

## BASES PARA LA INVESTIGACION CULTURAL El concepto de cultura (1)

Marcelo Arnold C.

### INTRODUCCION

Todas las concepciones que desarrolla la ciencia antropológica acerca del hombre arrancan de un mismo tema: qué ocurre cuando las tendencias evolutivas presentes en las especies animales son alteradas, cuando nuestros antepasados homínidos trasponen sus limitaciones biológicas y se abren paso a un estado de cultura. Cuando por sobre la evolución biológica y sus mecanismos selectivos y reguladores se impone un nuevo tipo de evolución: la sociocultural (2). Para ello, los antropólogos han elaborado el concepto de cultura, cuya cabal comprensión y manejo nos permite avanzar en la tarea propuesta, esto es: proporcionar las bases teóricas para investigar los fenómenos de la identidad cultural (3).

El estado de naturaleza compromete una sujeción a las condiciones y limitantes que se heredan biológicamente y que incluyen márgenes relativamente estrechos de respuestas adaptativas frente al ambiente. Por el contrario, el estado de cultura implica para el hombre contemporáneo y sus antepasados un apego al patrimonio de ideas, costumbres y objetos propios del grupo en el que le toca nacer o vivir y con los cuales se identifica. De manera análoga a la biológica la cultura es un tipo de herencia, pero que, a diferencia de la primera, se aprende, transmite y comparte socialmente.

Es justamente este problema el que hace germinar una preocupación intelectual y posteriormente una disciplina: la Antropología

o estudio científico del hombre, y es ese tema el que la diferencia de las otras formas en las que se han organizado las preocupaciones intelectuales de los hombres sobre sí mismos.

### EL CONCEPTO DE CULTURA

El concepto de cultura está íntimamente ligado en la Antropología al desarrollo de sus teorías, hipótesis, generalizaciones, métodos y técnicas de investigación como también de sus proyecciones tecnológicas y transformadoras de la realidad social y cultural. Por cierto, existen diversas perspectivas teóricas, campos de interés y subdisciplinas antropológicas pero, a pesar de ello, el concepto de cultura permanece como el eje integrador y cohesionador de la disciplina. Es su común denominador frente a la aparente heterogeneidad, que confunde a quienes observan la tremenda variedad de actividades que desarrollan los antropólogos contemporáneos. Sobre esa base común se da lugar a la discusión y disputa teórica.

Las definiciones de cultura generan una permanente fuente de controversias en lo que respecta a sus alcances y al contenido de la realidad que con él se invoca. No menos polémica ha resultado la determinación de sus elementos y el tipo de relaciones que entre estos se establecen (4).

Como una manera de aclarar este problema o, al menos, para facilitar las tareas etnográficas, muchos autores coinciden en

señalar que una cultura puede descomponerse, al menos, en tres niveles; éstos son:

a) La cultura material, en la cual se incluyen los elementos tecnológicos, mecánicos o físicos, mediante los cuales se hace frente a la subsistencia material de las sociedades, como también los objetos de consumo y de valor evocativo simbólico;

b) la cultura social, es decir la organización que incluye la manifestación y normatividad de todo tipo de relaciones interpersonales y grupales compartidas, que comprenden los roles, normas e instituciones sociales, y

c) la cultura ideacional o esfera ideológica, en la que se incluyen todos los conocimientos, ideas, creencias, valores, lenguaje, y en general todas las formas simbólicas aprendidas y compartidas en una sociedad.

Estos tres niveles mantienen entre sí una relación de interdependencia pero, para muchos teóricos, el subsistema tecnomaterial, fuertemente centrado en el problema del abastecimiento de la materia y energía para la sobrevivencia de los grupos, juega el papel preponderante y es, en última instancia, el que determina el desarrollo de los otros, transformándose en el subsistema primario y en el cual se debe colocar el acento y la atención cuando se analizan los problemas del cambio sociocultural.

Sin negar lo anterior, para algunas importantes corrientes teóricas contemporáneas, podrían ser los aspectos materiales la condición más importante para el desarrollo de la cultura, pero de ninguna manera su característica más distintiva; ella apuntaría en otra dirección, específicamente: la capacidad humana para simbolizar y categorizar la realidad. Para éstos la cultura es concebida como el modo mediante el cual se reconstruye organizadamente la experiencia y, a la vez, se experimenta el mundo. Los logros materiales o sociales serían, bajo esta perspectiva, el resultado de estas formas cognitivas y simbólicas de organización de la realidad.

La discusión, en efecto, se centra básicamente entre aquellos antropólogos que destacan el carácter adaptativo de la cultura y aquellos que destacan su componente ideacional. Estas dos perspectivas reeditan la vieja polémica que separa un Karl Marx (1818–

1883) de un Max Weber (1864–1920), o dicho de otra forma, a “materialistas” e “idealistas”. Los primeros en su primacía en el énfasis en las condiciones materiales —energía— y los segundos en la importancia que asignan a los factores ideológicos —control—, en lo que respecta a la interpretación y explicación del cambio o el estado de una sociedad o cultura.

Quienes colocan su acento en los factores adaptativos son aquellos que se encuentran imbuidos en tradiciones antropológicas que se entroncan con el evolucionismo y cuyas modernas versiones se encuentran entre los que se desenvuelven en la denominada “ecología cultural”, los “materialistas culturales”, y entre los “estructuralistas neomarxistas”. En ese equipo se encuentran nombres tales como Bloch, Carneiro, Childe, Flannery, Godelier, Harris, Price, Rappaport, Sanders, Service, Steward, White y muchos otros. Por cierto, no debe suponerse en ellos una identidad en sus planteamientos y enfoques; por el contrario, tienen importantes diferencias, las cuales han sido latamente disputadas en el ambiente académico internacional (cf. Harris, M. 1978; Rossi, I. et al. 1981). Sin embargo, de una u otra manera, comparten algunos presupuestos básicos: las culturas serían sistemas compuestos por patrones de comportamiento aprendidos que favorecen la adaptación de las comunidades humanas a sus respectivos ambientes. Sus temas primarios de investigación son, en consecuencia: las organizaciones económicas, tecnologías, los patrones de asentamientos, el manejo de recursos, división del trabajo, etc. La organización social y política, así como también las formas ideológicas, son vistas siempre en relación a los problemas adaptativos y, en algunos casos, bajo la forma de un cierto determinismo que privilegia los aspectos económicos por sobre el conjunto del sistema cultural y en donde los aspectos ideológicos no solamente pasan a ser epifenómenos dependientes de las condiciones materiales, sino que, además, son siempre analizados en términos de sus consecuencias adaptativas —control de la población, mantenimiento de los ecosistemas, etcétera (5).

En contraste con estas perspectivas exis-

ten numerosas otras corrientes que analizan la cultura bajo el prisma de su componente ideacional, al cual hacen primar por sobre los restantes (6). Al igual que en la perspectiva anterior, existen diferentes orientaciones, entre las cuales se destacan las siguientes:

a) La que concibe la cultura como un sistema de cogniciones (Goodenough, Frake, Spradley, Wallace, etc.). Aquí se encuentra la denominada Antropología Cognitiva y la denominada "nueva etnografía". Esta perspectiva ha alcanzado gran notoriedad en estos últimos decenios por el desarrollo, aplicación y difusión de las distinciones entre el enfoque emic y el enfoque etic dentro de la investigación sociocultural (cf. entre otros, W. Goodenough, 1975).

b) La que concibe la cultura en términos de una estructura que hunde sus raíces en las concepciones lingüísticas, psicoanalíticas y biológicas, cuyo máximo exponente ha sido el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss y su Antropología Estructural (1968) y, finalmente,

c) La que concibe la actividad cultural en cuanto sistema de símbolos y significados y la Antropología como ciencia semiológica (Douglas, Geertz, Turner, Schneider, etc.). La denominada Antropología Simbólica (cf. entre otros, C. Geertz, 1973).

Intermediando entre ambas perspectivas se sitúa una extensa gama de tendencias, algunas de ellas bastante perfiladas, como es el caso de los funcionalistas tradicionales y modernos en sus versiones malinowskianas o estructurales en el sentido de Radcliffe-Brown, comparativistas en la línea de Murdock y los psicoculturalistas en la perspectiva trazada por Kardiner y Linton.

En una primera aproximación, y obviando las diferencias que existen entre estas diversas perspectivas teóricas, podemos definir provisionalmente la cultura como un conjunto de cualidades y potencialidades mediante las cuales los hombres, organizadamente, reaccionan ante sus entornos —naturales y sociales— y reducen su complejidad, para lo cual hacen uso tanto de ideas y conocimientos como de herramientas y organizaciones productivas. Este patrimonio material, social e ideacional, es comunicado socialmente y se

configura sistémicamente dando origen a una respectiva identidad cultural. Este fenómeno es universal, hasta donde alcanzan nuestros actuales conocimientos y convenciones.

Las explicaciones acerca de la universalidad de la cultura están en directa relación con la búsqueda de su funcionalidad, pues la búsqueda de sus causas parece escapar a las posibilidades de la ciencia. Una primera aproximación apunta a la comparación entre el hombre y los animales. Ambos deben desarrollar mecanismos de adaptación al ambiente, pero el hombre no dispone biológicamente de los recursos para abordar la complejidad que esto implica; no ocurre lo mismo en otras especies, las cuales heredan en su potencial genético recursos adaptativos suficientes. El proceso de adaptación humano deviene, por el contrario, de la cultura, es decir de la inventiva institucionalizada y de la acción simbólica y social que ha debido aprender.

Bajo nuestra perspectiva se podría decir que la cultura está en un punto intermedio, a la manera de mediador entre el ambiente natural y el hombre en su dimensión biológica; mediante ella se posibilita su subsistencia. Es por esta razón que la cultura es universal en sus grandes manifestaciones y que, aun habiendo diferencias importantes, las similitudes interculturales son lo bastante grandes como para poder detectar algunas categorías universales (cf. Herkovits, M. 1969:268 y ss.) que bien pueden ser consideradas como las bases de una especie de identidad cultural universal.

En el fundamento de esta universalización de los contenidos culturales se encuentran dos principios que se entrecruzan: el de los problemas o necesidades comunes a la especie humana y el de las posibilidades limitadas para hacerles frente. En ambos casos nos referimos a las condiciones y limitantes bioestructurales que caracterizan al ser humano (cf. Berger, P y Luckmann, T., 1968). A partir de éstas emergen las bases empíricas para la comparabilidad entre las culturas y también la posibilidad de visualizar la particularidad que identifica a cada una de ellas.

Las diferencias interculturales son resultantes tanto de las diferencias medioambien-

tales, frente a las cuales la cultura es su principal recurso adaptativo, como de la dinámica interna que esas mismas diferencias van acrecentando, en vista, por ejemplo, de amplificar sus desviaciones internas. Las culturas son por tanto únicas, pero en parte también similares y comparables. Un ejemplo viene al caso: la problemática básica de la protección frente a las inclemencias del clima es universal y debe ser abordada por todos los grupos humanos; sin embargo sus soluciones varían desde el tradicional iglú esquimal o las diferentes tiendas de los nómades del desierto, hasta los modernos edificios de apartamentos en nuestras hacinadas ciudades. Cada una de estas soluciones no es solamente un tipo de respuesta a la presión del ambiente, sino que es tanto producto de las interrelaciones entre el hombre y la naturaleza como de la deriva interna de la misma cultura. El ambiente y sus requerimientos no imponen un solo tipo de cultura, tan sólo proporcionan su abanico de posibilidades, frente a las cuales los hombres, en el uso de su inventiva, desarrollan sus variantes culturales (cf. Benedict, R., 1967).

### **DINAMICA DE LOS SISTEMAS CULTURALES**

El cambio es un proceso permanente e inherente a toda cultura y como tal debe ser incorporado en la preocupación de quienes se interesan en bosquejar una determinada identidad cultural.

Lo más simple a este respecto es hablar de cambios exógenos, es decir, cambios que provienen del contacto o influencia de otras culturas. El uso, por ejemplo, del término "modernización" es justamente la expresión de este fenómeno. Las sociedades se modernizan cuando determinados aspectos provenientes de las sociedades industriales más desarrolladas se difunden o expanden en otras. Así se originan cambios que pueden ocasionar grandes modificaciones en los contenidos de la estructura social, carácter social, valores, etc., de la cultura afectada o, por el contrario, éstos pueden incidir solamente en determinados aspectos o grupos sociales dentro de ella, como es el caso de la

influencia de la literatura filosófica en la masa.

Como en la actualidad todas las sociedades, de una u otra manera, están en contacto gracias a la efectividad de los modernos medios de comunicación, resulta bastante difícil identificar el origen exógeno o endógeno de los cambios, como podría haberlo sido en la época de los descubrimientos, las conquistas, y en las llamadas sociedades "etnológicas". Por otra parte, la misma configuración de un sistema social es, a su vez, fuente permanente de más cambios y reajustes en las sociedades y culturas particulares aunque, en la actualidad, la tendencia a la homogeneidad es claramente perceptible. Todo esto genera interesantes polémicas entre quienes se interesan en dilucidar el problema de las identidades culturales y sus límites en un planeta ya casi absolutamente interconectado.

Cuando se estudian los cambios culturales es altamente conveniente diferenciar y cualificar afinadamente el concepto de ambiente, antes de proceder a los análisis. La cultura no solamente es el medio mediante el cual el hombre se enfrenta al ambiente propiamente natural —si es que aún podemos hablar de ello—, sino que también a otros sistemas sociales, los cuales a su vez son portadores de otras versiones culturales. Los procesos del contacto cultural dan origen a los interesantes fenómenos que surgen de la aculturación, como por ejemplo los sincretismos. Dentro de una misma cultura podemos, asimismo, distinguir ambientes internos que actúan en determinados momentos como referentes para ella misma, como es el caso de su historia recordada institucionalmente, las utopías que en ella circulan, su propia organización, las vicisitudes biológicas de sus miembros, las peculiaridades psicológicas de sus líderes y, por cierto, sus diferentes subculturas.

Indudablemente el cambio cultural invita al análisis de su dimensión temporal. Una visión superficial indica que en el curso de unos pocos cientos de años se pueden apreciar importantes tendencias que pueden ser reconstruidas evolutivamente. De sociedades que para su subsistencia dependían fun-

damentalmente de la energía humana y animal, hasta aquéllas en donde la subsistencia depende de mecanismos de control decididamente culturales —organización del trabajo, mecanización, automatización electrónica, ordenadores, sistemas de inteligencia artificial, etc. El significado de estos cambios implica una creciente complejidad en la cultura, la cual ha sido afrontada con una fuerte especialización y diferenciación de sus componentes. La subsistencia, en lo que respecta a la obtención de alimentos, sería hoy en día impensable, por ejemplo, sin la división especializada del trabajo y el uso de la tecnología actualmente disponible.

Frente a estas nuevas realidades los modernos representantes de las antiguas perspectivas evolucionistas han pasado a interpretar los fenómenos del cambio desde ángulos más realistas. En el centro de estas concepciones está la idea de que la evolución de las culturas es una especie de refinamiento de las capacidades adaptativas, lo cual ocurre cuando se va aprovechando y canalizando, de una manera más eficiente y menos costosa, la energía libre del ambiente, revirtiéndola eficazmente en utilitaria para el hombre. Como no todos los elementos institucionales de la cultura están en relación con este problema, surge una suerte de visión determinista y unilateral con respecto al cambio y a la evolución.

Ante la visión de la complejización creciente de la cultura, el ambiente, poco a poco, pasa a transformarse en nuestra especie en ambiente cultural, del cual se hace dependiente, y ya cada vez menos de las condiciones naturales o de sus disposiciones biológicamente heredadas. Sin embargo, la evolución sociocultural no ha resultado en todos los planos igualmente funcional, e incluso en algunos importantes aspectos tiene efectos claramente atentatorios para la sobrevivencia de la especie en su conjunto. No solamente estamos pensando en la tecnología bélica de que se dispone; la simple observación de la contaminación ambiental, las medidas que deben trazarse para su control y los conflictos que éstas desatan son una prueba de ello.

Las recientes aceleraciones de la evolución sociocultural han hecho manifiestas

algunas importantes desestructuraciones en los sistemas sociales tradicionales y el creciente conflicto de acomodaciones al interior de ellos. Algunos niveles de la cultura se desarrollan claramente más rápido que otros, e importantes aspectos se rezagan del conjunto emergiendo con ello profundos conflictos sociales y psicológicos. Este fenómeno ha ido trastrocando y erosionando profundamente la ordenada visión del denominado progreso, como también hace cada vez más difícil hablar con propiedad de identidades culturales. Estas últimas están en permanente reconstrucción, después de precisarlas con mucho esfuerzo pueden estar quedando en el pasado, perdiendo su vigencia; con ello, estudiosos del presente se pueden transformar rápidamente en historiadores —es el caso de algunos folclorólogos, por ejemplo, que no acomodándose al presente se convierten en sostenedores de las tradiciones del pasado.

La disparidad de criterios en estos puntos es lo que da origen a la diversidad de perspectivas que componen el instrumental teórico de la Antropología contemporánea, aplicable a los problemas de la identidad cultural. Los que para algunos no pasan de ser elementos y relaciones triviales o secundarias, para otros son los generadores de las únicas explicaciones e interpretaciones plausibles.

No estando estos problemas aún resueltos —y probablemente resulta ilusorio pensar que algún día lo estarán—, una salida pragmática para estos asuntos es sencillamente reconocer que depende del problema a tratar, la identificación de sus elementos, tipo y dirección de sus relaciones que se privilegia. Por cierto, ello no escapa a una decisión del estudioso, que no queda eximido por ello de los riesgos que asumió al tomarla.

De acuerdo a nuestro punto de vista, pensamos que la forma más razonable para abordar la temática de la identidad cultural es partir del análisis de la cultura bajo los términos ideacionales, y especialmente desde una perspectiva simbólico-expresiva introducida dentro de un tipo de pensamiento que se orienta por una perspectiva de sistemas. Por cierto, exponer paso a paso los procedimientos a seguir de acuerdo al criterio antes

adoptado escapa a nuestras posibilidades; no estamos en condiciones de dar una "receta" Sin embargo, algunas de las ideas que exponemos a continuación pueden servir a manera de orientaciones.

### *LA CULTURA EN CUANTO SISTEMA SIMBOLICO*

Es un lugar común en el pensamiento teórico de la Antropología considerar a la cultura como un conjunto de elementos y atributos que mantienen entre sí relaciones relativamente estables, depositarias de un sentido y delimitables de un ambiente, es decir, como un tipo de sistema. En otros términos: los sistemas culturales son el resultado de un proceso de diferenciación sistema/ambiente. La identidad de una cultura no está, en consecuencia, en sus propiedades internas, sino que es la consecuencia de una estabilización de la diferencia entre un "adentro" y un "afuera" percibidos por un observador. Este proceso de diferenciación se reproduce internamente en las sociedades complejas dando origen a nuevos sistemas —subculturas—, es decir, nuevas identidades parciales al interior del sistema cultural (cf. Recasens, A., 1980). Estas pueden organizarse jerárquicamente, como lo denotan conceptos tales como el de "culturas subalternas", "culturas hegemónicas", "minorías culturales", "culturas de clases", etc., o sencillamente en términos de especializaciones funcionales como es el caso de las "culturas profesionales", "culturas etarias", "culturas contestarias", etcétera.

La cultura, como todos los sistemas vivos, tiene ciertos atributos: organización, especialización, diferenciación interna, crecimiento, orden jerárquico, etcétera. Sin embargo, en lo que respecta a los estados de equilibrio y a su reproducción o continuidad, existen notables diferencias entre los sistemas orgánicos por un lado y los sistemas socioculturales por el otro.

A diferencia de los sistemas orgánicos, las culturas sobreviven a cambios notables en sus estructuras y su continuidad no está anclada a sus componentes materiales sino que a un orden de relaciones de tipo comunicati-

vo. Comunicación y cultura son en este sentido conceptos que nos remiten a fenómenos inseparables. Consecuencia de lo anterior es el hecho de que los sistemas culturales se delimitan de sus ambientes no por fronteras físicas sino que por límites comunicativos. Es en este sentido que ganan relevancia observaciones como las siguientes: las diferencias culturales —identidades— pueden persistir a pesar de los contactos e interdependencias entre distintos grupos sociales (cf. Barth, F. 1969); subsisten en la medida en que se reconocen sus diferencias, sea a través de la observación que se hace sobre su práctica cultural o por su propio autorreconocimiento.

Si bien los sistemas socioculturales pueden ser considerados sistemas abiertos, es decir receptivos a la energía, materia o información que fluye de sus ambientes, son, en cuanto sistemas de comunicación, autónomos y autorreferentes. Retomando algunas nociones de la moderna teoría de sistemas (cf. Luhmann, N. 1985) y aplicándolas a la cultura, podemos decir que los límites de un sistema cultural llegan hasta donde es comprendido el sentido de sus comunicaciones. Los límites de las culturas no son físicos o políticos sino que comunicativos. Esta noción no sólo se aplica en términos de alta abstracción, también nos remite al problema concreto que origina la comunicación —o incomunicación— intercultural y los problemas de identidad cultural que de ella se derivan y que muy poco tienen que ver con las fronteras regionales.

En cuanto elementos de los sistemas socioculturales, las comunicaciones no deben ser analizadas en cuanto señales o en sus aspectos físicos o biológicos, sino que en cuanto símbolos. La cultura es un sistema compuesto por relaciones entre símbolos. Como señalaba enfáticamente Bertalanffy, uno de los iniciadores de la Teoría General de los Sistemas: el hombre no vive en un mundo de cosas —objetos y conductas— sino de símbolos (1970:44—45). Objetos —libros, autos, computadores, etc.— y conductas —saludos, cortejos, etc.— no son más que materializaciones de la actividad simbólica que fluye en las comunicaciones humanas.

La simbolización es una actividad típica-

mente humana, el hombre ha sido definido como un “animal simbólico” (cf. Cassirer, E. 1985). Gran parte de nuestra vida social y cultural está constituida por formas simbólicas, las cuales han pasado a ser importantes referentes ambientales para el quehacer humano en sociedad. La antropóloga Susanne Langer (1984) destaca el hecho de que los símbolos representan en forma sintética experiencias y reacciones de gran complejidad, por ejemplo hacen “tratable” lo sagrado por parte de los hombres. Ernst Cassirer (1874–1945), desde la perspectiva de su Antropología Filosófica, va aun más lejos, al señalar que todos los modos de conocimiento no son más que expresiones de las diferentes formas de simbolizar que se han desarrollado al interior de las culturas. Este artificial sistema de símbolos se compone de formas lingüísticas, mitos, expresiones artísticas, cosmovisiones religiosas o civiles, ritos sociales, etcétera, todos los cuales dan cuenta de la identidad y diferencias interculturales. Estos elementos en su conjunto constituyen el universo simbólico en el cual vive el hombre. Para Durkheim (1912), la función de los símbolos reside justamente en su capacidad de trascender las relaciones sociales y sus ocurrencias concretas, dándoles un valor transtemporal e imprimiéndoles una fuerza identificatoria que involucra al presente directamente con la historia “recordada” de los grupos sociales.

Los símbolos pueden ser objetos, imágenes, señales en general —colores, melodías, gestos, etc.—, e incluso tipos de comportamientos, que nos remiten, por connotación, a alguna idea, creencia, experiencia o sentimiento; son en este sentido representaciones convencionalizadas. Su materialización no tiene límites intrínsecos.

La cultura en cuanto sistema simbólico es aprendida, transmitida de generación en generación y sus contenidos son compartidos socialmente, posibilitando el surgimiento de relaciones de expectativas o de expectativas de expectativas, sin cuya presencia la probabilidad de establecer comunicaciones con sentido cultural sería muy limitada. Estas relaciones coherentes —con sentido— que se establecen a partir de la cultura son las que

crean el orden dinámico con que los grupos humanos y los individuos se enfrentan “ordenadamente” a un ambiente perturbador y entrópico.

Pero no es el gestor o portador individual la pieza clave en la generación de los sistemas de símbolos. Estos surgen y adquieren valor operativo al interior de los específicos sistemas sociales en donde se han generado. La convencionalidad del símbolo lo ata definitivamente a su contexto societal e histórico. Los significados evocados por una simbología local no son traspasables automáticamente a otros contextos. Los símbolos patrios, los emblemas de poder, los accidentes naturales simbolizados, las vestimentas, los gestos, etc., son de validez restringida y debe aprenderse a reconocerlos e interpretarlos correctamente, so pena de quedar incomunicados.

En tanto sistema interrelacionado de signos interpretables, la cultura es y se da en un contexto, es “algo” dentro del cual las cosas y sucesos pasan a ser inteligibles. Observar cosas corrientes en lugares por donde éstas adoptan formas desacostumbradas no pone solamente de manifiesto la convencionalidad de la conducta humana, sino también el grado en que sus estructuras de significados varían de acuerdo al modelo de vida que la informa, esto es: su contexto sistémico.

Este orden simbólico de la vida social ha sido abordado por una escuela de pensamiento y de investigación social denominada interaccionismo simbólico (cf. Blumer, H. 1969), cuyos esfuerzos investigativos e interpretativos descansan en tres amplias premisas:

a) Los hombres actúan hacia las cosas —objetos, otros hombres, instituciones, situaciones, etc.— sobre la base de los significados que tales cosas tienen para ellos.

b) Estos significados se originan en la misma interacción social y no son cualidades intrínsecas de los objetos que las representan y, por último,

c) esos significados son manipulados y readecuados a través de un proceso permanente de reinterpretación personal o grupal de estos símbolos.

El estudio de los símbolos culturales ha dado origen también a una de las más moder-

nas perspectivas antropológicas: la denominada Antropología Simbólica. Esta perspectiva propugna un verdadero cambio de foco en la investigación antropológica. Cambio que por cierto no nace en el vacío sino que retoma, haciendo renacer, parte de la tradición clásica de la Antropología Cultural estadounidense, especialmente aquella que desarrollaron Franz Boas (1858–1942), Ruth Benedict (1887–1948), Alfred Kroeber (1876–1960) y Clyde Kluckhohn (1905–1969). Enfoque que a su vez está fuertemente emparentado con la tradición socioantropológica francesa, especialmente con la obra de Emile Durkheim (1858–1917), con la sociología comprensiva de Max Weber (1864–1920), la psicología social de George Herbert Mead (1863–1931), con la variante funcionalista de E.E. Evans-Pritchard (1902–1973) y con la moderna fenomenología social de Alfred Schutz (1899–1959), todos ellos precursores del análisis simbólico de la vida social. Dentro de sus representantes modernos más destacados están dos alumnos de Talcott Parsons (1902–1969), de la Universidad de Harvard: los antropólogos Clifford Geertz y David Schneider. A este grupo deben sumarse los británicos Victor Turner y Mary Douglas, entre otros. En general puede decirse que se trata de una corriente de pensamiento que intenta armonizar los intereses de las humanidades con el propio de las ciencias sociales.

Para todos ellos la vida social es concebida como una organización de símbolos y significados aunque, por cierto, no son de ninguna manera representantes de una “escuela” monolítica. Por el contrario, Douglas, Turner, Schneider, Geertz y sus respectivos discípulos plantean importantes variantes en sus análisis, especialmente en los referidos a las conexiones que existirían entre el comportamiento real y la actividad simbólica. No obstante, todos ellos tienen por meollo de sus estudios culturales los aspectos simbólicos y expresivos.

En lo que sigue nos centraremos específicamente en la perspectiva de Clifford Geertz, el cual, a nuestro parecer, presenta un camino muy interesante para abordar los fenómenos culturales que nos preocupan. Geertz trabaja en el Instituto de Estudios Avanza-

dos de Princeton; anteriormente estuvo en la Universidad de Harvard y en la de Chicago (7).

### LA ANTROPOLOGIA SIMBOLICA DESDE LA PERSPECTIVA DE CLIFFORD GEERTZ

Geertz adhiere a una concepción de ciencia que se entronca directamente con el idealismo filosófico alemán, en el cual se distingue claramente entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. En estas últimas se destaca una concepción de lo humano que resalta sus características únicas, tales como: la reflexibilidad, creatividad e intencionalidad, los propósitos y significados, etc., en fin, todos aquellos asuntos que están ausentes en el mundo natural y animal y a los cuales no pueden ser aplicados los modos de análisis con que se estudian los fenómenos físicos o biológicos. Lo humano, bajo esa perspectiva, sólo se hace inteligible a través de procedimientos especiales: la comprensión, la empatía o el *verstehen* y un conjunto de operaciones técnicas tales como la observación participante, las historias de vida y en general gran parte del instrumental metodológico cualitativo que caracteriza a la antropología del campo.

El programa propuesto por Geertz a la Antropología implica una ruptura con el patrón de explicación causal en favor de las explicaciones interpretativas. El invita seriamente, en una evidente alusión a los procedimientos hermenéuticos, a considerar la actividad humana como un texto y la acción simbólica como su contenido.

El concepto de cultura adoptado, para estos fines, es esencialmente de tipo semiótico. Geertz postula, siguiendo la perspectiva weberiana, que el hombre está suspendido en una red de significaciones que él mismo ha creado. El análisis cultural supone, en consecuencia, una actividad interpretativa del investigador y que consiste en descifrar estructuras de significación socialmente establecidas.

Estas significaciones no son privadas ni idiosincráticas, y de ninguna manera fenómenos psicológicos. La cultura es social y así lo es la significación. A pesar de que lo simbólico es “ideacional”, no lo encontramos en la

cabeza de nadie y, no siendo "material", no es una entidad oculta, inaccesible a la observación. El objetivo más importante de este enfoque semiótico de la cultura es invitarnos a acceder al mundo conceptual en que viven nuestros "observados", de modo que podamos, en un sentido amplio del término, incorporararnos a sus "conversaciones", participando en su entramado cultural.

En la Antropología tienden a ser más eficaces los vuelos especulativos cortos; si son largos, indica Geertz, tienden a configurarse en tipos de ensoñaciones lógicas o pasatiempos académicos tales como las simetrías formales, a la manera del estructuralismo o del análisis componencial de los cognoscitivistas. De ahí que la interpretación que se propone alcanzar surge más bien de la fineza de las distinciones del observador que del refinamiento de sus abstracciones.

Para estudiar los sistemas simbólicos, e intentar explicar la conducta humana a través de ellos, se pueden aplicar los procedimientos etnográficos habituales. Pero la etnografía, en la perspectiva geertziana, no es sólo una cuestión de métodos y técnicas —seleccionar informantes, llevar diarios de campo, observar, etc.—, sino que implica un tipo de trabajo intelectual altamente complejo que exige alcanzar una "descripción profunda" de la cultura (cf. Ryle, G. en Geertz, op. cit.) (8).

Las interpretaciones antropológicas pueden ser evaluadas en relación al poder que proporcionan para interpretar y diferenciar actos culturales en un contexto sociocultural determinado, por ejemplo distinguir, entre parodias y realidades, los diversos niveles de la connotación, captar ironías, descifrar las comunicaciones con dobles sentidos, etcétera.

Piénsese en un gesto, un guiño por ejemplo, y toda la complicación que conlleva su interpretación; a pesar de que fenomenológicamente, esto es, en su apariencia, se trata siempre de una misma cosa: contraer un párpado —eso es lo que se registraría en una cámara fotográfica y en una "descripción superficial". Ello tiene poco que ver con la "descripción profunda" que nos llevaría a distinguir si acaso el guiño induce a una conspiración contra un tercero o si se trata

de una burla, es decir darle a este gesto una investidura cultural. Mientras que la etnografía superficial es una actividad de observación, la profunda es en rigor una actividad interpretativa. Eso es lo que hacen —o deben hacer— los antropólogos, especialmente los que intentan abordar los problemas de la identidad cultural en los grupos que estudian.

Estas descripciones etnográficas tendrían tres importantes características: ser interpretativas, dirigidas hacia el flujo del discurso social y consistentes en el rescate de pasadas ocurrencias a través de inscribirlas, de una manera tal que estén sujetas a algún control en lo que respecta a su confiabilidad. Geertz agrega una cuarta característica a la investigación etnográfica: debe ser "microscópica", intensiva más que extensiva.

El tipo de material producido a través de estos estudios etnográficos de largo plazo y sobre todo, aunque no exclusivamente, cualitativos, altamente participativos y dedicados a un rastreo fino en un contexto circunscrito, proporcionaría los "megaconceptos" que preocupan a la ciencia social contemporánea —legitimidad, modernización, integración, estructura social, identidad, etcétera—, es decir, la clase de realidad sensible que nos permite abordar en forma realista y concreta nuestras sociedades. Los pequeños hechos hablan a los grandes acontecimientos, como por ejemplo nuestros guiños a la epistemología moderna, o nuestros mitos locales a la identidad nacional.

A pesar de la importancia que se le entrega a la imaginación y creatividad del investigador, los enfoques interpretativos geertzianos no pueden ser autoconvalidados por la supuesta sensibilidad o autoridad de quien los expone. Si quieren dejar de ser etnocéntricos o meras opiniones, deben, por el contrario, someterse a procedimientos de evaluación de sus niveles de validez y estar sensibilizados a los problemas comunes a estas investigaciones. Nada reemplaza, en este plano, a la experiencia.

Dentro de las sugerencias se destaca que el análisis cultural-interpretativo debe dirigirse hacia los eventos conductuales de la vida cotidiana y no a esquematismos. De allí que, contrariamente a lo que se plantea, la

coherencia no puede ser la principal prueba de validación de una descripción cultural particular. Geertz plantea que nada ha desacreditado tanto al análisis cultural del tipo emic como la elaboración de representaciones impecables, en estructuras formales tan coherentes, cuya existencia efectiva nadie puede totalmente creer.

Por otra parte, si la descripción antropológica es construir una lectura interpretativa de lo que sucede, divorciarla de la realidad, de aquello que las personas concretas dicen, hacen, o se les hace, es convertir a la etnografía, y con ello a la Antropología, en algo vacío que nos conduce a otra parte: a la admiración de su elegancia, a la astucia de sus autores, o a la belleza geométrica de sus producciones. Puede que ello tenga su encanto, pero ése es otro problema, otra meta y otra ciencia.

Tampoco Geertz se impresiona por los reclamos de que la lingüística estructural, la computación y algunas otras formas de pensamiento formal, puedan capacitarnos para comprender a los hombres sin conocerlos. Nada desacreditaría más al enfoque interpretativo de la cultura como su deslizamiento hacia una combinación entre la intuitividad y la alquimia, por muy elegantemente que las intuiciones fuesen expresadas o por muy "computarizada" que se consiga presentar la alquimia. Para frenar esta tendencia al esteticismo sociológico y antropológico habría que ejercitar el análisis interpretativo, desde el principio, sobre las realidades y necesidades de la vida humana y social en temas tales como: la política, la economía, las clases sociales, la violencia, etcétera. Observar las dimensiones simbólicas no implica alejarse de los dilemas existenciales de la vida e ingresar en un reino ausente de emotividades; es sumergirse en el centro de ésta, termina señalando Geertz.

El análisis interpretativo-cultural es, sin embargo, intrínsecamente limitado: cuanto más profundo aparenta serlo, menos completo es en realidad. Está es una extraña ciencia, destaca Geertz, cuyas más significativas afirmaciones son las más endeblemente basadas, y en la cual lograr llegar a alguna parte con el material que se está manejando equivale a

intensificar las dudas, tanto las propias como las de otros, de que la interpretación lograda no es del todo verdadera. La Antropología, y no solamente su perspectiva interpretativa, es una ciencia cuyo progreso es señalado por un refinamiento en su debate y crítica interna.

Llegar a adquirir conciencia de lo anterior equivale a advertir que la línea que diferencia la modalidad de representación y el contenido cultural sustantivo representado es tan difícil de trazar dentro del análisis cultural-interpretativo como lo es para el arte, la filosofía, y en general para las humanidades.

### *ALGUNAS CARACTERISTICAS BASICAS DEL SISTEMA CULTURAL*

A modo de recapitulación de nuestra aproximación cabe destacar algunas importantes características que estarían implicadas en el concepto de cultura y cuyo manejo es de gran utilidad para quienes se interesan por los problemas de las culturas regionales o de identidad cultural:

1. La cultura es un fenómeno humano universal; esto significa que todos los hombres tienen cultura, sin ella no sería posible su sobrevivencia individual y social. La cultura es un producto de la acción humana y es exclusiva para nuestra especie, no así lo que denominamos sociedad; para el caso de la especie humana, una sociedad debe ser considerada como un tipo de colectivo, y como tal es portadora de un tipo determinado de tradición cultural.

2. Al no estar la cultura fijada genéticamente, su transmisión se hace dependiente de la capacidad de aprendizaje del ser humano. La capacidad para aprender está naturalmente unida a un potencial genético, pero su actualización es posible sólo por la mediación de la estimulación cultural y los contenidos por transmitir. En otras palabras, tenemos la capacidad para conducir nuestro comportamiento en acuerdo con el de los otros, pero el tipo de comportamiento específico de que se trate debe ser aprendido. El aprendizaje humano es un aprendizaje simbólico y, en una medida mucho menor, es consecuencia del ensayo y el error. La cultura se-

ría, bajo este aspecto, la experiencia de otros históricamente organizada.

3. La modalidad que asume la cultura es producto de la presencia simultánea de varios factores —ecológicos, históricos, etc.—, la mayoría de los cuales son bastante impredecibles. Su contingencia da lugar a su variabilidad histórica y social y a las correspondientes variedades culturales regionales.

4. La cultura está estructurada, encontrándose organizada sistémicamente de determinada manera, y sólo puede ser descompuesta en sus elementos en forma analítica y no real. Para facilitar el análisis y comprensión del funcionamiento de los sistemas culturales concretos, muchos antropólogos sugieren reconocer tres grandes tipos de subsistemas culturales: el complejo tecnoeconómico —cultura material—, la estructura y relaciones sociales —cultura social—, y finalmente, el subsistema ideacional. Así entendida, la cultura se compondría de todos los planes, formas de relacionarse y objetos que ha ido construyendo e ideando el hombre y de los cuales, en el estadio sucesivo, depende para su adaptación. Sobre esta estructura, las diferentes perspectivas teóricas han destacado sus prioridades en lo que respecta a sus componentes y relaciones internas.

5. Las culturas pueden ser abordadas desde una perspectiva temporal o diacrónica o desde perspectivas comparativas y sincrónicas. En lo que respecta a lo primero, éstas se nos presentan como un resultado de la evolución de la capacidad adaptativa de grupos humanos, y por el otro, como el estado, comparativo o no, en que se encuentra esa capacidad adaptativa en una sociedad o grupo de ellas. Ningún estudio de la cultura es

completo si no toma en cuenta estas tres perspectivas.

6. Por último, los estudios acerca de la identidad cultural implican un acentuado énfasis en la dimensión ideacional de la cultura, específicamente en las variables simbólicas-expresivas de la vida social. Estas no son accesibles en sí, en términos ontológicos, sino que sobre la base del reconocimiento de la diferencia entre lo que forma o no forma parte de una identidad cultural particular. En definitiva: la identidad cultural de un grupo solamente puede ser abordada en términos comparativos y, dada la calidad de la información que se requiere, con el instrumental metodológico cualitativo que caracteriza a la Antropología sociocultural. Para finalizar, cabe señalar que el tema antropológico que hemos expuesto tiene un fuerte carácter interdisciplinario. No hay antropólogo alguno que tenga la capacidad de ser igualmente competente en campos de la biología, psicología, sociología, etnología, lingüística, estética, semiología, etc. Nuestras ideas y recomendaciones llegan tan sólo a señalar que toda síntesis antropológica se vería optimizada a través de un pensamiento sistémico a partir del cual sean llevadas a cabo las investigaciones empíricas o las sistematizaciones de las informaciones culturales ya existentes, y no obligan a seguir el camino del enciclopedismo. No obstante, temas complejos, como es el caso del estudio de la identidad cultural, exigen teorías y conceptos equivalentes en complejidad. De otra forma todas nuestras observaciones acerca de nuestra cultura no pasan de ser meras holografías, es decir, ideas carentes de una adecuada consistencia descriptiva y explicativa.

## NOTAS

- (1) Los contenidos de este artículo corresponden a una versión de la parte teórica del curso "Bases para la investigación de la Identidad Cultural", que fue dictado por el autor en el marco del Programa de Folclore e Identidad Cultural, organizado por el Departamento de Estética de la Pontificia Universidad Católica, entre el 9 y 14 de enero de 1989. Se agradece también al antropólogo Carlos Haefner por sus valiosos comentarios acerca del contenido de este artículo.
- (2) Dentro del campo de la Antropología encontramos también los estudios del hombre en cuanto ser biológico o Antropología Física. Estos aspectos, sin embargo, no serán tratados aquí, pues nos centraremos en los aspectos socioculturales que acompañan a la acción humana, es decir, en la denominada Antropología Sociocultural.
- (3) El concepto de identidad se ha desarrollado prácticamente en el campo de la psicología individual (cf. S. Freud) y en la social (cf. G.H. Mead, E. Erikson y E. Goffman entre otros). Desde esta perspectiva, implica el autorreconocimiento de ser distinto a otros. La idea de identidad que nos interesa supone, por el contrario, el autorreconocimiento, implícito o explícito, por parte de los individuos, de pertenecer a un determinado grupo, es decir: una identidad de tipo social que se expresa en la valoración, de cierto modo etnocéntrica, de los propios cuerpos de costumbres, objetos e ideas. El traslado de categorías psicológicas a fenómenos socioculturales, como ha sido frecuentemente el caso, genera grandes problemas en el uso del concepto de identidad cultural. Es el caso también del traslado mecánico de conceptos tales como "inconsciente colectivo" u otros, desarrollados por el célebre psicólogo suizo Carl Jung (1874–1961).
- (4) Algunas delimitaciones son previas antes de avanzar hacia una caracterización del concepto. Tal como lo entienden hoy en día algunos antropólogos, y como es utilizado y aplicado el concepto de cultura, éste poco tiene que ver con su uso cotidiano. La cultura no es concebida estrechamente como un patrimonio de gente instruida en el arte, música y literatura, o de gustos refinados; por el contrario, tiene un sentido mucho más amplio y esencial, es justamente lo que hace que el hombre sea hombre. Es, en condiciones normales, su patrimonio intrínseco e indisoluble de la condición humana. De igual manera este concepto no guarda relación con la construcción teórica que establece una distinción entre cultura y civilización, pues entre ambas realidades no hay ninguna discontinuidad sustantiva que justifique esa distinción.
- (5) Una interesante y lúcida aproximación acerca de estas perspectivas la encontramos condensada en un estudio que realizó el antropólogo estadounidense Marvin Harris acerca de la institución de las vacas sagradas en la India. (1983).
- (6) Extensas y fundadas tipologizaciones de esas propuestas teóricas las encontramos en dos textos del antropólogo argentino Carlos Reynoso (1986, 1987), y en una forma más breve en un artículo de Marcelo Arnold (1987).
- (7) Las ideas medulares del planteamiento de C. Geertz se encuentran condensadas en su artículo "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" (en Geertz, C. op. cit.).
- (8) La traducción al español de la obra de C. Geertz utiliza el concepto de denso para oponerle al de superficial. Así, se propone una "etnografía densa" en contraposición a una "superficial". Pensamos, sin embargo, que en castellano lo correcto sería oponer "profundo" a "superficial".
- (9) Geertz se plantea, en este sentido, bastante crítico frente a otras posturas teóricas, especialmente frente al estructuralismo de Lévi-Strauss y las corrientes cognoscitivistas. En ambos casos esgrime la sentencia de que serían simulaciones ingeniosas, pero esencialmente divergentes de la realidad que pretenden representar. No obstante, su propio camino no elimina todos los problemas que implican las aproximaciones hermenéuticas de la cultura.

## REFERENCIAS

- ARNOLD, M.: "Exposición crítica sobre las perspectivas teóricas de la Antropología Cognitiva", en *Revista Chilena de Antropología*, No. 6, 1987.
- BARTH, F.: *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen/Oslo, 1969. (Hay versión en castellano.)
- BENEDICT, R.: *El Hombre y la Cultura*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
- BERTALANFFY, L. von: *Teoría General de los Sistemas*. FCE, México, 1976.
- BLUMER, H.: *Symbolic Interactionism: perspective and method*. New York, 1969.
- CASSIRER, E.: *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlín, 1985. (Hay versión en castellano.)
- DOUGLAS, Mary: *Implicit Meanings: Essays on Anthropology*. London, 1978.
- DURKHEIM, E.: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Buenos Aires, 1968 (1912).
- GEERTZ, Clifford: *The Interpretation of Culture*. N.Y., 1973. (Hay traducción castellana: *La Interpretación de las Culturas*. México, 1987.)
- GOODENOUGH, Ward: "Cultura, Lenguaje y Sociedad", en J. Kahn (Ed.): *El Concepto de Cultura: textos fundamentales*. Barcelona, 1975.
- HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- HERKOVITS, Melville: *El Hombre y sus obras: la ciencia de la Antropología Cultural*. México, 1969.
- LANGER, S.K.: *Philosophie auf neuen Wege*. Frankfurt, 1984.
- LEVI-STRAUSS, Claude: *Antropología Estructural*. Buenos Aires, 1968.
- LUHMANN, N.: *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt, 1985.
- RECASENS, A.: *El fenómeno subcultural: alcances y efectos*. Universidad de Chile, Sede Osorno, 1980.
- REYNOSO, C.: *Teoría, Historia y Crítica de la Antropología Cognitiva. Una propuesta sistemática*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1986.
- REYNOSO, C.: *Paradigmas y Estrategias en la Antropología Simbólica*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1987.
- ROSSI, I. et al.: *Teorías de la Cultura y Métodos Antropológicos*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1981.

