

## CRISIS Y VIGENCIA DE UN CONCEPTO:

### LA CULTURA EN LA ÓPTICA DE LA ANTROPOLOGIA

MARÍA ROSA NEUFELD

#### 1. "CULTURA", UN CONCEPTO INCORPORADO AL SENTIDO COMÚN

En el uso cotidiano, en cantidad de ocasiones se alude, en busca de una explicación, a la "cultura" característica de determinado sector social. Por qué amanecen las calles de la ciudad tapizadas de papeles y otros desechos urbanos? —"Es una cuestión de cultura"— pontifica desde la radio un periodista. Por qué se produce el contagio del cólera en el Noroeste de la Argentina? "Es problema de la cultura de los collas: estas gentes no tienen pautas culturales adecuadas de alimentación ni hábitos de limpieza..."

En la cotidianeidad de las escuelas abundan, también, este tipo de explicaciones "por" las características culturales de cada quien (de los niños "villeros", de los migrantes de países vecinos): en busca de razones que justifiquen "diferencias" de comprensión o dificultades de aprendizaje, se concluye que tienen "una cultura distinta". Distinta a la de quiénes? Y qué significación adquiere este tipo de explicaciones?

Encontramos, en este tipo de usos, núcleos conceptuales fuertes, tales como la convicción con la que se sostiene la fuerza de la "herencia social": la cultura de un grupo determinado sería producto de esta herencia, y esto a su vez implicaría haber recibido, en un proceso de trasmisión, un conjunto o bloque de pautas y valores, que serán luego conservados en forma inmutable: la idea de "reproducción de lo mismo" parecería estar encerrada en este concepto.

Otras veces, en el uso cotidiano, cultura es entendida como "modo de vida", y hay una primera aceptación de que estos "modos" pueden ser distintos. ¿Qué procesos existen en la sociedad que hacen que habitualmente se pase rápidamente de la aceptación de lo "distinto" o diferente a la desvalorización?

En este artículo, vamos a partir, justamente, de estas acepciones cotidianas del concepto de cultura, en tanto que podemos considerarlas como una apropiación por parte de los conjuntos sociales, de un concepto que había tenido un desarrollo importante en las ciencias sociales, y convirtiéndose en el concepto central de la antropología..

#### CENTRALIDAD Y POLISEMIA DEL CONCEPTO DE CULTURA

Se ha dicho que la antropología se organizó alrededor del concepto de cultura (Geertz, 1987), y sigue siendo para esta disciplina un concepto clave. En tanto referencia globalizadora a la "totalidad del modo de vida de un pueblo", tiene una profunda e íntima correlación con lo central de la experiencia del trabajo de campo de los antropólogos: el descubrimiento de la estrecha

trabazón existente entre los comportamientos cotidianos, creencias, actividades productivas, etc. de una sociedad o comunidad determinada, estructurados en torno de sistemas de símbolos.

Según Valentine,<sup>1</sup>

"El concepto de cultura, desarrollado por la incipiente ciencia antropológica, brindó un importante medio para alcanzar este fin de descubrir el orden en la variedad. Dicho concepto reunía tres aspectos que hacían de él una noción valiosa. En primer lugar, su universalismo: todos los hombres tienen culturas, lo cual contribuye a definir su común carácter humano. En segundo lugar, está el énfasis en la organización: todas las culturas poseen coherencia y estructura, desde las pautas universales comunes a todos los modos de vida (por ej. las normas sobre el matrimonio, que imperan en toda cultura) hasta los modelos peculiares de una época o lugar específicos. En tercer lugar, el reconocimiento de la capacidad creadora del hombre: cada cultura es un producto colectivo del esfuerzo, el sentimiento y el pensamiento humanos..."

Otro aspecto central de este concepto de cultura desarrollado por la antropología fue la negación de la base biológica de estos comportamientos humanos: —la oposición entre naturaleza y cultura. Como decía Linton.<sup>2</sup>

"el niño nacido dentro de una sociedad dada descubre que muchos de los problemas con los que se encontrará en su vida fueron ya conocidos y resueltos por quienes vivieron antes que él..."

A diferencia de los animales, destacaba este autor, el comportamiento humano se caracterizaba por este predominio de lo aprendido, a lo que Linton, en su conjunto, denominaba la herencia social de la humanidad:

"En los seres humanos, la herencia social recibe el nombre de cultura. El término se usa en un doble sentido. En su sentido amplio, cultura significa la herencia social íntegra de la humanidad, en tanto que en un sentido más restringido una cultura equivale a una modalidad particular de la herencia social..."

La existencia de "portadores" colectivos: sociedades o comunidades que son posibles, justamente, por la existencia de una serie de pautas culturales que contribuyen a su organización y existencia (a la vez que le sirven de soporte).

Otra idea fundamental indicaba que lo que ordena la vida social está constituido por símbolos organizados en sistemas.

### 3. LOS PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA Y EL CONCEPTO DE CULTURA

Nos planteamos que los conceptos, en este caso el de cultura, son elaborados en torno de problemas específicos. El concepto antropológico de cultura, lo fue en torno de los problemas que planteaba la investigación de los llamados "pueblos primitivos". Como destaca Durham,

...los aspectos generales del concepto de cultura pueden ser aprehendidos como un conjunto de presupuestos que se derivan de la manera como la antropología concibió su objeto y definió los problemas básicos del trabajo de campo. Esos presupuestos fueron elaborados de modo que pudieran ofrecer soluciones para una indagación central: cuál es el significado de las costumbres extrañas y aparentemente incomprensibles observadas en sociedades diferentes a la nuestra?" (Durham, 1984).

En la obra de B. Malinowski aparece muy claramente esta relación estrecha entre el cometido central de la antropología —comprender y transmitir la comprensión de esos "microcosmos tribales, como todos funcionantes",<sup>3</sup> tal como los percibieran sus primeros formuladores, y el concepto de cultura que desarrollaron simultáneamente. "Los argonautas del Pacífico Occidental", en su conjunto, es un complejo ejemplo de lo que estamos señalando, del que tomamos un párrafo significativo:

...el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social, y destacar, entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva...El etnógrafo de campo tiene que dominar con seriedad y rigor el conjunto complejo de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura tribal estudiada, sin hacer ninguna diferencia entre lo que es un lugar común carente de atractivo o normal, y lo que llama la atención por ser sorprendente y fuera de lo acostumbrado. Al mismo tiempo, en toda su integridad y bajo todas sus facetas, la cultura tribal debe ser el foco de interés de la investigación. La estructura, la ley y el orden, que se han revelado en cada aspecto, se aúnan también en un conjunto coherente.

El etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo."<sup>4</sup>

Tan ligado estaba el destino de este concepto a la suerte de la antropología —esa disciplina que en la primera mitad del siglo XX se dedicaba a estudiar las llamadas sociedades primitivas o simples—, que ya en los textos clásicos aparecían adecuaciones indispensables para cualquier reflexión que se intentara respecto de las sociedades "complejas" —valiéndose de esta herramienta conceptual o extrapolándola: el concepto de cultura como el conjunto de la herencia social de un grupo humano, que era transmitida por el proceso de endoculturación / socialización a las generaciones siguientes. Había que dar cuenta de la historia a través de la que cada pueblo había llegado a su "cultura", de la diversidad interna de las sociedades modernas, del eventual cambio en las costumbres...

En el texto de Linton que citáramos anteriormente, hay una descripción divertida, casi hilarante, que apunta al hecho de que "no exista una cultura, hoy en día, que deba más del diez por ciento del total de sus elementos a invenciones hechas por miembros de su propia sociedad". Sintetizamos algunos párrafos de ese texto célebre, que gira en torno del despertar de un ciudadano americano:

"Nuestro sujeto se despierta en una cama hecha según un patrón originado en el cercano Oriente, pero modificado en la Europa del norte antes de pasar a América. Se despoja de las ropas de cama hechas de algodón, que fue domesticado en la India, o de lana de oveja, domesticada igualmente en el cercano Oriente...Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas mocasines, inventadas por los indios de los bosques orientales, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su pijama, prenda de vestir inventada en la India, y se asea con jabón, inventado por los galos; luego se rasura, rito masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el antiguo Egipto., (continúa la descripción del desayuno)...y mientras fuma lee las noticias del día impresas con caracteres inventados por los antiguos semitas sobre un material inventado en China, según un proceso inventado en Alemania. A medida que se va enterando de las dificultades que hay por el extranjero, si es un consciente ciudadano conservador, irá dando gracias a una deidad hebrea, en un lenguaje indoeuropeo, por haber nacido en el continente americano".<sup>5</sup>

#### 4. LA "CONSTRUCCIÓN" DEL CONCEPTO DE CULTURA

El concepto "cultura" no fue acuñado especialmente, ni apareció de la noche a la mañana. El término que se emplea para referirse a su sentido antropológico no es neutro. Está cargado de una historia, a la que nos referiremos brevemente. De hecho, actualmente coexisten, en el uso social y científico, sentidos distintos ligados al concepto de "cultura"<sup>6</sup>.

En el marco que brindaba el despliegue del pensamiento iluminista, y dentro del contexto económico-político marcado por el ascenso de la burguesía, se produce el desarrollo de una serie de conceptos interconectados: sociedad, civilización, economía, y cultura, el concepto que nos ocupa principalmente en estas páginas.

Estas preocupaciones por el proceso de constitución de los conceptos no son simple afán de hacer historia. Tal como destaca Raymond Williams:<sup>7</sup>

"Cuando los conceptos básicos, los conceptos, como se dice habitualmente, de los cuales partimos, dejan repentinamente de ser conceptos para convertirse en problemas; no problemas analíticos, sino movimientos históricos, que todavía no han sido resueltos, no tiene sentido prestar oídos a sus sonoras invitaciones o a sus resonantes estruendos. Si

podemos hacerlo, debemos limitarnos a recuperar la esencia en la que se han originado sus formas".

Desde ya que estos conceptos son de importancia crucial, y tal como destaca el autor que estamos citando, sus formas actuales son eco, en realidad, de una serie de problemas no resueltos desde su formulación inicial. En la medida que cada uno de ellos constituye un intento de abordar la complejidad del mundo social desde ángulos distintos, pero complementarios, el ámbito de significación de cada uno involucra a los demás o influye sobre ellos. Escuchemos a Williams:

La "sociedad" fue la camaradería activa, la compañía, "el hacer común", antes de que se convirtiera en la descripción de un sistema o de un orden general. La "economía" fue el manejo y el control de un hogar familiar y más tarde el manejo de una comunidad, antes de transformarse en la descripción de un perceptible sistema de producción, distribución e intercambio. La "cultura", antes de esas transiciones, fue el crecimiento y la marcha de las cosechas y los animales, y por extensión, el crecimiento y la marcha de las facultades modernas" (Williams, R., op. cit.)

El momento histórico al que corresponden estos desarrollos es situado, por Williams, a partir de los siglos XVI y XVII (correspondientes a la formulación de los conceptos de sociedad y economía), mientras que aún en el siglo XVIII el concepto de cultura aparecía asimilado a los procesos mencionados en la cita: el crecimiento de plantas y animales, el desarrollo y enriquecimiento del intelecto.

En el siglo XVIII, sin embargo, cultura —concepto que contenía la idea de mejoramiento—, tenía otro término próximo, y al mismo tiempo diferente, al que hasta ahora no hicimos referencia: civilización.

Destaca Norbert Elias:

"El concepto de civilización se refiere a hechos muy diversos: tanto al grado alcanzado por la técnica, como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres... si se trata de comprobar cuál es, en realidad, la función general que cumple el concepto de "civilización" llegamos a una conclusión muy simple" El concepto resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas "más primitivas"...(Elias, 1987)

Pero civilización no tenía exactamente el mismo significado en Inglaterra que en Alemania (países clave, posteriormente, para el desarrollo del concepto que aquí nos ocupa). Tal como destaca Elias: mientras que en Inglaterra civilización resume el orgullo que produce la importancia de la nación propia en el conjunto del progreso de occidente..., en Alemania la connotación de civilización estaba más próxima a lo exterior, lo utilitario. Allí, "la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia...es cultura..."(Elias, op. cit.)

Mientras tanto, el concepto francés de civilisation reflejaba "el destino social específico de la burguesía francesa en idéntica medida a como el concepto de "cultura" refleja el de la alemana. También el concepto de civilisation, como el de "cultura" constituye en un principio, un instrumento de los círculos de oposición de la clase media, especialmente en el enfrentamiento social interno (con el ascenso de la burguesía remite a procesos nacionales)" (Elias, op.cit).

De este modo, durante todo el siglo XVIII estos dos conceptos de cultura y civilización eran enormemente ambiguos. Ese es el momento, sin embargo, de constitución de las raíces de los dos usos del concepto de cultura que continuarán en vigencia hasta nuestros días: aquello a lo que se refiere Williams cuando destaca que los conceptos actuales engloban, todavía, problemas no resueltos de estos conceptos.

Por un lado, un concepto muy claramente ligado al pensamiento iluminista, al que un historiador del pensamiento antropológico, George Stocking (Stocking, 1968 a) denomina alternativa humanista del concepto de cultura: había una idea de Cultura como perfectible, dado que se suponía la posibilidad del mejoramiento progresivo. Era un tipo de pensamiento etnocéntrico (aunque ambivalentemente tolerante y curioso respecto de los pueblos diferentes), que consecuentemente, pensaba en una cultura, en singular y en la perfección ligada a los avances y la imagen de los pueblos europeos.

Al mismo tiempo, se abría paso una formulación incipiente del concepto antropológico de cultura. Tal como lo destaca otro historiador contemporáneo de la antropología, Marvin Harris (Harris, 1978), lo importante no es dar con la "primera definición" de cultura, sino encontrar versiones incipientes aunque los términos utilizados sean otros. Harris encuentra estas formulaciones precursoras en el pensamiento de John Locke (1632-1704), que en el "Ensayo sobre el entendimiento humano", sos-tenía que las ideas de las cuales luego se puebla la mente se adquieren durante un proceso que ahora llamaríamos de endoculturación: la idea central era que, aunque hubiera capacidades distintivamente humanas, opuestas, por tanto a las de los animales, no había ideas innatas. Faltaba desde ya, aquí, todo atisbo de relativismo.

Este sería el núcleo a partir del cual se desarrollará la alternativa antropológica del concepto de cultura: centrada en la idea del relativismo. Este afirma la validez por igual de las costumbres y valores de otros pueblos; el interés por las condiciones que aseguran el mantenimiento del sistema, la idea de que hablamos de una pluralidad de culturas igualmente organizadas para responder a todos los requerimientos de la vida humana.

"A diferencia de la cultura humanista, que era absoluta y conocía la perfección, la cultura antropológica era relativista; en lugar de comenzar con una jerarquía heredada de valores, asumía que cada sociedad, por medio de su cultura, busca, y en alguna manera encuentra, valores; la cultura humanista es progresiva, la cultura antropológica, homeostática; la cultura humanista es singular, la cultura humanista es plural, la cultura humanística distingue grados de cultura; para el antropólogo, todos los hombres tienen cultura por igual" (Stocking, op. cit.)

El concepto de cultura se iba imponiendo en lengua alemana. Altan (Altan, 1979) nos dice que el primero en utilizar el término cultura en sentido moderno fue S. Pufendorf (1632-1694). Mucho después, Herder diferenciará Bildung (el grado de preparación individual) de Kultur (que denota el patrimonio del saber colectivo y del grupo).

En Herder este segundo significado apenas se distingue de otro término que solía utilizar este autor: Volk (pueblo). Esta es otra asociación compleja: cultura/ pueblo. En el pensamiento de la Ilustración (por ejemplo en J.J.Rousseau), encubría una contradicción: se invocaba al pueblo en discursos contra la tiranía, al tiempo que se lo denostaba, pero "en nombre de la razón" (Martín Barbero, J.1987)

En ese movimiento se gestan las categorías de "lo culto" y "lo popular" (como lo in-culto, lo que le falta).

Será en un momento posterior, el Romanticismo, cuando se postule que también son cultura los productos de la vida del pueblo:

"...el romanticismo construye un nuevo imaginario en el que por primera vez adquiere status de cultura lo que viene del pueblo. Pero ello fue a su vez posible sólo en la medida en que la noción misma de cultura cambió de sentido. De la relación entre el cambio en la idea de cultura y el acceso de lo popular al espacio que la nueva noción recubre es buena muestra el hecho de que Herder, quien en 1778 publica los Volkslieder, en los que presenta como auténtica poesía la que emerge del pueblo...sólo unos años después, en 1784, escribe Ideas para una filosofía, de la historia de la humanidad, donde plantea... la necesidad de aceptar la existencia de una multiplidad de culturas, esto es de diferentes modos de configuración de la vida social".

Si vamos siguiendo los cambios de la idea de cultura bajo el Romanticismo, veremos que se aleja de la idea de civilización, al tiempo que, al plantear la índole plural de las culturas, desarrolla la "exigencia de un nuevo modo de conocer: el comparativo" (Martín Barbero, op.cit).

Esta idea plural del concepto de cultura aparece en la obra de Alejandro von Humboldt (1769-1859), viajero alemán que recorrió especialmente América del Sur, relatando y dibujando paisajes, bosquejos de ciudades y personajes característicos de cada región. Allí aparecía, vivida, la experiencia de la diversidad de las culturas. En sus escritos, cultura se usa en plural.

De este modo, en 1843 Gustav Klemm podía escribir una "Historia cultural general de la humanidad en la que aclaraba que cultura eran "las costumbres, información, técnicas, vida doméstica y pública, en paz o guerra, religión, ciencia y arte".

Pero no interpretemos esta concepción de "cultura" de la Alemania decimonónica a la luz de lo que significa hoy este concepto; Alemania aún no consolidada como nación unificada, que se incorporaba tardíamente al proceso de industrialización europeo, se preciaba en términos chauvinistas de ser una "nacionalidad", una comunidad cultural antes que política,

posicionamiento que acompañó al uso del concepto de cultura en ese ámbito hasta los días de Hitler:

La cultura (Kultur) entendida como un complejo irreplicable de cualidades, pautas y logros, locales por su origen y significado, emergía de este contexto" . (Becker, 1954)

Pese a todos estos antecedentes, la antropología tuvo, sin embargo, su "relato mítico", oficial, según el cual este concepto —en su uso antropológico— habría sido producto del inglés E.B.Tylor, que al tiempo que definía "cultura" estructuraba el programa de creación de una disciplina científica que debería reconocerlo como su héroe fundador:

Según Tylor,

"La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad" (Tylor, 1871).

George Stocking, el historiador que citáramos anteriormente, se encargará minuciosamente de desmitificar esta historia. Para ello, destaca, en primer lugar, la necesidad de devolver el pensamiento de Tylor al contexto de su época, y que esto nos llevará a percibir que su idea de cultura estaba, "posiblemente, más próxima a la formulación humanista que del significado antropológico". Observa que Tylor utiliza como sinónimos cultura o civilización: recordemos que en ese momento, civilización era el estadio más alto de una secuencia formulada explícitamente (entre otros por Henry Morgan) que comenzaba con el "salvajismo", pasaba por la "barbarie" y culminaba justamente, en la "civilización".

Por tanto, si bien este concepto de cultura recogía la idea de una pluralidad de formas de vida (llamándolas civilizaciones o culturas), es evidente que Tylor pensaba en grados de cultura en cuanto compartía la escala evaluativa-evolutiva propia de su momento histórico. Así decía Tylor en el párrafo inicial de su libro:

"...la uniformidad que en tan gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes, mientras que por otra parte, sus distintos grados deben considerarse etapas de desarrollo o evolución, siendo cada una el resultado de la historia anterior...Estos volúmenes tienen por objeto la investigación de estos dos grandes principios en diversas secciones de la etnografía, con especial atención a la civilización de las tribus inferiores en relación con las naciones superiores..." (Tylor, op. cit.)

De acuerdo con el análisis de Stocking, en Tylor no había desprecio explícito por lo que era inferior, pero no hubiera vacilado en considerar que la civilización europea era lo más perfecto que había logrado el hombre. En todo caso,



"hubiera podido definir mejor la cultura como 'el progreso' de ese todo complejo". (Stocking, op.cit).

En los albores del siglo XX, en el momento de la mayor expansión capitalista previa a la guerra de 1914-18, reaparece el concepto de cultura, ahora sí estrecha-mente ligado a la naciente experiencia de los antropólogos, en sociedades pequeñas, aisladas, en las cuales era visible la relación "una sociedad, una cultura" a la que nos refiriéramos en las primeras páginas.

En ese momento, se inicia la actividad de Franz Boas, científico alemán formado en las ciencias naturales y que desarrolló toda su actividad, como investigador de campo y como profesor, en EEUU. Destaca Stocking (Stocking, 1968 b) que su formación alemana incluía el conocimiento del concepto "cultura", al que, en sus primeros trabajos, utilizaba en su variante humanista, aún centrado en los problemas del evolucionismo: era un fenómeno singular que estaba presente en mayor o menor grado en los distintos pueblos. A partir de 1910, tanto él como sus numerosos alumnos se manejarán con el concepto antropológico, plural.

Fue uno de los críticos más prolíficos del evolucionismo. Muchos de los planteos de Boas, inculcados a sus alumnos, caracterizaron a la antropología norteamericana en sus comienzos.

Dentro de su crítica al evolucionismo, se enmarcaba también una propuesta metodológica: ésta implicaba desechar los estudios comparativos, que caracterizaban el trabajo de los antropólogos evolucionistas, y reemplazarlos por estudios detallados, que se plasmaran en monografías dedicadas a tribus particulares. Sólo después, utilizando conceptos como "áreas de cultura" sería posible pasar a comparar y eventualmente generalizar.

Otras exigencias metodológicas de Boas proponían estudiar las culturas diversas "desde adentro" y no desde la óptica del investigador. Insistía, además, en la necesidad de revisar los propios condicionamientos culturales, señalando que nunca es tan difícil abandonar la propia óptica cultural (Boas hablaba de la Kulturbrille algo así como las anteojeras culturales), como cuando observamos nuestra propia sociedad (Altan, T. 1979).

## 5.- EL CONCEPTO CLÁSICO DE CULTURA

La antropología clásica planteó la característica de totalidad de la vida social, sosteniendo que el análisis antropológico discurre en dos dimensiones permanentes: sociedad cultura. Las antropologías anglosajonas, que hegemonizaban a mediados de siglo el campo de la antropología, diferían en privilegiar una u otra: la antropología social inglesa ponía en primer lugar la dimensión de la sociedad, -específicamente a partir de Radcliffe-Brown, la estructura social-, mientras que el denominado "culturalismo" norteamericano privilegiaba el análisis de la cultura como herencia social, como configuración de la totalidad de conductas aprendidas, como continente del cual la estructura social no era más que un aspecto. Esta polémica parecía interminable. Diversas voces, entre ellas la del antropólogo austriaco, residente en Australia, Alfred Nadel intentaron darla por

concluida, planteando la inadecuación de estos enfoques, dado que el hombre se mueve en un mundo que es bidimensional, social y cultural al mismo tiempo.

“Sociedad” tal como yo lo entiendo, significa la totalidad de los hechos sociales sobre la dimensión de las relaciones y agrupaciones. “Cultura”, la misma totalidad en la dimensión de la acción (acción con sentido, es decir, dirigida a finalidades compartidas socialmente)” (Nadel, 1995).

Había una serie de argumentos fuertes en el culturalismo, que conformaron a la antropología, especialmente norteamericana y la que estuvo bajo su influencia.

Uno de ellos fue esta idea de la cultura como totalidad, articulada en la experiencia de los individuos en una serie de pautas culturales: las mencionadas pautas -a su vez- delimitaban campos dirigidos a la satisfacción de todo un conjunto de “necesidades” variables en su manifestación según cada sociedad, que a su vez, solo tenían satisfacción de forma cultural, de forma humana.

La cultura era entendida como la “totalidad” articulada. Había que entender de que manera los hombres que vivían en ella se comportaban de acuerdo con sus orientaciones. A partir de la década del 30, comenzó a hablarse de que cada cultura tenía una configuración determinada, que organizaba los patrones o pautas y los integraba, de manera tal que una modificación producida en un punto alteraba esa totalidad. Linton definía pauta cultural como “consenso entre conducta y opinión” y la cultura en su conjunto no era más que un agregado organizado de dichos patrones.

Respecto de las pautas, también estaba el problema de cómo se incorporan los sujetos-infantes. Las ideas de endoculturación y de socialización implicaban un camino unidireccional, en el que estas pautas se aprendían, adquiriéndose de este modo roles definidos en la sociedad.

"La perpetuación de las sociedades como unidades funcionales requiere igualmente el entrenamiento constante de nuevos individuos para que puedan ocupar posiciones determinadas en la sociedad. Deberá colocarse a los nuevos miembros en diversas categorías y se les enseñará a los de cada categoría a hacer diferentes cosas. La sociedad ha de formar también pautas más o menos conscientes de lo que debe ser la conducta de los individuos colocados en determinadas posiciones, con objeto de tener directrices para el entrenamiento de estos individuos."11

Herskovits diferenciaba la socialización (o sea, la adaptación del individuo a los compañeros, la obtención de una posición en relación con ellos, etc, de la endoculturación:

"aspectos de la experiencia de aprendizaje que distinguen al hombre de las otras criaturas, por medio de los cuales...logra ser competente en su cultura".

Linton, ejemplificando especialmente con la sociedad norteamericana, insistía en que "toda sociedad es un continuo, y el medio ambiente dentro del que debe funcionar nunca es el mismo en ninguna época. Para que la conducta sea efectiva ha de adaptarse al medio..."

Aparece claramente la cultura entendida como herencia social, como fuerzas que pesan sobre el individuo que ha nacido en una sociedad determinada: esto sucederá por medio del lenguaje y la vida social organizada (que son a su vez parte de la cultura). El otro aspecto, en el planteo de Linton, es la cultura como parte del ambiente hecho por el hombre (ambiente que incluye la naturaleza tanto como la sociedad).

Nos dice, además, que "no hay que confundir las pautas ideales con la conducta, a pesar de que tienen su origen en ella...por ejemplo, una tribu indígena conservará durante muchas generaciones después de haber cesado toda guerra las pautas por las que se rigiera la conducta entre un jefe y sus guerreros...Los viejos se las transmiten a los jóvenes..."

Además de esa necesidad de adaptarse los patrones ideales a medios cambiantes, también los niños que deben interiorizarlos serán personalmente distintos, imprimiéndoles su propio patrón. Sin embargo, frente a este tipo de planteos, siempre nos queda la pregunta: aún pese a esta posibilidad de "dar su sello personal" a algún aspecto de las pautas, dónde quedan los sujetos? Decía Linton (y es sintomático):

"Los sistemas sociales casi nunca son, si llegan a serlo alguna vez, el resultado de una planeación consciente. El individuo corriente no tiene ni siquiera conciencia de que las pautas adaptadas mutuamente que sirven de modelo a su conducta constituyen un sistema"...

En relación con este problema, la teoría de la "personalidad de base" estableció que cada persona desarrolla sus características específicas de acuerdo con el modelado al que la somete el ambiente sociocultural de su sociedad. Los impulsores de esta propuesta teórica fueron, el ya citado, Ralph Linton, el psicoanalista Abraham Kardíner, la antropóloga Cora Du Bois y otros. Estos investigadores realizaron observación antropológica, tomas de biografías y tests Rorschach, en ámbitos como las Islas Marquesas, en Alor (Indias Orientales), entre los Táñala (Madagascar). Dos libros que alcanzaron fama: *El individuo y su sociedad* (1936) y *Fronteras psicológicas de la sociedad* (1945) sintetizaron los resultados de este trabajo.

Linton sintetizó los resultados de esta investigación destacando que las experiencias tempranas del individuo ejercen un efecto duradero sobre su personalidad, especialmente sobre el desarrollo de su sistema de valores y actitudes (al que llamaba sistema proyectivo); experiencias similares — decía— tienden a producir configuraciones similares en los individuos que se someten a ellas. Las técnicas de crianza, que difieren de una sociedad a otra, son modeladas culturalmente y tienden a ser similares entre las familias de esa sociedad.

En conclusión, a partir del supuesto de que los miembros de una sociedad tienen muchos elementos similares en sus primeras experiencias, tendrán muchos elementos de personalidad en común. De esta manera, se postulaba la existencia de un tipo de personalidad básico para cada sociedad, que se definía como

"la configuración de personalidad compartida por la mayoría de sus miembros como resultado de las primeras experiencias que tuvieron en común. Esto no corresponde a la personalidad total del individuo, sino más bien a los sistemas proyectivos, en otras palabras, al sistema de valores y actitudes, que son básicos para la configuración de la personalidad del individuo".<sup>14</sup>

Estas propuestas planteaban dificultades que se hicieron evidentes a la luz de teorías más modernas sobre la personalidad. Pero, además, revelaban los problemas implícitos en la generalización de resultados de trabajos hechos en pequeñas comunidades. Si respecto de los aloreses o los táñala las conclusiones presentaban dudas: qué se podría decir de la "personalidad de base" de los integrantes de una sociedad "compleja" en la que las prácticas de crianza y cuidado cambian de clase a clase, de la ciudad al campo, entre los grupos étnicos que la integran?

De hecho, Linton y los demás autores de esta corriente reconocían que la cultura de una sociedad determinada, aún en el caso de sociedades simples, es de tal magnitud que los individuos singulares no pueden conocerla en su totalidad. Al mismo tiempo, hay aspectos con los que todos están familiarizados, pero que sólo algunos practican (por ej. los tabúes impuestos a las mujeres embarazadas). En este sentido, Linton reconoce, en una cultura, universales, especialidades y alternativas:

"Si observamos la cultura de cualquier sociedad homogénea... reconoceremos las ideas, los hábitos y reacciones emocionales condicionadas que son comunes a todos los miembros adultos normales de la sociedad: los universales (dentro de esa cultura determinada); luego, las especialidades, "pautas para aquellas actividades diversas pero mutuamente interdependientes de las distintas secciones de la sociedad, adjudicadas sobre una base de división de tareas...luego, las alternativas, escasas en las culturas de las sociedades pequeñas, muy abundantes en la nuestra..."<sup>15</sup>

A esta percepción de la complejidad, se sumó la consideración de que tanto cultura como sociedad eran entidades "suprapsíquicas", con leyes que no requieren referirse a la biología o la psicología de los sujetos. Uno de los autores que postularon este cambio de nivel entre el análisis de los sujetos sociales y la cultura fue Alfred Kroeber, que lo formuló de la siguiente manera:

"El amanecer de lo social, pues, no es un eslabón de una cadena, no es un paso en el camino, sino un salto a otro plano"<sup>16</sup>

Aparecía, entonces, la cultura como un nivel emergente: elemento de la existencia humana irreductible a los fenómenos que estudiaban las ciencias biológicas.

Esto se relacionaba con una de las ideas dominantes ligadas al concepto de cultura en la antropología norteamericana: era sólo una ilusión que el hombre controlara su civilización. Ésta, por el contrario, se le imponía. Una obra importante, algo posterior, enuncia desde su mismo título esta idea: "La cultura contra el hombre", de Jules Henry.<sup>17</sup> La cultura, eventualmente, puede ponerse "contra el hombre" que, en definitiva, es su creador en su examen de algunos aspectos de la sociedad norteamericana de su época, tales como la falta de límites posibles a la

propiedad, la invención de la bomba atómica, el esfuerzo psíquico puesto en competir con los demás, etc:

"el hombre arranca a la cultura las satisfacciones emocionales que obtiene de la misma...la orientación del hombre hacia la supervivencia, con exclusión de todas las demás consideraciones, ha hecho de la sociedad un lugar nada agradable para vivir, y en su mayor parte, la sociedad humana ha sido un sitio en el que, aunque el hombre ha sobrevivido físicamente, ha sufrido muerte emocional".

## 6. EL CONCEPTO DE CULTURA Y LAS "SOCIEDADES COMPLEJAS"

Ya en 1930 se planteaba el problema de la relación entre los ámbitos de estudio de los antropólogos y la sociedad en su conjunto (grandes metrópolis, sociedades de clases).

Ya en ese momento, la percepción de Linton y Herskovits los llevaba a plantear la diferenciación entre cultura/ subcultura (correspondiendo a líneas diferenciadas de transmisión cultural dentro de una misma sociedad), pero ponían énfasis en destacar "que el carácter peculiar de lo subcultural se complementa con la coherencia de la sociedad total".

En los mismos conceptos utilizados se hacían evidentes dificultades y supuestos: hablar de "sociedades complejas" (por ejemplo Despres, 1968) instauraba, desde el vamos, el polo opuesto. "las "sociedades simples", para cuya pequeñez parecía válida la metodología antropológica, y a cuya disolución parecía atada.<sup>19</sup>

Después de la Segunda Guerra (1939-1945), este planteo se instaló en forma radical: desaparecería la antropología junto con su objeto tradicional: los llamados "pueblos primitivos"? Estos: las sociedades y culturas "iletradas" desaparecían rápidamente y la antropología, entre tanto, no había producido marcos teóricos rigurosos con los que abordar el análisis de las sociedades que por oposición, se denominaban "complejas" (Despres, op. cit.). Este autor, por ejemplo, contestaba que "no hay razones epistemológicas por las que la antropología deba ser practicada en sociedades simples, o de las que se deduzca que los datos recogidos en sociedades complejas no sean relevantes a la teoría antropológica".

Había también supuestos fuertes, tales como la creencia en la dirección inevitable de los cambios que producía la expansión de los países centrales: occidentalización equivalía a industrialización y urbanización. Esta era la idea (compartida por la sociología de la época) que sintetizaran R.Redfield y otros cuando imaginaron la existencia de un continuum folk-urbano, en cuya línea se iban colocando cada una de las sociedades.

El interés por el cambio cultural aparecía, primero, como una reflexión acerca del mismo como proceso interno de toda sociedad. En este sentido, se afirmaba que toda cultura no solamente es un continuo, sino un continuo en estado constante de cambio.

Pero, muy principalmente, la preocupación estaba puesta en lo que sucedía con los "cambios inducidos": cuando sociedades sencillas se ponían en contacto con otras altamente tecnificadas (no se analizaba la índole violenta de ese contacto). Interesaba analizar las condiciones en las que se producía la eventual incorporación o el rechazo de "elementos culturales".

Aunque los dispositivos conceptuales fueran toscos (por ejemplo, el concepto de aculturación, forjado en 1936,<sup>20</sup> los antropólogos serían testigos privilegiados en todo el período que se extendió entre esa fecha (el comienzo de la segunda guerra mundial) y la crisis posterior, de los procesos de liberación y descolonización que se sucedieron en los ámbitos habitados por sus "objetos de estudio".

Pero también era preciso conceptualizar lo que estaba sucediendo en EEUU: había recibido desde principios de siglo a ocho millones de inmigrantes: (polacos, italianos, etc.), y la idea era que debían —con fe en el poder del "medio ambiente"— adoptar como propia el "american way of life" (a esto se llamó crisol de razas -melting pot). Sólo después, ante la comprobación empírica reiterada de que los sujetos sociales y sus modos de vida no se fusionaban como "metales en el crisol" sino que eventualmente defendían aspectos que aparecían ligados a su identidad, surge la idea de una sociedad "multicultural".

Se producían, junto con estos dilemas en torno de cuál era la capacidad explicativa (y por tanto qué posibilidades tenía como disciplina) redefiniciones en torno del papel que debían desempeñar los antropólogos una vez desaparecidos los llamados "pueblos primitivos". Así, en el prólogo de Antropología de la pobreza Oscar Lewis (1959) escribía:

"Este libro ha surgido de la convicción de que los antropólogos tienen una función nueva en el mundo moderno: servir como estudiantes y relatores de la gran masa de campesinos y habitantes urbanos de los países subdesarrollados, que constituyen casi el ochenta por ciento de la población del mundo..."

Se expresaba así, en la década del 60, la larga preocupación, expresada en múltiples etnografías de grupos urbanos y campesinos, por lo que en nuestros días se denomina "problemática de la reproducción cultural". Entre 1960 y 1970, finalmente, el objeto de investigaciones que manejaban conceptos como el de pobreza (analizando también la compleja funcionalidad de los pobres en la sociedad norteamericana), fueron la familia de sectores pobres, las estrategias de autoayuda, llamadas posteriormente estrategias de supervivencia (Menéndez, 1988)

Un episodio significativo, en torno de la conceptualización de la reproducción o perpetuación de "la cultura de la pobreza" marca la profundidad de la crisis por la que transitaba este tipo de conceptualizaciones. Parte del problema estuvo en que los estudios de Lewis<sup>21</sup> formaban parte de una verdadera avalancha de estudios sobre "culturas" o "subculturas" producidos en la década del 60: no sólo se hablaba de "cultura de la pobreza", sino de "cultura de los adolescentes", "cultura escolar", etc., sin especificar necesariamente la articulación estructural entre el tipo de unidades propuestas y el conjunto.

Pero el núcleo del problema estuvo, como señalamos, en el carácter de modelo de vida, transmitido de generación en generación, que parecía tener la "cultura de la pobreza". En *La vida*, Lewis decía:

"Cuando los niños de los barrios bajos cumplen seis o siete años, normalmente han asimilado ya las actitudes y valores básicos de su subcultura. A partir de este momento, ya no están preparados psicológicamente para sacar pleno provecho de los cambios en las condiciones o las oportunidades que puedan aparecer en el curso de su vida".

Obviamente, el nudo de las críticas que se desataron en torno de esta afirmación, producto de una enorme generalización a partir de experiencias de trabajo sobre situaciones puntuales, estuvo puesto en marcar que se estaba priorizando la fuerza de un eventual "plan de vida" culturalmente estructurado por sobre las determinaciones económicas y políticas que dan lugar a la "pobreza". La discusión en torno de este tema, sin embargo, ha continuado, en la medida que la crisis estructural y la profundización de los mecanismos de exclusión ya no de minorías sino de mayorías mantuvo vigentes las problemáticas que preocupaban a Lewis. Otro punto en torno del que hizo crisis el concepto de cultura fue el del relativismo. Tal como destaca Valentine,

...la noción de cultura ha sido un arma fundamental en la lucha intelectual librada contra el racismo, el etnocentrismo, la intolerancia y el imperialismo cultural (Valentine, op. cit., pág.14)

Los horrores de la política nazi respecto de los judíos y gitanos, entre otras minorías, alentó a los antropólogos del momento, a tomar posición, a partir de su disciplina, frente a los desarrollos políticos en los que se veía involucrada su propia sociedad. Esto se expresó en la propuesta de Declaración que Herskovits presentó a la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en las que se proponía que, en cuanto el individuo realiza su personalidad en su cultura, respetar las diferencias individuales implicaba el respeto a las diferencias culturales.

Esta declaración de principios, sin embargo, era en sí misma contradictoria, porque permitía derivaciones perversas: el apartheid, en Sudáfrica, fue organizado "para preservar la identidad cultural" de las etnias involucradas. Asimismo, aparecía como más viable ofrecer "protección" a modos de vida exóticos que comprender diferencias dentro de la propia sociedad ligadas a experiencias de clase distintas, y que llevaron a García Canclini a decir que

"El relativismo cultural naufraga, finalmente, por apoyarse en una concepción atomizada y cándida del poder: imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de autosubsistencia, cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas. La escasa utilidad del relativismo cultural se evidencia en que suscitó una nueva actitud hacia culturas remotas, pero no influye cuando los "primitivos" son los sectores "atrasados" de la propia sociedad, las costumbres y creencias que sentimos extrañas en los suburbios de nuestra ciudad" (García Canclini, 1984).

## 7. DESCARTEMOS EL CONCEPTO DE CULTURA... MUERTE Y RESURRECCIÓN DE UN CONCEPTO

El concepto de cultura sigue teniendo una complicada presencia en la teoría antropológica: desde distintos ámbitos han abundado las propuestas acerca de su inadecuación o las posibilidades o conveniencias de su reemplazo (desde la más antigua crítica frontal, la de Radcliffe-Brown y sus seguidores, a los intentos en la órbita del pensamiento marxista, de reemplazar cultura por ideología, por ejemplo).

Señala Margulis que el uso del concepto de cultura tendió a desaparecer de los estudios antropológicos, en los que se llegó a desconocer que esta dimensión es necesaria para la comprensión cabal y totalizadora de los fenómenos sociales (Margulis, 1975).

Esta percepción de que ya no es posible decir tranquilamente que "una cultura" es la herencia que los individuos de una sociedad particular comparten destaca, entre otras cosas, que "la visión holista incluye demasiado y al mismo tiempo es demasiado difusa como para separar analíticamente los hilos entremezclados de la experiencia humana".<sup>22</sup>

La tarea de estos últimos años ha sido, como lo plantea Clifford Geertz, recortar los alcances de este concepto "alrededor del cual se ha originado toda la antropología". Este recorte estaría dirigido a asegurar la importancia de este concepto, especificándolo y focalizándolo, dotándolo de mayor vigor teórico

"a fin de reemplazar el famoso "mayor conjunto complejo" de E.B. Tylor cuya fecundidad nadie niega, me parece (que ha) llegado al punto en el que oscurece más las cosas de las que las revela".<sup>23</sup>

Esta limitación que pedía Geertz se ha realizado desde distintas ópticas. Tomemos, como ejemplo, su propio planteo. Geertz considera que su visión de la cultura es semiótica:

"Creo, junto con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido de una trama de significaciones que él mismo ha tejido; en consecuencia, entiendo la cultura como esa red...Pese a que es "ideacional", no la encontramos en la cabeza de nadie, pese a no ser material, no es una entidad oculta...no es un fenómeno psicológico, una característica del pensamiento, de la personalidad, la estructura cognoscitiva...¿a cultura es un contexto, algo dentro de lo cual todo eso pueda ser inteligiblemente — es decir, ampliamente, descrito—. (Geertz,C,1987).

Este texto, o "conjunto de textos" que es la cultura, —nos dice Geertz— se conoce estudiando los significados compartidos. El trabajo del antropólogo, entonces, es aproximarse a ese conjunto de textos por medio de la etnografía, que es descripción amplia, descripción profunda, que debe estar profundamente encarnada en la riqueza contextual de la vida social.

Pero el concepto de cultura no ha sido privativo de los enfoques culturalistas ni de las disciplinas sociales clásicas. A través de distintos aportes, se incorporó a la tradición marxista (Margulis, 1975, Altan, 1979). En esta perspectiva, la cultura fue asignada al campo de la superestructura, lo que



ocurrió no sin problemas (por ejemplo, el establecer qué relación había entre cultura e ideología).<sup>24</sup>

Uno de los aportes centrales a partir de los cuales se produjo esa incorporación tuvo que ver con el reencuentro con los textos de Gramsci. Este no elaboró un concepto operativo definido de modo unívoco para nombrar la dimensión cultural, pero usaba términos como "concepción del mundo" y "sentido común" para manifestar la contradicción entre la "concepción del mundo", en gran parte implícita, propia de las clases subalternas y la cultura hegemónica.

El marxismo de raíz gramsciana enfatiza el carácter de clase de toda cultura. Tenemos un ejemplo de este tipo de posición en L.M. Lombardi Satriani, estudioso del folklore italiano, en cuyas canciones, dichos y relatos populares busca las huellas de la oposición y la peculiaridad de las clases subalternas.

Según Lombardi Satriani (1978), la concepción materialista de la historia considera que toda cultura es cultura de clase, originada en "última instancia" en la base económica.

La "cultura universal" por tanto, es una cultura de clase, expresión de los valores de la clase dominante o útiles para ella. A tal cultura, que asume un papel hegemónico, se contraponen la cultura de la clase subalterna, portadora de otros valores, que han quedado vivos en las producciones literarias.

Como destaca Martín Barbero (1987) "lo que se empieza a producir es un deseñamiento del concepto mismo de cultura, tanto en su eje y su universo semántico como en el pragmático, y un rediseño global de las relaciones cultura/ pueblo y pueblo/clases sociales": la cultura aparece recuperada, ahora, como espacio de hegemonía.<sup>25</sup> El aporte de algunos historiadores dedicados al medioevo o a los siglos XV y XVI, como Le Goff o Carlo Ginzburg, fue igualmente importante, en tanto han analizado la dinámica de permanencia, resistencia, intercambios, propia de los procesos culturales de las clases subalternas de esa época.

El concepto de hegemonía —a partir de Gramsci—, permitía reintroducir los sujetos en esta cuestión: para que la cultura de la clase dominante pudiera aparecer como "cultura universal", expresión de su hegemonía, no bastaba la imposición externa: debían estar representados, también —de alguna manera—, los intereses de las clases subalternas. En este sentido, los trabajos más recientes complejizan el movimiento bastante esquemático "cultura hegemónica que trata de imponerse vs. cultura subalterna que se resiste" que se deduce del texto de Lombardi Satriani.

Amalia Signorelli, antropóloga, también italiana, en un interesante estudio sobre la generalizada dispersión de las relaciones clientelares en Italia (relaciones sociales que se apoyan, según esta autora, en la existencia de una cultura clientelar), se plantea cuál es la relación entre estructura social (en este caso la estructura social clientelar, a través de la cual se asignan recursos económicos fundamentales para la reproducción social de los individuos y las familias) y esa

cultura clientelar (el sistema de conocimientos, valores y códigos conexos con las prácticas clientelares; qué sentido tiene la clientela para cada uno de los que participan).

Y se pregunta: esta dimensión cultural: ¿será una fastidiosa superestructura que se puede dejar de lado? De ninguna manera: "nace de y por las relaciones que constituyen la estructura del sistema, del cual es el mapa más atendible y fidedigno".

Como sintetiza García Canclini,

"estamos entonces ante un tipo especial de producción...fenómenos que contribuyen mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir, transformar el sistema social..."(G.Canclini, 1985)

Apoyándose también en esa característica de producción en proceso que tendrían los procesos culturales, la antropóloga brasileña Eunice Durham nos propone evitar el uso (que hacen autores como Geertz) de metáforas que se apoyan en el lenguaje y nos dice que

"la dinámica de la relación entre estos "objetos culturales" y la práctica colectiva puede aprehenderse más fácilmente si utilizamos, en lugar de la metáfora del lenguaje, la del trabajo: así como los bienes materiales resultantes del trabajo social encierran un trabajo muerto que puede ser reincorporado a la actividad productiva sólo a través de un trabajo vivo, así también los sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en que son constantemente utilizados como instrumento de ordenación de la conducta colectiva, esto es, en la medida en que son absorbidos y recreados en las prácticas sociales" (Durham, 1984).

Durham, evocando a Geertz, nos dice que los sistemas simbólicos son modelos en la doble acepción del término: por un lado, representaciones en sentido propio (modelos de la realidad social), y por el otro, simultáneamente, orientaciones para la acción (modelos para el comportamiento social). Pero, a diferencia de Geertz, prioriza (por encima de los modelos) el proceso de su continua producción, utilización y transformación en la práctica colectiva.

En estos desarrollos recientes en torno de la conceptualización de la cultura, ha sido fundamental la influencia de la historiografía social inglesa: nos referimos, principalmente, a la figura de E.P.Thompson,<sup>26</sup> a Raymond Williams, y a antropólogos vinculados teóricamente con esta línea como Paul Willis.

Estos autores resultan importantes por el esfuerzo que realizan por recuperar el carácter originario de los textos de Marx, previo al endurecimiento economicista vulgar y determinista que fueron acumulando a lo largo del tiempo.

En la tradición marxista, el concepto de cultura se asimiló, en algunos casos, a ideología, o se lo pensó como equivalente de superestructura. Uno de los puntos complejos y en los que se han apoyado muchas de las derivaciones deterministas, fue, justamente, la metáfora base-

superestructura, cuyos problemas han sido puestos de relieve críticamente por Thompson (Thompson, 1992).

"Lo que estoy poniendo en cuestión no es la centralidad del modo de producción (y las correspondientes relaciones de poder y propiedad) para una teoría materialista de la historia. Estoy poniendo en cuestión ...la idea de que es posible describir un modo de producción en términos "económicos" dejando a un lado como elemento» secundarios (menos "reales") las normas, la cultura, los conceptos críticos alrededor de los cuales se organiza el modo de producción...

... Las relaciones de producción, en las sociedades modernas, encuentran su expresión en la formación y lucha..de clases. La clase, en la tradición marxista, es (o debería ser) una categoría histórica, que describe a las personas relacionándose unas con otras en el transcurso del tiempo, el modo en que adquieren consciencia de sus relaciones, se separan, se unen, entran en conflicto, forman instituciones y trans-miten valores en términos de clase.

Por lo tanto, la clase es una formación "económica" y también es una forma-ción "cultural": es imposible dar prioridad teórica a un aspecto sobre el otro. De lo que se sigue que la determinación de última instancia" puede abrirse paso tanto a través de las formas culturales como de las económicas. Lo que cambia, cuando el modo de producción y las relaciones de producción cambian, es la experiencia de los hombres y mujeres vivos".

Léanse correctamente estas afirmaciones: Thompson no cuestiona la centralidad del modo de producción, sino las lecturas economicistas restringidas de lo económico.

Consecuentemente, plantea que las relaciones de producción encuentran su expresión en la formación y lucha de clases.

Pero las clases sociales no son, en este enfoque, un principio para clasificar a la población en estratos o capas. Son una categoría histórica, forjada en un proceso constituido por la experiencia de los hombres. Una clase, nos dirá Thompson, es al mismo tiempo una formación económica y una formación cultural, y ya hemos visto que para él, no son menos reales las normas y la cultura alrededor de los cuales se organiza un modo de producción.

Este es nuestro principal soporte para lo que desarrollaremos ahora, que intenta ser una aproximación a la forma en que se usa, antes que como se define, cultura en textos antropológicos e históricos producidos recientemente.

La síntesis que realizamos tiene como puntos de partida textos de Sariego, Thompson, A.Signorelli, G.Canclíni y E.Durham.<sup>27</sup> Los mismos no fueron escritos "para definir" cultura, sino que se valen del concepto o tratan problemas específicos vinculados con el mismo.

Cuando estos textos se refieren a cultura,

- 1) aluden al mayor espacio en los procesos de significación, lo cual equivale a abarcar el universo de las significaciones, y las concepciones del mundo; o, como sintetiza Signorelli, es el sistema cognitivo-valorativo sobre el que se funda el sentido (significado y valor) que el actuar humano tiene para los sujetos interactuantes, así como los sistemas simbólicos por medio de los cuales los sujetos sociales expresan este sentido.
- 2) Esta producción de sentido, inserta en estructuras materiales, es un tipo particular de producción, la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales.
- 3) Se trata de un conjunto de respuestas, producto de un proceso histórico;
- 4) Se expresa en instituciones y prácticas sociales;
- 5) es un proceso social de identificación; la cultura es un proceso de definición de una identidad social frente a otras, que se modifica en la medida en que esas otras configuraciones culturales cambian en el espacio y en el tiempo.
- 7) contribuye a reproducir el sistema social, pero también a comprenderlo y transformarlo.
- 8) Cuando a este proceso social (al que podemos llamar cultura) se le introducen las distribuciones específicas del poder y su influencia, hablamos de hegemonía (o lo hegemónico) (remitimos a R. Williams).

Los autores que hemos sintetizado se refieren, en general (dado que trabajan sobre nuestra sociedad), a culturas de clase:<sup>28</sup>

Por ejemplo, cuando Sarrileu habla de cultura obrera, la entiende como una cultura de clase o sea:

- a) un conjunto de respuestas históricas derivadas de la posición de clase que implican sistemas de valores, modelos de comportamiento y formas de vida que apuntan implícita o explícitamente hacia una visión del mundo y de las relaciones sociales distinta y alternativa a las de las otras clases:
- b) la cultura obrera se expresa en instituciones y prácticas sociales.
- c) la experiencia común y compartida de los obreros crea lazos de identidad y conciencia de clase, lo que se expresa en prácticas culturales.

Por fin, queremos rescatar la visión de la cultura de un antropólogo inglés, Paul Willis.<sup>29</sup> Primero, porque se aproxima teóricamente a estos desarrollos de los historiadores ingleses a los que hemos hecho referencia. Luego, porque vuelve a instalarnos en la problemática de la vinculación, en la antropología, entre la forma en que se conceptualiza la cultura y el proceso investigativo, en tanto considera que la etnografía es el modo en que se puede conocer el nivel de lo cotidiano en el que se despliega lo cultural.

Por último, por la forma activa, de apropiación y recreación, que caracteriza a la relación entre sus actores: los adolescentes y su cultura de clase.

Los jóvenes con los que realiza su estudio desarrollan —en el contexto de la escuela secundaria a la que asisten— una actividad de oposición y resistencia a la propuesta escolar. Willis muestra cómo este comportamiento —propio de "barritas"—, tiene que ver con la "cultura de fábrica", a la que accederán cuando se incorporen, al abandonar la escuela, al mundo del trabajo.

Aquí se desplegará el modelo cultural de "fracaso" de la clase obrera, que según el análisis de Willis, es bastante diferente y discontinuo de otros modelos. Esa cultura de clase, presente en los grupos contra-escolares, así como en las fábricas, según Willis,

"...esta cultura de clase no es un modelo neutral, ni una categoría mental, ni un sistema de variables enfrentado con la escuela desde el exterior...

Comprende experiencias, relaciones y conjuntos de tipos sistemáticos de relaciones que no sólo establecen un conjunto de "opciones" y "decisiones" concretas en momentos concretos, sino que también estructuran de manera real y experimental la forma en que se realizan y definen en primer lugar esas acciones..."

Experiencias, conjuntos de opciones, estructuración real: estamos lejos, aquí, de la recepción pasiva de un conjunto de pautas heredadas (como las que postulaba la teoría clásica de la cultura). Es el "hacer colectivo" de los hombre el que recreará, se apropiará y transformará...eso que llamamos cultura.