales ESC*, setiembre 1974, pp. 1141-1159.
- Modernité et acculturation. A propos des travailleurs émigrés’, *Communications* n° 43, marzo 1986, pp. 141-168.
79. SCHWARTZ Olivier, *Le Monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, PUF, col. “Pratiques théoriques”, Paris, 1990.
80. SIMON Pierre-Jean, “Ethnisme et racisme ou ‘l'Ecole de 1492’”, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLVIII, enero-junio 1970, pp. 119-152.
- “Aspects de l'ethnicité bretonne”, *Pluriel-débat* n° 19, 1979, pp. 23-43.
- “Ethnocentrisme”, *Pluriel-recherches*, n° 1, 1993, pp. 57-63.
81. TERRAIL Jean-Pierre, *Destins ouvriers. La fin d'une classe*, PUF, Paris, 1990.
82. TYLOR Edward B. *La Civilisation primitive* (trad. franc.), Reinwald, Paris, 1876-1878, 2 vol. (1a ed. en inglés 1871).
83. VAN DEN BERGHE Pierre, *The Ethnic Phenomenon*, Elsevier, New York, 1981.
84. VERRER Michel, *La Culture ouvrière*, ACL Ed., Saint-Sebastien, 1988.
85. WEBER Max, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalismo* (trad. franc.), Plon, Paris, 1964 (1a ed. en alemán 1905).
86. WHITTING J. KLUCKHOHN R. y ANTHONY A., “La fonction des cérémonies d'initiation des males a la puberté” (trad. franc., 1a ed. en inglés 1958), en LEVY André (ed.), *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains*, t. 1, Dunod, Paris, 1978, pp. 63-78.