



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

El conocimiento campesino en la producción. Hacia una antropología del saber

Tesis que para obtener el grado de maestro en Ciencias Antropológicas presenta

Pedro Antonio Ortiz Báez

Director: **Rodrigo Díaz Cruz**

Lectores: **Luis Reygadas Roblesgil**
Ana Paula de Teresa Ochoa

México, D.F.

Enero de 2000

Agradecimientos



Agradezco también al consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) haberme otorgado una beca para financiar mis estudios de maestría entre septiembre de 1997 y agosto de 1999, con lo que pude dedicarme de tiempo completo a mi formación de maestro.

A Soco, por su apoyo profesional incondicional

La primera fue para mis papás y mi tía

La segunda para mis hijos

*Esta es para mis hermanos
un motivo más para sentirnos
orgullosos de ser familia*

*Para Tere
por su maravillosa luz*

Índice

| | Página |
|---|--------|
| 1.- Cultura y conocimiento | 1 |
| 2.- Tabicamiento y niveles de análisis | 3 |
| 3.- Problema en la conceptualización de la Cultura | 12 |
| 4.- Niveles de análisis y propiedades emergentes | 31 |
| Corolario: Cómo aprehender metodológicamente la cultura | 35 |

De eso que llaman cultura

Por Pedro Antonio Ortiz Báez

Todo indica que no es la reina, sino el espíritu de la colmena,
quien decide la enjambrazón. Le sucede a esta reina lo que a los jefes entre los hombres:
que parecen mandar, pero que obedecen a órdenes más imperiosas
y más inexplicables que las dadas por ellos a quienes les están sometidos.
¿Dónde está esa sabiduría que así sopesa el presente y el porvenir,
y para la cual lo que aún no es visible tiene más importancia que todo lo que se ve?
¿Dónde reside esa prudencia anónima que renuncia y elige, que eleva y rebaja;
que de tantas obreras podría hacer tantas reinas
y que de tantas madres hace un pueblo de vírgenes?
Hemos dicho en otro lugar que se encuentra en el espíritu de la colmena.

Maurice Maeterlinck. *La vida de las abejas*

1. Cultura y conocimiento

Cuando se abordan temas que se supone relacionados con la cultura, inmediatamente salen a colación términos tales como valores, creencias, conocimientos. De hecho, para varias corrientes antropológicas trabajar con el concepto de cultura implica, necesariamente, referirse al mundo de lo pensado, de lo imaginario, de las ideas, de las creencias, de los valores pretendidamente ordenadores de la conducta grupal, de la visión del mundo que ordena el entorno y la naturaleza, y da sentido y coherencia a las prácticas cotidianas de los diferentes grupos sociales, llámense etnias, tribus, naciones o grupos de identidad.¹

En nuestra investigación sobre el papel y las características del conocimiento en las prácticas productivas campesinas, esas formas de abordar el fenómeno cultural aparecen —a primera vista— como bastante compatibles y útiles para los objetivos del proyecto. Pero el concepto de cultura, con todo y ser central para la práctica antropológica, es probablemente el menos claro y preciso de los que pueblan la literatura de ésta y otras disciplinas. Así, para poder hacer un uso provechoso de él es

¹ Evidentemente estamos hablando del término cultura desde una perspectiva de las ciencias sociales. En el habla cotidiana, por “cultura” se entiende también al refinamiento en maneras y costumbres, así como a la producción artística, especialmente para referirse a las bellas artes. Estas dos acepciones no son materia de este estudio.

necesario, primero, hacer algunas reflexiones y consideraciones que permitan reconceptualizarlo, acotarlo y hacerlo metodológicamente útil, de forma tal que nos permita acceder a explicaciones más abarcadoras de los fenómenos culturales.

En nuestro caso la necesidad imperiosa de realizar esta tarea deriva de que nos hemos propuesto trabajar la hipótesis de que los diferentes saberes de los que hace uso el campesino en la producción conforman un sistema, mismo que está íntimamente conectado con prácticas culturales pertenecientes a otros campos del acontecer cotidiano (ritos, organización doméstica de la producción, propiedad de la tierra, creencias religiosas, mecanismos de intercambio), pero que, precisamente por esa conexión, su coherencia y sistemicidad no implican que se trate de un sistema cerrado, sino de uno en constante transformación y en contacto permanente con otros sistemas cognitivos.

El problema radica, entonces, en que las definiciones tradicionales de cultura, además de que restringen ese concepto a valores, símbolos y creencias (dejando fuera, en consecuencia, las prácticas productivas cotidianas), están pensadas para dar cuenta del carácter sistémico y coherente de los fenómenos culturales, pero difícilmente aportan algo al momento de abordar la forma en que esos sistemas se transforman y retroalimentan de elementos externos. Esto es, necesitamos un concepto de cultura que nos permita dar cuenta de las características, vínculos y retroalimentaciones de los diferentes componentes de la estructura de conocimiento, al tiempo que permita abordar la forma en que esta estructura se transforma en la práctica concreta.

Esta preocupación por dar cuenta de sistemicidad y cambio a un mismo tiempo (por lo demás una meta tan antigua como esquivada en la tradición antropológica) se justifica aún más por el hecho de que, si bien las primeras escuelas antropológicas (funcionalismo, estructuralismo, culturalismo) obviaban el problema del cambio, de la transformación, para poner su atención casi en forma exclusiva en la sistemicidad de los fenómenos en estudio, a partir de los años cincuenta surgen con fuerza en las disciplinas sociales modelos teóricos alternativos (interaccionismo, transaccionismo, *global exchange*, procesualismo) que apartan su mirada de la estructura, del sistema, para poner su atención casi exclusivamente en la forma en que los individuos o grupos gestionan y negocian en la práctica su participación en los procesos sociales, con independencia, o con una relación muy débil, con lo que establecen las normas inscritas en la estructura, que es precisamente el núcleo de lo que por cultura venían estudiando las escuelas anteriores.

Si bien ambos tipos de enfoques conforman los extremos en la manera de abordar el fenómeno societal —existiendo un amplio abanico de posiciones intermedias—, en general al momento de conciliar los conceptos y teorías obtenidos desde unas y otras tendencias en la investigación social, el resultado es la priorización de una u otra de ellas, con lo que se minimiza la forma en que los elementos analíticos y descriptivos

privilegiados por una influyen sobre los de la otra.

En este capítulo nos hemos propuesto demostrar que tal situación —que parecería obrar casi como una maldición para aquellos que osan violar el sello que resguarda el misterio del comportamiento humano— es posible de superar si incluimos en nuestros intentos de conceptualización del término cultura algunos conceptos auxiliares (niveles de análisis, tabicamiento, metáforas, propiedades emergentes) y distinguimos entre aquellas propuestas que restringen la cultura exclusivamente a valores y creencias, y aquellas que incluyen dentro de ésta a las pautas de comportamiento, actitudes y prácticas cotidianas.

Habremos de distinguir, en fin, entre aquellas propuestas que fijan su atención en las estructuras que emergen de las diferentes prácticas grupales, y aquellas que priorizan el análisis de las conductas individuales. Para tal efecto, el núcleo central de este texto lo constituirá un breve recorrido sobre la forma en que se ha definido el concepto de cultura, tratando en todo momento de explicitar qué parcelas de la realidad social se abarcan con él; es decir, a qué tipo de realidad empíricamente aprehensible se apela con las diferentes definiciones. Antes, expondremos brevemente los principios epistemológicos que nos conducen a la necesidad de incorporar conceptos tales como “niveles de análisis”, “tabicamiento” y “propiedades emergentes”, con lo cual, creemos, estaremos en condiciones de acercarnos a una concepción más abarcadora del concepto de cultura.

2. Tabicamiento y niveles de análisis²

Cuando se estudian las vidas de los sabios de entre el Renacimiento y la Ilustración, salta a la vista inmediatamente el dominio que estos hombres tenían sobre el conocimiento de su época, así como su capacidad para abarcar muchos de los campos ahora especializados del saber, de eso que hoy denominamos disciplinas científicas, filosóficas o humanísticas. Quizá el caso paradigmático lo ofrezca Leonardo da Vinci, quien tenía dominio sobre lo que hoy conocemos como física, aeronáutica, dibujo, pintura, mecánica, anatomía. Y qué decir de personajes como B. Rusell, quien hizo importantes aportes en la filosofía, las matemáticas y la lógica; o

² Para elaborar esta sección me he apoyado, quizá más de lo debido, en el bellissimo libro de Hofstadter, titulado *Göedel, Escher, Bach. Una eterna trenza dorada*. México, CONACYT, 1982, del cual también he extraído un grabado de Escher para ejemplificar mi argumentación. Muchas ideas las he tomado casi en forma literal de ese texto; pero el “casi” es importante, pues ese libro tiene como objetivo indagar las posibilidades de existencia de la inteligencia artificial. Consúltese especialmente el capítulo X “Niveles de descripción y sistemas de computadora”.

—más cerca de nosotros— de los antropólogos decimonónicos, quienes además de conocer en forma enciclopédica las etnografías confeccionadas por viajeros, misioneros y administradores coloniales, dominaban el derecho, la arqueología y la filología, o tenían conocimientos en física, sin contar con que solían dominar más de seis lenguas. Esta situación contrasta ampliamente con lo que sucede en el campo del conocimiento científico y humanístico de finales del siglo XX, en el que la especialización y la atomización y fragmentación de las disciplinas del conocimiento marcan la tónica.

Es altamente probable que este viraje desde lo multidisciplinario hacia la hiperespecialización esté íntimamente relacionado con las exigencias que el capitalismo impone en todos los ámbitos de la sociedad, particularmente por las tendencias recientes en los modelos de acumulación, en las que del conocimiento especializado objetivado en tecnología o productos tecnológicos depende el posicionamiento de las empresas en sus respectivos sectores productivos. Sin negar tal posibilidad, en las siguientes líneas vamos a explorar —así sea en forma somera— la idea de que esas tendencias tienen también componentes cognitivos de no poca importancia, tales como la naturaleza lineal del lenguaje, la limitación de nuestros órganos cognitivos-sensoriales y, de manera relevante para los objetivos del presente trabajo, la “imperfección” de los dispositivos orgánicos del conocimiento humano para permitirnos aprehender el todo al mismo tiempo que las partes.

Jorge Luis Borges, en uno de sus cuentos más sorprendentes, “El Aleph”, nos muestra en forma inmejorable una de las caras de tal “imperfección”. Con su magistral prosa, en ese cuento intenta la proeza de describir un aleph, es decir, un punto localizado, particular, específico (un componente individual del todo que es la realidad), desde el que es posible observar, precisamente, la totalidad. La dificultad principal para tal tarea, señala Borges, radica en el lenguaje, cuya naturaleza lineal impide describir todo lo que sucede dentro del aleph, pues ese todo está transcurriendo a un mismo tiempo (y quizás el verbo transcurrir sea la más clara muestra de las limitaciones del lenguaje, puesto que el aleph no tiene temporalidad, principio ni fin), en tanto que el lenguaje nos impone una estructura lineal de verbos, sujetos, adverbios, adjetivos, complementos, frases incidentales, y un inicio y un final para nuestras descripciones. El lenguaje, en suma, requiere de componentes que se despliegan en forma temporal/secuencial, no obstante lo cual a él debemos recurrir para dar cuenta de realidades que operan en forma atemporal, superpuesta y simultánea, e intersectándose e influyéndose con otros elementos en forma poco predecible hacia el interior del conjunto.

Quizá lo anterior quede mejor entendido si traemos aquí un ejemplo desde las ciencias sociales. En ellas, hablar de atemporalidad de la realidad significa que, por ejemplo, al mismo tiempo que alguien está reflexionando sobre determinado hecho social —digamos sobre reacomodos de población en zonas ribereñas de Veracruz—, en ese mismo momento las autoridades de la CFE han decidido abrir las compuertas

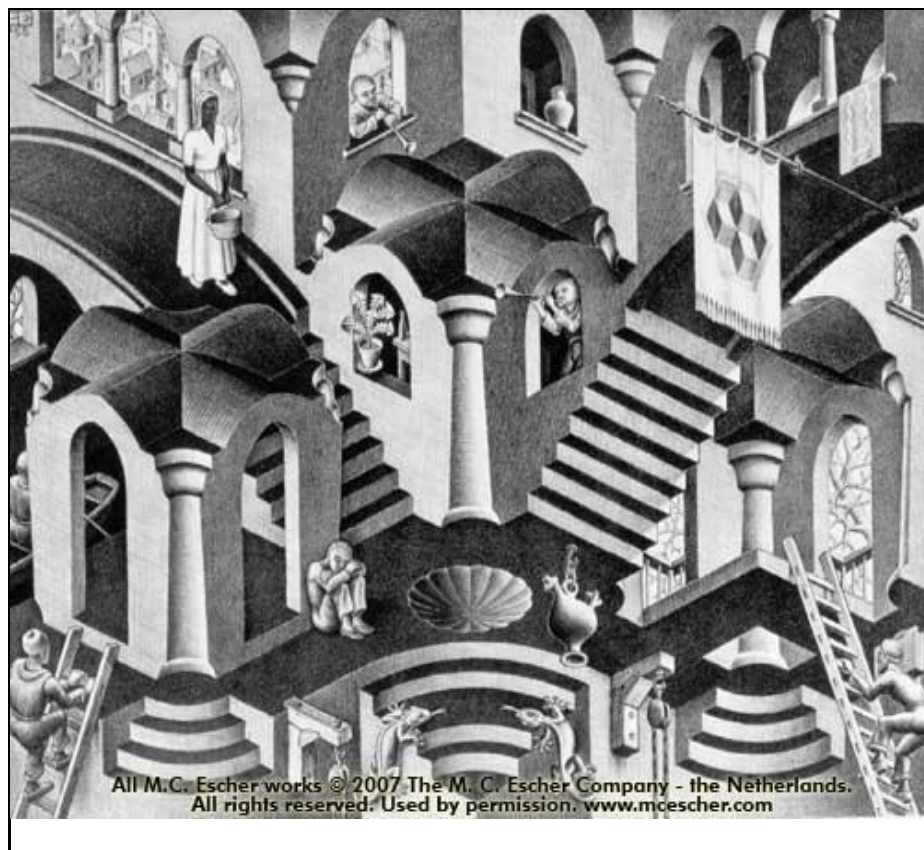
de la presa Necaxa para aliviar la sobrecarga en el nivel de almacenamiento de agua; el servicio meteorológico advierte sobre el incremento de la presencia de vientos húmedos provenientes del golfo de México; Miguel Alemán, gobernador de Veracruz, decide encerrarse a beber en una de sus múltiples residencias; un habitante de una colonia popular a orillas del río Tecolutla sale de su domicilio a comprar cigarros y, no lejos de allí, alguien jura amor eterno a su amada. Para narrar todos estos hechos hemos requerido de más de siete líneas, y ni lejanamente nos hemos acercado a una descripción exhaustiva del cúmulo de sucesos simultáneos que acontecían en el momento mismo que se gestó la tragedia por las lluvias e inundaciones de principios de octubre próximo pasado, una de las peores dentro del país en los últimos años. Aun si tuviésemos la capacidad de observar en forma total la cadena de acontecimientos que dieron lugar a esa tragedia (la imposibilidad de tal situación se discutirá líneas adelante), para describirla, nuestras limitaciones de lenguaje nos obligarían a establecer secuencias lineales-temporales. De hecho, hablar de “cadena de acontecimientos” supone de entrada una idea lineal de principio y fin, mientras que, como ya hemos insistido, los acontecimientos sociales y naturales aparecen de manera simultánea, atemporal y superpuesta.

Desde luego, estamos señalado las carencias del lenguaje humano para dar cuenta en forma cabal de sucesos que acontecen en forma paralela. Pero tales carencias también están relacionadas con nuestra incapacidad para aprehender realidades que trascienden nuestros dispositivos sensoriales y cognitivos, puesto que resulta prácticamente imposible abarcar la cadena completa de hechos causales involucrados en una determinada situación social, lo cual también está relacionado con nuestra imposibilidad para decidir *a priori* qué sucesos son significativos para describir en forma exhaustiva un hecho social específico. En mi ejemplo he señalado, al menos, dos sucesos que a primera vista no tienen nada que ver con la reciente tragedia provocada por el desbordamiento del río Tecolutla: alguien que sale a comprar cigarros, dos amantes que se juran fidelidad. Cuando se siguen en retrospectiva los sucesos ocurridos alrededor de dicha tragedia, es posible darse cuenta de que el número de damnificados o de muertos aumenta o disminuye por acontecimientos en el nivel micro como esos: alguien que se salvó porque salió a la tienda, dos que fallecieron por que no quisieron separarse y buscar la salvación cada uno por su lado. Pero el número total de muertos en esa tragedia no se explica únicamente por este tipo de acontecimientos y decisiones. ¿Cuánto hubiese aumentado o disminuido la cantidad de muertos y damnificados, de posponer un día más la apertura de compuertas de la presa del río Necaxa?, ¿cuántos, de haber decidido no aprobar el Fobaproa y destinar esos recursos a gasto social? Ambas preguntas no tienen como finalidad denunciar incompetencias ni cosa por el estilo, sino evidenciar la dificultad de enumerar o identificar todos los componentes involucrados en un hecho social, cuando el punto de partida es el “recorte” de una parcela de la realidad social.

Líneas arriba afirmamos que nos interesaba analizar de manera especial lo que

hemos denominado “imperfección de los dispositivos mentales del conocimiento”. Cuando hablamos de “imperfección” estamos haciendo alusión básicamente a que la realidad es escurridiza a nuestra mente, por no permitimos aprehender a un mismo tiempo dos niveles diferentes de descripción de la realidad. Para ejemplificar mi argumento voy a recurrir a la obra del grabador holandés Maurits C. Escher (1902-1972) en cuyas cuadros es recurrente la posibilidad de observar desde determinados niveles de descripción figuras cóncavas, escaleras que ascienden, huecos en cintas, pero que al fijar la vista en ellas —esto es, al cambiar nuestro nivel de descripción— repentinamente las figuras se transforman en convexas, las escaleras descenden o penden del techo, los huecos se transforman en burbujas.

En la figura 1 reproducimos un célebre grabado de ese pintor, en el que resulta perfectamente posible describir o apreciar el contenido del grabado desde una perspectiva en que las escaleras de la parte central parecen ascender, la lámpara aparece tirada a un costado del pasillo y la concha al centro del mismo aparece como una oquedad. Otra forma de apreciarlo, o nivel de descripción —que se logra mejor deslizando la vista hacia el centro desde el sujeto que asciende por la escalera de madera del costado inferior derecho—, nos indica que la lámpara pende del techo, la concha es una protuberancia cóncava y las escaleras que en la otra descripción ascendían, pasan a ser las partes inferiores de escaleras pertenecientes a pasillos interiores, insinuados por ventanas donde asoman sujetos sonando trompetas. Una y otra descripción tienen su lógica interna apuntalada por motivos de composición sabiamente distribuidos al interior de la figura; pero es materialmente imposible abarcar ambas perspectivas al mismo tiempo, aunque el grabado sea el mismo.



Esto es así, porque al realizar cualquier ejercicio de observación, de análisis, nuestra mente tiende a establecer “niveles de descripción”, esto es, formas de agrupar o segmentar los elementos observables, de manera tal que otorguen sentido a la lógica de agrupación —de composición en este caso— de los diferentes componentes. Los grabados de Escher quizá constituyan el género más extremo (y por lo tanto el más ilustrativo) de la tendencia de la mente a crear niveles diferenciados de descripción, por observarse en esas obras la concreción de niveles de descripción claramente excluyentes entre sí. Sin embargo, cualquier pintura, cualquier obra de arte, cualquier proceso social puede ser tomado como ejemplo de la creación mental de niveles mutuamente excluyentes, puesto que todos ellos pueden ser descritos, por lo menos, desde dos niveles que se excluyen entre sí: el nivel global del conjunto, y el nivel de sus partes constituyentes.

Piénsese, por ejemplo, en lo que sucede cuando uno escucha música (en cuyo caso los extremos equivalentes a los grabados de Escher serían el canon y el contrapunto), es prácticamente imposible escuchar al mismo tiempo la armonía y cada uno de los diferentes instrumentos que la ejecutan. O, para poner un ejemplo que me es más familiar, cuando uno emprende la corrección de estilo de un texto, es imposible corregir la redacción o seguir la lógica argumentativa, al mismo tiempo que se

detectan errores ortográficos y letras suprimidas o aumentadas por accidente dentro de una palabra; esto es, resulta imposible leer las palabras letra por letra, al mismo tiempo que percibir el contenido semántico que ocupa el conjunto de letras dentro de la lógica argumentativa del texto.

Quizás alguien pudiera objetar que los directores de orquesta sí son capaces de escuchar a un tiempo el conjunto y cada una de las diferentes voces individuales de los instrumentos; y no faltará un corrector de estilo que afirme que él sí es capaz de corregir redacción y errores ortotipográficos a un mismo tiempo. Sin embargo, el límite para percibir el conjunto y cada una de sus partes a un tiempo no depende de lo bien que se ejerza el oficio, sino de una predisposición orgánica (cuya naturaleza escapa a los alcances de esta investigación) que nos impide hacer ambas cosas a la vez; lo que nos ha orillado a que, para superar tal limitación, los practicantes hábiles de ciertos oficios se vean obligados a realizar operaciones aceleradas a grados infinitesimales de cambio de nivel de apreciación, descripción, observación o análisis (lo cual, por cierto, explica el porqué del adagio repetido por los correctores de estilo, de que “no hay libro sin errata”).

Lo mismo sucede con el conocimiento científico de la sociedad. Qué duda cabe de que los hechos de los que se ocupan los científicos sociales tienen conexiones con todos los ámbitos del acontecer social; sin embargo, resulta imposible, dadas las características de nuestros dispositivos cognitivos, establecer con precisión o acercarnos a una descripción —no ya a una explicación— de todos los componentes involucrados en el entramado social del que se pretende dar cuenta. Para superar tal limitación, el conocimiento científico en general, las disciplinas científicas en particular y los investigadores en concreto han recurrido al procedimiento de aislar parcelas de la realidad, de “recortar” grandes compartimientos del todo social y natural, de aislar componentes particulares de hechos concretos, para estudiarlos, analizarlos y explicarlos o interpretarlos como si tuviesen una existencia o una lógica propia, aislada de sus contextos respectivos, de sus conjuntos de pertenencia, del todo con el cual interactúan y del que forman parte. Así, el camino seguido por el conocimiento científico en su búsqueda de explicaciones para la realidad compleja que nos rodea consistió en destruir esa complejidad por la vía de realizar “tabicamientos”: recortar los diferentes componentes de la realidad para ordenarlos en bloques y poder así analizarlos cual si éstos no formaran parte de un todo más amplio, o como si su funcionamiento no dependiese o no tuviera conexiones íntimas con otros de los componentes “recortados” a la realidad,³ resolviendo el problema de

³ Hofstadter ilustra de la siguiente manera la tendencia del pensamiento científico moderno a realizar tabicamientos: “un físico nuclear tiene una imagen articulada en *bloques* de los protones y neutrones: una descripción que deriva de las teorías de nivel más bajo, pero que no requiere el conocimiento profundo de las teorías de ese nivel. Del mismo modo, un físico atómico tiene una imagen articulada en bloques de un núcleo atómico, derivada de la teoría nuclear. Y un químico tiene una imagen articulada en

las conexiones con otros campos “recortados” mediante el uso de descripciones generales (no exhaustivas) de los principios y teorías con que trabajan las disciplinas vecinas. Sólo así es entendible que surgiera, por ejemplo, la física clásica, que se ocupaba de describir y entender las propiedades de los cuerpos, abstrayendo (o mejor dicho, tabicando) el hecho de que —sólo por mencionar alguno— los cuerpos en estudio estaban compuestos por sustancias químicas y, por lo tanto, sufrían procesos termodinámicos capaces de afectar su comportamiento previsto desde los principios y teorías de la física clásica.

No es nuestro interés cuestionar la pertinencia de este procedimiento o “desconstruir” el discurso resultado de este tipo de operaciones. Para bien o para mal ese es el camino seguido por las disciplinas científicas y humanistas y el que ha permitido buena parte de los éxitos y limitaciones de dichas disciplinas para dar cuenta de la realidad “recortada” y asumida como pertinente para cada una de ellas.⁴ Tampoco discutiremos sobre la justeza de la forma en que las diferentes disciplinas han agrupado y reputado como propias a grandes parcelas de la realidad (hasta qué grado es natural o artificial el “recorte” realizado por cada una de ellas). Lo importante para nosotros es señalar la importancia que para el conocimiento científico reviste el establecer niveles de análisis o descripción, así como tabicar en descripciones generales los niveles inferiores o superiores, como forma de eludir las limitaciones que los dispositivos cognitivos presentan al enfrentarse a una realidad que los trasciende. Antes que llamar a la desconfianza hacia este tipo de procedimientos, nuestra propuesta indica que el problema, especialmente para las ciencias sociales, no se resuelve con menos, sino con más ciencia. Proponemos, por tanto, que las ciencias sociales deben llevar hasta sus últimas consecuencias el

bloques de los electrones y sus órbitas, y elabora teorías sobre las moléculas pequeñas, teorías que pueden ser asumidas, articulándolas en bloques, por los biólogos moleculares, quienes tienen una idea a propósito de cómo se reúnen las moléculas pequeñas, pero cuya experiencia tiene lugar en el campo de las moléculas sumamente grandes y el modo en que éstas interactúan. Y los biólogos celulares tienen una imagen articulada en bloques de las unidades estudiadas por los biólogos moleculares, las que tratan de emplear para establecer cómo interactúan las células. El asunto está claro. Todo nivel está tabicado, en cierto sentido, con respecto a los niveles inferiores” (Hofstadter, 1982: 359-360).

⁴ No obstante que la búsqueda por la totalidad se antoja imposible de aprehender para el pensamiento humano, no han sido pocos los intentos de pensadores, místicos y poetas por acercarse a ella. Para efectos de nuestra investigación, en la que nos interesa describir la lógica del conocimiento no científico usado por los campesinos en la producción, el caso más sobresaliente es el de las estrategias cognitivas del budismo zen, las cuales podrían resumirse con los siguientes términos: la vía para alcanzar la iluminación (el conocimiento, la totalidad, el aleph) es la no vía, es desestructurar las preguntas y desconfiar de nuestros razonamientos, para dejar libre al espíritu, único capaz de alcanzarla.

procedimiento que la ciencia ha utilizado para superar o eludir el problema de la alta complejidad de la realidad; lo cual significa que consideramos pertinente que los científicos sociales en general, y los antropólogos en particular, reflexionen sobre la inconveniencia de trabajar sin establecer niveles de descripción *explícitos*, toda vez que, como veremos más adelante, la tendencia reciente en antropología es a hacer “recortes” *implícitos* (geográficos, temáticos, de grupos de pertenencia) que, al no reconocerlos abiertamente como tales, llevan a incurrir en el error de obtener conclusiones generalizables hacia toda la disciplina, cuando solamente se ha abordado una parcela específica del amplio (y carente de niveles medianamente diferenciados) campo de análisis antropológico y, como dice Hofstadter (1982: 363), “es importante entender que una ley de alto nivel no puede ser formulada utilizando el vocabulario de la descripción de bajo nivel”.

Valga lo anterior para justificar una de la hipótesis fuertes de este trabajo: la de que el problema fundamental del concepto cultura —su polisemia— deriva de que se ha buscado abarcar con él grandes parcelas de la realidad —si no es que a la totalidad del fenómeno social mismo—, pero que en su uso concreto se privilegia algún nivel específico y localizado de análisis o descripción (individuos en interacción, poder social, estructuras mentales, estructuras sociales, intercambio simbólico y muchos otros más), pero sin asumir que se está trabajando sólo en ese nivel, sino tomando las conclusiones obtenidas para la parcela privilegiada como si fueran aplicables a la totalidad de los procesos culturales.

Para cerrar esta sección es pertinente regresar a nuestra discusión sobre la incapacidad de la mente humana para aprehender el todo al mismo tiempo que las partes. Tal como fue expuesto, pareciera que el problema se resuelve al conjugar la dicotomía entre el todo y sus partes constitutivas, entre el “bosque y los árboles”, entre el conjunto y sus subconjuntos. En realidad el problema es aún más complejo, ya que hablar de conjunto y subconjuntos —de bosque y árboles individuales— como los elementos constitutivos del todo escurririzo a nuestra mente es meramente una simplificación. En realidad el todo es aún más complejo como para poderlo abarcar con justeza mediante un esquema de sólo dos componentes o niveles. Por ejemplo, entre un bosque y los árboles que lo constituyen puede existir una infinidad de subconjuntos (un encinar, la flora, la zona de reforestación reciente, cadenas tróficas, nichos ecológicos específicos, áreas con vegetación riparia) y el bosque puede ser descrito, a su vez, como un subconjunto de una realidad más comprensiva, por ejemplo, el ecosistema. Así, a las limitaciones cognitivas señaladas líneas arriba, debe agregarse el problema de que un determinado conjunto puede actuar como “un” todo desde un nivel de análisis, en tanto que desde otro puede operar apenas como una pequeña parte específica, susceptible de ser tabicada en toda su complejidad y descrita con apenas unos cuantos enunciados generales. La pregunta es, entonces, ¿cuántos niveles es necesario reconocer para poder acceder al todo que se cobija bajo el término cultura?, ¿cultura es un conjunto que engloba

todos los subconjuntos en que es posible descomponer analíticamente a lo social?, o ¿es sólo un subconjunto —digamos, el del intercambio de bienes simbólicos— de una totalidad social mayor?

En las siguientes secciones se tratará de responder éstas y otras interrogantes. De momento, me interesa proponer que la historia del concepto cultura (y de la teoría antropológica en general) se explica y comprende mejor si establecemos *a priori* la existencia analítica⁵ de dos grandes dominios en el pensamiento antropológico, dentro de los cuales pueden identificarse algunos subconjuntos específicos: por un lado, el dominio de los estudios estructurales,⁶ y por otro el dominio de las interacciones. A su vez, en el primero reconocemos un subconjunto integrado por aquellas tendencias que se ocupan primordialmente de las estructuras mentales (mitos, valores, creencias, categorías de parentesco, representaciones mentales de la realidad social), y otro por las que privilegian las estructuras sociales (organización doméstica de la producción, relaciones de intercambio, parentesco, estructuración del poder, estratificación social, indicadores demográficos, instituciones sociales). En el de las interacciones hemos agrupado, por un lado, a aquellos que tienen interés en el comportamiento social de los individuos, y por otro, aquellos que se interesan por las formas de interacción entre grupos sociales. Muy vinculado con estos dos últimos, aunque sin encajar enteramente dentro de lo que aquí hemos denominado “interacciones”, nos referiremos someramente a ciertas tendencias recientes interesadas en el nivel simbólico de las prácticas sociales.

Aunque los niveles aquí propuestos son de naturaleza analítica, la lógica de su agrupamiento descansa en el análisis histórico de la teoría antropológica, especialmente por la forma en que las diferentes corrientes teóricas han usado y definido el concepto “cultura”. Una historia que, si bien presenta múltiples complejidades (fases oscuras, teorías que se encuentran y superponen, corrientes sobredimensionadas, polémicas mal entendidas), puede ser recorrida en forma

⁵ Hablar de existencia analítica significa que se están tabicando las diferencias, a veces abismales, existentes entre las diferentes corrientes teóricas que hemos agrupado aquí por sus semejanzas respecto al uso y conceptualización del término cultura o sus equivalentes. En respuesta a una de las preguntas hechas líneas arriba, diremos que el número posible de niveles de descripción al respecto es tan grande como la cantidad de definiciones disponibles para el término cultura. No obstante, nuestra propuesta es que con los niveles aquí propuestos la claridad, precisión y alcances de las teorías antropológicas se multiplican asombrosamente.

⁶ Por estudios estructurales se denominan aquí no sólo al estructuralismo francés o al de corte funcionalista, sino a todas aquellas corrientes de investigación que centran su mirada en instituciones, normas, creencias, prácticas y hechos sociales que trascienden la práctica concreta de los individuos; aquellos que como el culturalismo, el funcionalismo, el marxismo, el estructuralismo o el neoevolucionismo se interesan por las regularidades (así sean referidas a grupos sociales específicos), por el orden que emerge del aparente caos del acontecer social concreto.

sintetizada para extraer de ella los elementos que nos permitan acercarnos de la mejor manera a los objetivos de este trabajo. Este recorrido será más provechoso al incorporar el concepto de metáfora.

3. Problemas en la conceptualización de la cultura

Quizá por ser de amplio uso antes de la consolidación de la antropología como disciplina científica, uno de los conceptos más socorridos para intentar el abordaje de la totalidad —cultura— ha sido de los que más fácilmente han trascendido las fronteras disciplinarias, de entre los que la antropología ha reputado como propios. En este tránsito ha podido inundar con sus virtudes y defectos los campos vecinos de las ciencias sociales y regresar a la antropología cargado de significaciones adquiridas en disciplinas como la psicología, la historia, la filosofía, la semiótica o la lingüística, pero sin desprenderse de las ambigüedades de origen. Esta es una de las razones más importantes para que ese concepto se volviera uno de los más controvertidos en su definición y uso, al grado que resulta difícil reconocerlo como compatible, incluso en autores de una misma corriente teórica.⁷

3.1. Desde las estructuras y la totalidad...

La herencia legada por los filósofos ilustrados a la naciente disciplina antropológica marcó de manera definitiva el derrotero por el que ésta habría de transitar durante sus primeros 70 u 80 años. Especialmente dejó marcada su huella en la preocupación de la antropología por el Acontecer Humano, por el Camino Civilizador de la Humanidad, por el futuro del Hombre (todo esto con mayúsculas) viviendo en sociedad. Esto se tradujo para la en ese entonces joven disciplina antropológica (estamos hablando de finales del siglo XIX) en la búsqueda de conceptos, categorías y modelos explicativos que le permitieran abarcar grandes parcelas de la realidad social.⁸ Así, además de aquellos conceptos heredados directamente de los filósofos ilustrados (civilización, evolución, contrato social) los antropólogos han venido

⁷ No vamos a desarrollar aquí la historia del concepto de “cultura”, básicamente por ser ésta una historia bien documentada. Puede consultarse al respecto el trabajo clásico de Kroeber y Kluckhohn (1952); así como Neufeld (1987); Giménez (s/f); Thompson (1993); Giménez (1994). Nosotros nos concretaremos a determinar el tipo de realidad a la que apelan las diferentes definiciones del término dadas por las corrientes teóricas en análisis.

⁸ Esta preocupación por la totalidad parece ser específica de la antropología dentro de las ciencias sociales. Según Neufled (1987: 240) “donde la reencontramos es en el pensamiento sociológico derivado del marxismo. En este sentido aparece como una exigencia heurística: es imposible tener un verdadero conocimiento de la realidad social, si no se parte del conocimiento de la totalidad”.

generando, incorporando y proyectando otros (estructura, solidaridad, hecho social total, *cultura*, función) que tienen en común con los heredados su preocupación por esclarecer mediante ellos las características comunes, definitorias, del género humano, de la humanidad en común; esto es, de establecer mediante ellos los elementos consustanciales a todo lo humano.

Pero a diferencia de las especulaciones de sus antecesores ilustrados, los antropólogos pronto dirigieron sus indagaciones hacia lo específico, hacia las particulares modalidades organizativas, hacia los diferentes grados de desarrollo o particulares estilos de vida de los grupos humanos en observación. Este viraje, antes que significar un deslinde con los estudios que se preocupaban por la totalidad, implicó llevar hasta sus últimas consecuencias el holismo⁹ como principio rector de sus estrategias de investigación. Esto fue posible mediante el recurso de considerar a los diferentes grupos en estudio como un nivel específico de análisis, como sistemas autocontenidos, como un microcosmos social diferente del todo social constituido por las metrópolis europeas, como islas de cultura las cuales —se suponía— podían ser abarcadas en toda su complejidad por la mirada experta del antropólogo. Tal proeza conceptual sólo fue posible mediante el recurso de “tabicar” las relaciones que grupos, etnias y naciones mantenían con unidades organizativas vecinas (o distantes). Los administradores coloniales, la policía imperial, los misioneros venidos de las metrópolis, el papel de las economías locales dentro del sistema económico colonial, eran datos que, cuando aparecían en las etnografías, lo hacían tabicados en descripciones sumamente generales, la mayoría de las veces mediante unas cuantas líneas en la introducción de la monografía etnográfica. El holismo, la búsqueda de la totalidad como estrategia de investigación, quedaba así a salvo.

Esta amplia aceptación y difusión de los conceptos totalizadores en la trayectoria inicial de la antropología está íntimamente relacionada con un clima intelectual en las ciencias sociales de finales del siglo pasado y la primera mitad del presente, en el que éstas buscaban afanosamente encontrar la ruta que les permitiera emular los logros de las llamadas ciencias “duras” (física, química) y especialmente de la biología darwiniana. Particularmente importante en este sentido fue la adopción como metáfora básica¹⁰ de la idea de que los fenómenos en estudio pueden ser pensados como organismos en desarrollo (cuando el abordaje es diacrónico) o como máquinas en función (cuando el abordaje es sincrónico); esto es, como compuestos por diferentes componentes, cuya interacción concentrada genera un orden superior,

⁹ Principio epistemológico que plantea que el todo es mayor que la suma de sus partes.

¹⁰ El concepto de metáfora básica o de raíz (*root metaphor*) lo retomamos en el sentido que otros usan para arquetipo conceptual, y que puede definirse como “repertorio sistemático de ideas por medio de las cuales se describen, por extensión analógica, algunos campos a los que esas ideas no pueden ser inmediata o literalmente aplicadas”. La definición es de Max Black, retomada por Victor Turner (1974).

que trasciende las características de los diferentes componentes involucrados. En efecto, esta visión organicista o mecanicista está implícita en los estudios de corte funcionalista, estructuralista, culturalista, marxista, neoevolucionista, los cuales han centrado sus esfuerzos investigativos en trascender el plano de las relaciones observables, para establecer teorías que conectan fenómenos aparentemente sin conexión alguna (relaciones de prestigio con intercambio de brazaletes y collares; crisantemos y espadas; suicidio y mejoramiento de las condiciones socioeconómicas; tabúes alimenticios y estructuras mentales, tecnología hidráulica y formación del Estado) y construir a partir de ellos narrativas que, si bien dependen de los datos empíricamente observables que les dieron origen, se ocupan de realidades que emergen de ellos y parecen ordenarse en una coherencia que abarca al conjunto y es capaz de engarzar con sus leyes, con sus principios, con su orden omniabarcador, a todos y cada uno de los componentes del sistema. Esta forma de abordar el fenómeno social —que aquí hemos denominado como dominio “estructural”— puede caracterizarse como de “alejarse de los árboles para poder ver el bosque”; lo cual no significa que el holismo como principio heurístico desdeñe la identificación de los diferentes componentes individuales y su aislamiento analítico —lo cual sí hace, por ejemplo, el budismo zen— para poder llegar a entender la posición de cada uno de ellos en el sistema en general, sino únicamente que al momento de conjuntarlos todos y rearmar el “organismo social” se atiende preferentemente a las propiedades del conjunto, en detrimento de los componentes individualizados.

Así, el holismo y la búsqueda de la totalidad —así sea esa totalidad “recortada” con que trabaja la antropología— resultan centrales para entender las características que ha asumido el término cultura al interior de las discusiones antropológicas. No obstante, debemos aclarar que la forma en que los antropólogos norteamericanos adoptaron definiciones de cultura cercanas a la de Tylor (ver *infra*) estableció una clara distinción entre la producción antropológica generada en Estados Unidos y aquella producida en Europa, especialmente en Inglaterra y Francia. Mientras en aquel país se calificó a la antropología como “cultural”, en Inglaterra se hacía antropología “social”, y en Francia etnología (Evans Pritchard, 1978). Esta distinción resulta relevante, puesto que mientras en el medio antropológico norteamericano el todo social era englobado bajo el término cultura, en Europa ese concepto se usaba en un sentido más restringido y se prefería hablar de estructura u organización social. Pero salvadas esas diferencias, en ambos casos se concebía a la organización social o a la cultura como un sistema, como un todo coherente en el que cada una de las partes se entiende como íntimamente conectada con el resto del conjunto social. Por tal razón, al momento de analizar el término cultura en el estructuralismo, funcionalismo y culturalismo, los términos de cultura y estructura social aparecerán como intercambiables, con apenas unos matices.

Pese a existir una multiplicidad de definiciones para el término “cultura” (Kroeber y Kluckhohn listaron en los años cincuenta alrededor de 250), una de ellas —la

formulada por Tylor— resultó central para entender el fenómeno cultural durante casi un siglo (desde que ese autor la formulara en 1871 y hasta bien entrada la segunda mitad del presente siglo). Según Tylor, la cultura es ese “todo orgánico 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” (citado en Neufled, 1987: 246). Varios elementos de esta definición han sido fuente de enconadas polémicas y cuestionamientos, lo que no impidió su amplio uso dentro y fuera de la antropología. Para los efectos de nuestra investigación interesa destacar que esa definición: a) abarca prácticamente la totalidad de la actividad humana, excluyendo lo que se hace por herencia biológica; lógicamente, lo que es todo, no es nada en específico; b) al ocuparse de las actividades del hombre “en cuanto miembro de la sociedad”, limitó la posibilidad de ocuparse de los individuos como sujetos sociales, como elaboradores de los procesos culturales, y los redujo a meros portadores de los datos con los que se elaboran las etnografías; c) incluye por igual elementos mentalísticos (valores, creencias, conocimientos), que aquellos referidos a hábitos y costumbres; d) implica dificultades metodológicas considerables para poder aprehender a todos los elementos incluidos en la definición, dificultades que la hacen prácticamente inoperable; e) al caracterizar a la cultura como “todo orgánico” resulta compatible con la metáfora organicista discutida líneas arriba, lo cual facilita su mimetización al interior del estructuralismo, culturalismo, funcionalismo y marxismo; f) por la misma razón, permite y obliga al análisis sincrónico, lo cual facilita su uso por culturalistas, estructuralistas y funcionalistas; g) al poner énfasis en que se trata de un “todo orgánico” se está yendo más allá de una definición descriptiva,¹¹ de un agregado de partes, y se le está haciendo entroncar con la tradición holista que dominará el medio antropológico durante finales del siglo pasado y la primera mitad del presente.

A pesar de sus virtudes y carencias, o quizá precisamente gracias a ellas, esa definición obtuvo una amplia acogida en medios académicos y extra académicos, especialmente por ser compatible con los planteamientos básicos del estructuralismo funcionalista (por su acento en lo social por sobre lo individual y su vocación por la totalidad) de innegable influencia durante la primera mitad del presente siglo, así

¹¹ En ese sentido, se equivoca Giménez (1994) al caracterizar esta definición como “enumeración incompleta”. Según él, ésta se reduce a “enumerar una serie de rasgos característicos de la definición en cuestión”. Su error consiste en que no pone suficiente atención en el contexto holista desde el cual ésta es generada, el cual hace que para Tylor sea más importante anteponer la frase “el todo complejo *que incluye*”, a enumerar a todos los elementos *que constituyen* el campo cultural. Terminar la definición con la frase “y cualesquiera otros...” nos indica que la intención no era buscar una enumeración exhaustiva, sino la de evidenciar la importancia para el análisis de la cultura de la existencia de un “todo complejo” —no el simple agregado de las partes— que ordena los componentes involucrados.

como con los del culturalismo norteamericano, que hizo de esa definición casi la premisa básica desde la cual se enfocaban los estudios sobre grupos indígenas. En ambas concepciones, si bien se reconoce la importancia de los individuos como portadores de los elementos culturales a ser estudiados, se minimiza el papel de éstos como constructores del fenómeno cultural.

Se tiende a pensar que el origen de esta forma de concebir la investigación social se encuentra en Durkheim, dada su influencia en la conformación de lo que se ha llamado el estructuralismo funcionalista, propuesta teórica fundacional tanto para la antropología como para la sociología. En honor a la verdad, hay que decir que en *Las reglas del método sociológico* Durkheim precisa que la necesidad de obviar el estudio de los individuos (y con ello el de la acción social) deriva, por un lado, de la prioridad que para la en ese entonces naciente ciencia de lo social representaban los “hechos sociales”; pero, por otro lado, a que desde su punto de vista los individuos como sujetos sociales sólo podían ser analizados correctamente cuando se hubiera avanzado lo suficiente, precisamente, en el análisis de los “hechos sociales”. Esta previsión no fue asumida ni siquiera tangencialmente por los seguidores de Durkheim como para allanar el camino hacia el análisis de los individuos; por el contrario, éstos condujeron sus estrategias investigativas por una ruta que los colocó en una posición desde la cual les resultó imposible dar cuenta de la importancia del papel del cambio y los individuos en las explicaciones de los fenómenos sociales.

Así, el énfasis durkheimiano en la búsqueda de explicaciones para los hechos sociales condujo, por ejemplo, a Marcel Mauss (su principal heredero intelectual) a confeccionar el concepto de “hecho social total”, que sería el equivalente en sociología al aleph de Borges; esto es, una descripción del nivel bajo (una problema social concreto y focalizado, y en una circunstancia precisa) capaz de mostrar —en este caso mediante el análisis antropológico— el todo social que le rodea y da sentido. Ni Durkheim ni Mauss desarrollaron una discusión a fondo sobre el término cultura, el cual usaban de una forma más bien genérica; pero la forma en que definen y usan hecho social total, sistema social y hecho social —palabras más, palabras menos— resulta altamente similar con lo propuesto por Tylor para cultura. De hecho, Talcott Parsons, principal difusor del funcionalismo durkheimiano en el medio académico estadounidense, afirma que “tanto Comte y Spencer como Weber y Durkheim entendían por sociedad lo mismo que Tylor por cultura”.¹² Con el tiempo, estructuralismo y culturalismo van a depurar su forma de conceptualizar la cultura y los hechos sociales, de forma que se desdibujará esta inicial asimilación entre cultura y sociedad

También a principios del siglo XX, en la antropología norteamericana estaba

¹² Citado en Harris (1982, 307). La cita fue tomada de un texto escrito por Kroeber en coautoría con Parsons titulado: “The Concept of Culture and of Social Systems”, *American Sociological Review*, 1958, 23: 582-583.

operando un proceso de refinamiento y apropiación de la forma en que Tylor había definido cultura. El uso implícito o explícito de esa definición en suelo norteamericano se vio ampliamente favorecido por la oposición de Boas (figura tutelar de la antropología culturalista norteamericana) a la transferencia del modelo evolucionista biológico hacia el campo de las ciencias sociales, así como al análisis diacrónico, además de su preocupación por la descripción de los rasgos culturales del todo social, que para los boasianos constituían en lo individual cada uno de los múltiples grupos indígenas que aún sobrevivían, básicamente en Canadá y Estados Unidos.

A pesar de que se tiende a hablar del culturalismo norteamericano como una corriente teórica e investigativa más homogénea, Neufled precisa que la forma en que los seguidores de esa corriente usaban el término cultura distaba mucho de serlo, ya que éste podía referir a: “a) el interés por la historia cultural; b) la preocupación por la cultura, entendida como herencia social; c) el interés por el cambio cultural o aculturación; d) la relación entre cultura y personalidad” (Neufled, 1981: 252). Una conclusión apresurada podría suponer que, al menos con los puntos a), c) y d), estaríamos ante un claro desplazamiento de los focos de interés del análisis cultural delimitados por la definición tyloriana. Sin embargo, salvo en el punto d) —y eso en forma muy limitada—, estas particulares líneas de investigación dentro del culturalismo no hacen sino llevar adelante la tradición holista y totalizadora inaugurada por Tylor. En efecto, el “interés por la historia cultural” no significa que algún sector de los seguidores de Boas emprendiera un tránsito hacia el análisis diacrónico y el cambio sociocultural, por el contrario, dicho interés se concreta en el establecimiento de grandes “áreas culturales” establecidas analíticamente (esto es, desde la perspectiva del antropólogo) a partir de la identificación de rasgos culturales semejantes, tales como familia lingüística, formas de subsistencia, tipos de indumentaria y vivienda, mitos. Por otro lado, “la preocupación por la cultura entendida como herencia social” es la más clara muestra de la compatibilidad del culturalismo con la definición tyloriana de cultura, toda vez que al caracterizar a la cultura como herencia social, además de que se refuerza la tendencia hacia la búsqueda de la sistemicidad, conduce a eludir el papel de los productores de la cultura, ya que ésta aparece como algo dado, superorgánico (el término es de Kroeber), sobre lo cual el sujeto no tiene ningún control. Situación semejante sucede respecto del “interés por el cambio cultural o aculturación”, *a priori* podría pensarse que aquí hay una clara oposición a la visión tyloriana de la cultura; no obstante, cuando Robert Redfield y otros investigadores de la escuela de Chicago emprenden el análisis del cambio cultural, lo hacen partiendo desde un punto en el que la cultura en análisis —ese todo complejo— aparece como en estado puro, ordenada, coherente, funcionando, por lo que el cambio se conceptualiza como exterior, provocado por agentes ajenos al sistema en análisis (crecimiento de la mancha urbana en ciudades vecinas, demanda de mano de obra local desde regiones en

crecimiento).¹³ Por último, la búsqueda de la “relación entre cultura y personalidad”, antes que colocar al particularismo cultural por la ruta del individuo como actor social, condujo a esta escuela hacia la tarea de determinar la lógica de las “personalidades grupales” (dionisiacas o apolíneas) o incluso hacia la búsqueda del carácter nacional.¹⁴ En este punto vale una salvedad, y es que aun de forma no intencional se da entrada al problema del individuo como agente cultural, por la vía de indagar cómo los sujetos introyectan la personalidad grupal o el carácter nacional. El problema, como bien lo pudieron percibir los discípulos de Parsons, quien emprendió la misma tarea pero desde la sociología funcionalista, es que el análisis de la introyección revela un doble papel para el individuo en su acción social: 1) el de ajustarse a las normas sociales/culturales, y 2) al hacerlo, el de colaborar en el mantenimiento del sistema. Esto conduce necesariamente a darse cuenta de que los individuos no siempre se ajustan y, por lo tanto, no siempre refuerzan el sistema, lo cual tiene consecuencias demoledoras para las teorías que parten del supuesto de que los individuos ajustan su conducta a las reglas y, en consecuencia, perciben a la sociedad como ordenada y coherente.

En resumen, el carácter holista, supraindividual, relativista, sincrónico, de la tradición culturalista norteamericana en antropología va a ser tan fuerte, que su cuestionamiento más severo deberá provenir de las filas de la sociología. Situación diferente a la operada en el contexto del estructuralismo británico, donde la lógica misma de su evolución marcará las rupturas con la forma tyloriana de conceptualizar los fenómenos sociales o culturales.

Para entender esta diferencia de procesos es necesario referirse primero a Malinowski, en quien es mucho más fácil notar cómo los términos estructura social y cultura son intercambiables para el estructuralismo, en este caso el de corte funcionalista. Por ejemplo, en *Los argonautas* hace afirmaciones como la siguiente: “el ideal primordial 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 normas y leyes que todo fenómeno *cultural* conlleva” (las cursivas son mías). Intente el lector intercambiar los términos en cursivas, y entenderá a qué me refiero cuando afirmo que para el estructural funcionalismo los términos cultura y estructura social son perfectamente intercambiables. Asimismo, la siguiente cita, también de *Los argonautas*, muestra a la perfección cómo en los hechos el concepto de cultura en Malinowski es absolutamente compatible con el de Tylor, salvo porque al primero le interesa más resaltar el carácter funcional de las diferentes instituciones sociales:

En toda su integridad y bajo todas sus facetas, la *cultura* tribal debe ser el foco de la investigación. La estructura, la ley y el orden que se han revelado

¹³ Lo mismo sucederá con el análisis de Leach sobre el sistema político kachín (véase *infra*).

¹⁴ Véase al respecto, *El crisantemo y la espada*, de Ruth Benedict.

en cada aspecto, también se aúnan en un conjunto coherente... El etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología, o bien organización social, por separado, delimita el campo de su investigación en forma artificial y eso le supondrá una seria desventaja en su trabajo.¹⁵

Hacia finales de los años treinta hace su aparición una nueva corriente de investigación antropológica (el llamado estructuralismo británico) que, aunque profundamente influida por el funcionalismo, se aleja paulatinamente de las enseñanzas de Malinowski, para retornar hacia la vena durkheimiana. El punto de confluencia del estructuralismo británico con el de tipo funcionalista son los estudios realizados por Radcliffe Brown, quien fue transitando poco a poco desde los conceptos de función y sistema hacia el de estructura. Este cambio no es gratuito, tiene que ver con el clima político de la Europa de entreguerras y el vuelco del interés de los antropólogos británicos hacia África, en detrimento de los estudios en Australia y Oceanía.

Los estudios en África enfrentaron a los investigadores a problemas que no habían estado presentes ni para los boasianos, que trabajaban con pequeños grupos aislados de indios, básicamente de Norteamérica, ni para los más fieles discípulos de Malinowski, quienes investigaban en comunidades pequeñas y aisladas (en el más literal sentido de la palabra) en las que dominaba, para decirlo en términos funcionalistas, la solidaridad mecánica; y las relaciones básicas para el entendimiento del sistema eran las derivadas del parentesco, los ritos y la mitología local. Los grupos encontrados en África, en cambio, muchas veces constituían verdaderos reinos y protoestados, con una alta densidad demográfica y una compleja estratificación social.

Aunque ya en estudios anteriores Radcliffe Brown venía sugiriendo la conveniencia de estudiar estructuras y no sistemas y funciones, son los estudios africanos, en especial los expuestos en el libro *African Political Systems*, de principios de los cuarenta, los que permiten a los integrantes de esta corriente refinar su argumentación acerca de la ventaja del análisis estructural por sobre el de sistemas, con el que trabajaban sus antecesores franceses. Meyer Fortes, coautor de ese texto, decía al respecto en 1949:

Cuando describimos estructuras estamos tratando sobre principios generales, muy alejados de la complicada madeja del

¹⁵ Evidentemente estamos resaltando las semejanzas y obviando las diferencias. La forma en que Malinowski concibe “función” está anclada en un modelo en el que se pone acento en la influencia de nuestra biología al interior de nuestra práctica cultural. Así, instituciones sociales/culturales como la religión o los rituales tienen la función de resolver necesidades psíquicas o biológicas; lo cual se aleja un tanto de la idea tyloriana de que la cultura es adquirida por el hombre “en tanto miembro de la sociedad”.

comportamiento, los sentimientos, las creencias, etc., que constituyen el entramado de la vida social real... Estamos, por así decirlo, en el dominio de la gramática y la sintaxis, no en el de la palabra hablada. Distinguimos la estructura en la “realidad concreta” de los acontecimientos sociales sólo gracias a haber establecido previamente la estructura mediante la abstracción de la “realidad concreta” (citado en Kuper, 1973: 120).

En esta delimitación del término estructura, resulta notable la ausencia de alguna referencia explícita hacia la cultura. El aparente resurgimiento de la centralidad del término cultura, que con Malinowski parecía mostrar la antropología europea, se vio oscurecido conforme Radcliffe-Brown fue adquiriendo preeminencia en el medio antropológico británico, en el cual cada vez se habló menos de cultura y más de sociedad o estructura social. Sin embargo, el uso cada vez más amplio y sofisticado asignado a estos términos no significó, de ninguna manera, un cuestionamiento al análisis totalizador. Por el contrario, la introducción del término estructura significó llevar a sus últimas consecuencias el análisis de realidades supraindividuales, sincrónicas, complejas y articuladoras del todo social. Para decirlo en los esclarecedores términos de Meyer-Fortes, significó la supremacía “del dominio de la gramática y de la sintaxis ...[sobre]... el de la palabra hablada”; o como diríamos en términos de bloques, “alejarse de los árboles para poder ver el bosque”.

En efecto, tal como argumentamos respecto de Durkheim y Mauss, el hecho de que el estructuralismo británico no hiciera del término cultura su arma analítica fundamental, no significa ni por asomo un deslinde con las propuestas holistas y totalizadoras decantadas en la definición tyloriana de cultura. Al contrario, una definición de estructura como la de Meyer Fortes citada líneas arriba, que pone el acento “por así decirlo, en el dominio de la gramática y la sintaxis, y no en el de la palabra hablada” es absolutamente compatible con la idea de que la cultura se define en relación con el hombre “en tanto miembro de la sociedad”, esto es, en un nivel superior a los individuos, quienes vendrían siendo el equivalente, en niveles analíticos, a “la palabra hablada”, a “los árboles”. Si en las anteriores definiciones y usos del término cultura era posible encontrar algún resquicio por donde se pudiera incluir a los individuos como sujetos sociales, con el término de estructura (por definición un sistema de sistemas) esa posibilidad se cancela en su totalidad, lo mismo que cualquier pretensión por explicar el cambio.

3.1.1. Estructuras mentales y estructuras sociales

Con el ascenso de la escuela británica la distinción analítica entre cultura y sociedad se convierte en un lugar central para la indagación antropológica, en buena parte fundamentada en los enfrentamientos teóricos que por esos años protagonizaban estructuralistas británicos y culturalistas norteamericanos. Para los primeros, la pretensión de los segundos por establecer una ciencia de la cultura que aislara a ésta

de sus condiciones sociales o se les superpusiera les parecía un absurdo. Para entender la lógica de esta discusión es necesario recordar que en sus primeros planteamientos la escuela norteamericana asumía casi literalmente la definición tyloriana de cultura. Por ejemplo, en 1948 Kroeber afirmaba que: “la masa de reacciones motrices, hábitos, técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos —así como el comportamiento que inducen— es lo que constituye la cultura”.¹⁶ Nótese cómo en esta definición aparecen en igualdad de importancia tanto los componentes mentalísticos (“ideas y valores”) como los conductuales (“reacciones motrices, hábitos, técnicas”) de los fenómenos socioculturales. Con el tiempo, la influencia de Parsons, vía Clyde Kluckhohn, en la antropología culturalista norteamericana conduciría a Kroeber a modificar su definición inicial de cultura (y no olvidemos que Kroeber queda al frente de esa corriente a la muerte de Boas). En efecto, en 1958 Kroeber, en coautoría con Talcott Parsons sostiene que:

Reviste utilidad, sugerimos, definir el concepto de cultura para la mayor parte de sus usos de una forma más estrecha de lo que, en líneas generales, se ha solido hacer en la tradición antropológica norteamericana, restringiendo su sentido al contenido creado y transmitido y a las pautas de valores, ideas y otros sistemas simbólico-significativos en tanto factores que dan forma al comportamiento humano y a los artefactos producidos por éste.¹⁷

Como podemos observar, con esta nueva definición desaparece cualquier referencia a los componentes conductuales del fenómeno cultural, para restringir su sentido “al contenido creado y transmitido y a las pautas de valores, ideas y otros sistemas simbólico-significativos”. Con este viraje, las investigaciones desde la escuela norteamericana toman un perfil claramente idealista que privilegia el análisis de los componentes superestructurales (representaciones mentales, reglas, símbolos, valores, terminología y creencias) y supedita a éstos la explicación de hábitos, conductas, prácticas sociales, pautas cotidianas y actitudes, e incluso la de las instituciones sociales y la cultura material.

Para los británicos, cada vez más preocupados por el aspecto social de los fenómenos en estudio, y encandilados con la fuerza investigativa del concepto de estructura, la pretensión de los norteamericanos de aislar de su contexto los componentes superestructurales resultaba temeraria, de ahí que fueran reacios a colocar el concepto de cultura como central en sus descripciones etnográficas (tal como lo hacían sus colegas norteamericanos) y tendieran a privilegiar el de estructura social, en el cual, si bien estaban presentes los componentes mentalísticos, éstos no constituían el eje de análisis; ese lugar estaba ocupado por la organización social.

¹⁶ Citado en Harris (1982: 306). El fragmento está tomado de Alfred Kroeber, *Anthropology*, Nueva York, HBJ, 1948.

¹⁷ Idem.

Pero el camino seguido por la escuela norteamericana estaba teniendo un paralelo en Francia con la consolidación del así llamado estructuralismo francés, corriente teórica que descansa casi por completo en la figura de Levi-Strauss. Desde ésta, el concepto de cultura, sin perder su pretensión totalizadora, es despojado de manera tácita de su contenido social para pasar a ser, ya el polo opuesto a nuestras predisposiciones biológicas, ya el conjunto de reglas o representaciones mentales del todo social. En *Las estructuras elementales del parentesco* Levi-Strauss afirma que “Todo lo que en el hombre es universal pertenece al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que se halla sujeto a una regla pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y particular”. Al respecto sintetiza Giménez (s/f: 23):

Levi-Strauss distingue dos tipos o niveles de normatividad cultural. Por un lado están las leyes de orden, que operan en diferentes registros del pensamiento y de las actividades humanas; son de naturaleza inconsciente y se presentan como invariables a través de las épocas y las culturas; estas leyes, que pueden considerarse como los universales de la cultura, definen a la Cultura con mayúsculas; y en singular, como atributo definitivo de la condición humana. Por otro lado están las reglas de conducta, que en su mayor parte son también inconscientes y se caracterizan por su enorme variedad y diversidad. Son éstas las que definen a las culturas, así en plural, como manifestaciones variadas y diversas de la misma condición humana.

El acento en las reglas, leyes y orden de las estructuras mentales, así como la influencia de la lingüística sassuriana y el sicoanálisis también condujeron a Levi-Strauss por la ruta del análisis simbólico. Por ejemplo, en la “Introducción a la obra de Marcel Mauss” (p.22), afirma: “Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que buscar es el origen simbólico de la sociedad”.

La particularidad de esta forma de concebir el problema cultural es que descansa en el principio heurístico no declarado —semejante al operado cuando el culturalismo eliminó de su análisis a las actitudes y comportamientos cotidianos— de que la gente se comporta de acuerdo a lo representado en reglas y leyes inscriptas en la estructura, por lo que la conducta social no sería otra cosa que la puesta en operación de dichas reglas (o la abstracción analítica de las mismas); y si la gente se comporta conforme a las reglas, qué caso tiene descender al nivel de análisis del individuo, si las reglas son lo importante para entender su comportamiento. Bajo tal razonamiento, se impone para el estructuralismo la necesidad imperiosa de desentrañar la lógica de las reglas, generalmente codificada en formas simbólicas. Tal como lo dice el mismo Levi-Strauss:

La cultura puede considerarse como un conjunto de *sistemas simbólicos* que tienen situados, en primer término, el lenguaje, las reglas matrimoniales, las

relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros (idem: 20).

Así, al igual que sucedía con el estructuralismo funcionalista y británico (salvo en lo que señalaremos en el punto a), o con las tendencias postreras en el culturalismo, e incluso, en algún grado, con el neoevolucionismo, el estructuralismo francés presenta cuatro tendencias que son sintomáticas de lo que estaba aconteciendo al interior de las ciencias sociales en la posguerra: a) minimiza el papel de la estructura social para privilegiar el de las estructuras mentales, lo cual significa que en Levi-Strauss (tal como en las postreras tendencias culturalistas) el mundo de lo pensado cobra autonomía y aparece como ordenado con reglas y leyes propias, mismas que le permiten hacer su análisis tabicando o reduciendo a su mínima expresión el papel del contexto social; b) aunque siguiendo la tendencia de que cultura y estructura social aparezcan como intercambiables, desde esta corriente cultura tiende a ser un conjunto amplio dentro del cual, uno de sus subconjuntos, el de las estructuras mentales, parece cobrar autonomía y superponerse a aquél; c) al centrar su mirada en las estructuras (que operan con reglas propias) y suponer que la conducta individual se ajusta a las reglas, se aleja, casi sin camino de retorno, de la posibilidad de otorgarle agencia a los individuos¹⁸ y, por lo tanto, de poder explicar el cambio; d) la existencia de reglas propias para los procesos mentales, cuya característica distintiva es que son inconscientes (lo cual aparece como otra de las razones para poderlas estudiar prescindiendo de su contexto) hace necesario el análisis del ámbito de lo simbólico, que permita explicar la lógica de la codificación de reglas y procesos mentales en los diferentes ámbitos de la vida social.

Por último, nótese cómo en los diferentes estructuralismos (lo mismo que en el culturalismo norteamericano, aunque con otros términos, *v.gr.* lo superorgánico, o en el marxismo¹⁹) la idea de “estructura” implica una articulación superior de las

¹⁸ En este sentido se da una rara convergencia entre estructuralismo francés y neoevolucionismo. White define cultura como: “vasta corriente de herramientas, utensilios, creencias, que de manera constante actúan entre sí creando nuevas combinaciones y síntesis. Nuevos elementos son sumados continuamente a la corriente, otros caen en desuso y desaparecen... De este modo, en un sentido muy verdadero, la cultura se hace a sí misma. Por lo menos, si se desea explicar la cultura de manera científica se debe proceder *como si* se hiciera a sí misma, *como si* el hombre no tuviera nada que ver con la determinación de su curso o contenido. El hombre, por supuesto, debe estar presente para hacer posible la existencia del proceso cultural. Pero la naturaleza y el contenido del proceso mismo se determinan por sí solos” (citado en Neufled, 1981: 258).

¹⁹ Hemos omitido deliberadamente hacer referencias al marxismo, básicamente porque su conformación como corriente antropológica específica sucede hasta finales de la década de los sesenta (ya cuando el tránsito hacia el plano de las interacciones estaba en

relaciones entre componentes y subsistemas al interior de un todo, al que deja de nombrarse cultura para pasar a denominarse estructura. La idea de un todo articulado sólo es comprensible, de existir previamente en el modelo de análisis una metáfora de raíz que permita suponer que el cuerpo social es descriptible de manera semejante a como se puede describir la fisiología del cuerpo humano; esto es, como si se intentara la descripción de una macroestructura, compuesta por sistemas y aparatos en interacción (en la analogía con el cuerpo humano: sistema nervioso, aparato digestivo, sistema respiratorio, aparato locomotor), lo cual es indicativo de que las metáforas organicistas parecen tomar el lugar de centro de gravedad de los modelos holistas, totalizadores, que aquí hemos denominado dominio estructural.

Afirma Sherry Ortner (1993) que a principios de los sesenta las diferentes disciplinas de las ciencias sociales comienzan a transitar hacia la semiótica, el estructuralismo y la teoría marxista, en remplazo del antiguo humanismo moral, lo cual se considera en ese trabajo como una transformación importante en el análisis social practicado a partir de esos años. Nosotros consideramos que ese no es el viraje importante, sino el que estaba operando fuera de las corrientes estructurales, dado que las dominantes entre los cincuenta y sesenta (estructuralismo, culturalismo, neoevolucionismo) centraban su búsqueda teórica en modelos que no hacían sino reafirmar las tendencias holistas, totalizadoras, en el análisis social. No obstante, desde varios años antes se estaba gestando el ambiente científico y social que indicaría la llegada del momento de la declinación de esas corrientes.

3.2. ...hacia las interacciones y los individuos

Una de las principales repercusiones que en la forma de hacer antropología tuvo la Segunda Guerra Mundial y la nueva repartición del mundo entre las grandes potencias, se deriva del repunte de los movimientos de liberación nacional a todo lo largo de África y Asia, que se generaron una vez que se estableció el nuevo equilibrio geopolítico mundial. Una de las formas más contundentes en que esto influyó sobre el análisis antropológico deriva de que, a pesar de sus largas estancias

pleno desenvolvimiento) y en una rara superposición con el estructuralismo francés, dando lugar al llamado marxismo estructural, el cual, para efectos de nuestra discusión sobre cultura, presentaba una serie de problemas: “primero por causa de que la asimilación del concepto de cultura al de ideología fue demasiado extrema, lo que tuvo el poderoso efecto de permitir a los analistas unir concepciones culturales con estructuras específicas de relación social y colocó el problema de la ideología de espaldas con las concepciones de cultura más generales. Segundo, la tendencia a ver la cultura-ideología ampliamente en términos de mistificación, proporcionó a la mayoría de los estudios culturales o ideológicos de esta escuela un sabor decididamente funcionalista, ya que el fin de esos análisis era mostrar cómo rituales, mitos, tabúes o lo que fuere mantenían el *status quo*...” (Ortner, 1993: 31). Lo anterior no significa que menospreciemos la importancia del pensamiento gramsciano para la reintroducción del análisis cultural hacia las llamadas sociedades complejas, vía la teoría de las culturas subalternas.

en esas regiones, los antropólogos funcionalistas y estructuralistas fueron incapaces de prever, o mínimamente describir, la nueva situación que ahí se estaba gestando. La existencia en esos continentes de sociedades tradicionales y sistemas políticos tranquilos, armónicos, aparentemente estáticos y vueltos sobre sí mismos, era una imagen que se desprendía de la mayoría de las etnografías y estudios antropológicos de la época. Esta imagen no se debía a una carencia de rigor en los análisis ni a una falta de capacidad de observación, sino que era consecuencia directa de los modelos teóricos de corte estructural a partir de los que se observaba y recolectaba la información; de la tendencia a tabicar en bloques las descripciones, de forma tal que las formaciones sociales concretas pudiesen ser tomadas como un todo orgánico; así como por la metáfora organicista o mecanicista de raíz que estaba detrás de esos modelos, y que obligaba a retratar a las sociedades en forma sincrónica, armónica y funcional.

En efecto, dentro de los esquemas de Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown y en un primer momento también de Evans Pritchard, el cambio y la transformación resultaban contrarios al funcionamiento de la sociedad, puesto que generan anomia. Dentro de esos modelos un sistema sano es aquel en el que todas sus partes se encuentran en armonía y le son funcionales al conjunto, si alguna o algunas de las partes no operan en forma armónica o conducen a la transformación del sistema, no tienen razón de ser y el organismo social busca la forma de desecharlas.

Es decir, esos modelos teóricos, sustentados en metáforas organicistas o mecanicistas, estaban orientados a explicitar las relaciones de coordinación, armonía, sistemicidad y funcionamiento entre los diferentes componentes de un sistema cultural (o estructura social) dado, por lo que resultaron muy limitados para ver y explicar las profundas transformaciones que se estaban desarrollando en la sociedad colonial. Incluso, es notable que en esos estudios, cuando se llegaban a describir tensiones y conflictos al interior del sistema, la imagen resultante era la de países independientes y con un desarrollo social autónomo, en los que las tensiones eran resueltas en la lógica social interna. Las autoridades coloniales, así como el papel que los grupos indígenas juegan dentro del sistema colonial pocas veces aparecen en ellos.

Así, las revoluciones socialistas y anticolonialistas de Asia y África se erigían como dato altamente cuestionador de la pertinencia de las propuestas teóricas de corte estructural para explicar los fenómenos sociales, y justificaban ampliamente la necesidad de buscar nuevas opciones teóricas capaces de dar cuenta de las transformaciones socioculturales que se estaban operando. Esto llevó a diferentes investigadores a transitar hacia estrategias de investigación para las que “el bosque”, la “sintaxis”, la armonía, la estructura, no debían ser el punto privilegiado de análisis, sino los “árboles”, el “habla”, el cambio, los individuos en interacción. Para los investigadores que optaron por transitar hacia esta forma de conceptualizar el fenómeno cultural, la metáfora de la sociedad como organismo fue perdiendo todo

sentido. La tendencia hacia el análisis sincrónico a la que obliga la metáfora organicista es sustituida por análisis diacrónicos plenos de conflictos y negociaciones, en los que la metáfora básica parecería ser la de la sociedad entendida como un flujo, dentro del cual el investigador puede aislar analíticamente algunos elementos que le permitan realizar su investigación. Dónde empiezan éstos y cuáles son los límites del fenómeno en estudio son preguntas que no tienen respuesta, pues ésta depende de la lógica misma de la acción a analizar.

Los procesos de descolonización también tuvieron un efecto importante para acentuar una tendencia que hasta antes se presentaba tímidamente en el campo antropológico: la de llevar a cabo estudios en las metrópolis coloniales o en sociedades estatales no indígenas. Esto, junto con los procesos arriba señalados, provocó que las grandes monografías etnográficas que pretendían dar cuenta del funcionamiento total del sistema (dentro del marco estructuralista, en cualquiera de sus tres variantes) o hacer el inventario cultural de una determinada cultura (a la manera boasiana) dejaron de tener sentido y de producirse, para dar paso cada vez más a la descripción, análisis y estudio de temáticas específicas. En su búsqueda por explicar tanto el conflicto como el sistema, trataron de estudiar tanto zonas urbanas como zonas indígenas; la sociedad de los colonizadores en su interacción con la de los colonizados. Ritos iniciáticos, sistemas de intercambio, estratificación social, prácticas médicas, terminología del parentesco, migrantes, campesinos, grupos de marginales urbanos, movimientos reivindicativos, sistemas alimenticios, tabúes, estudios de género, peregrinaciones, sindicatos, reacomodos de población, problemas educativos, bilingüismo, discriminación racial y los más diversos e inimaginables temas fueron obligando a los antropólogos a utilizar herramientas metodológicas heterodoxas, y a abandonar el estilo personalista y omniabarcador en sus textos, para dar paso a la incorporación de un sinnúmero de recursos que les permitieran abarcar en sus explicaciones a objetos de estudio que, como era cada vez más claro, tenían como característica no ser empíricamente abarcables. La búsqueda de la totalidad cede su lugar a investigaciones parciales y localizadas, lo que cuestiona directamente la utilidad y pertinencia de la definición tyloriana de cultura, que hacía de la búsqueda de la totalidad su principio central y principal virtud. El resultado fue la elaboración de monografías “con una larga historia de peleas, tensiones y resoluciones” (Swartz, *et al.*, 1966) y, como consecuencia, la aparición del individuo, actuando racionalmente al interior de los procesos sociales.

Este radical viraje —que podríamos calificar, en un sentido no peyorativo, como reduccionista—²⁰ está relacionado también con un tránsito hacia los niveles micro en prácticamente todos los campos de la ciencia. Viraje que ha dado resultados impresionantes en disciplinas como la genética, la física cuántica, la medicina

²⁰ Toda vez que sus seguidores paulatinamente asumen el principio heurístico de que el todo puede ser entendido por entero si antes se entienden las características y propiedades de cada una de sus partes, así como la naturaleza de la suma de éstas.

nuclear. Según Ortner (1993), en sociología las estrategias reduccionistas derivan directamente de los discípulos de Parsons, quienes, insatisfechos con los intentos de su maestro por explicar la acción social (la forma en que la estructura actúa sobre, o es introyectada por, los individuos), dan forma a corrientes teóricas y estrategias de investigación tales como la etnometodología, el transaccionismo y el interaccionismo simbólico. Y agrega:

En lingüística, Alton Becker ha enfatizado cuestiones sobre la construcción de *the text*. En sociología, el interaccionismo simbólico y otras formas de la llamada microsociología parecen estar atrayendo la atención, y Anthony Giddens ha puesto en duda las relaciones existentes entre estructura e “intervención humana” (*agency*), uno de los problemas centrales en la moderna teoría social. En historia E.P. Thompson ha protestado contra los teóricos (desde los parsonianos hasta los estalinistas) quienes tratan a “la historia como proceso sin sujeto [y] estaban de acuerdo en el desahucio de la historia como acción humana”. En los estudios literarios, Raymond Williams insiste en que la literatura debe ser tratada como producto de las prácticas particulares, y acusa a la literatura abstracta de practicar “una extraordinaria hechura ideológica” (idem: 40).

En antropología, el fruto más consolidado de este tránsito lo constituye el llamado procesualismo y sus derivaciones hacia la antropología del *performance*, si bien las corrientes simbolistas que han tomado fuerza en la disciplina en los últimos años han venido incorporando al individuo como elemento básico en sus análisis, pero sin que éste pase a ocupar el lugar central de sus indagaciones. Por razones de interés disciplinario, en el siguiente apartado nos referiremos casi exclusivamente al procesualismo y trataremos en forma genérica a las corrientes centradas en el sujeto derivadas de la tradición sociológica

3.2.1. *Interacciones grupales (procesualismo)*

Aunque Evans Pritchard sugiere en escritos tardíos, sin abandonar el análisis de estructuras, retomar el análisis diacrónico y hacer explícitas las relaciones entre historia y antropología (Evans-Pritchard, 1978), son Max Gluckman, Edmund Leach y Victor Turner quienes, en las décadas de los cincuenta, sesenta y la primera mitad de los setenta ponen las bases para el tránsito desde el análisis estructural hacia el cambio social y los individuos.

Dado el particular desarrollo de la antropología británica, este acercamiento no fue tarea fácil. La influencia de los planteamientos de Malinowski, Redcliffe-Brown y Evans-Pritchard seguía siendo fuerte. Fue Max Gluckman quien, ampliamente influido por el marxismo de corte maoísta, desde el departamento de antropología de la Universidad de Manchester puso las bases para, sin abandonar totalmente el análisis de estructuras, conducirlo hacia los conflictos y los procesos. La influencia

del marxismo en Gluckman resultó fundamental para el cambio que operó en esta forma de concebir los fenómenos socioculturales. Esta influencia se puede sintetizar en el hecho de que, desde el marxismo, el cambio, la transformación, no son provocados por agentes externos al sistema, como se sostenía desde las otras corrientes del dominio estructural. Por el contrario, la semilla de la transformación (la contradicción, para decirlo en términos de la dialéctica marxiana) es inherente al sistema mismo y es el motor principal de su desarrollo. Este tipo de concepciones, aunque suponen incorporar un análisis diacrónico, no violentaron en un primer momento la atención preferencial hacia la estructura por sobre los actores. Por ejemplo, cuando Leach emprende su célebre estudio sobre los sistemas políticos en Alta Birmania, su foco central sigue siendo la sistemicidad de las formaciones políticas. De hecho, a semejanza con lo que ocurrió cuando el culturalismo intentó dar cuenta del cambio, el punto de partida para el análisis del sistema kachín lo constituye el análisis sincrónico y supraindividual del sistema gumsa, el cual por efecto de procesos específicos se transforma en sistema gumlao, pudiendo retornar a gumsa. Visto a distancia, el corte diacrónico incorporado por Leach no cuestionó seriamente el dominio estructural, antes bien, parecía reafirmarlo, toda vez que las oscilaciones de gumsa a gumlao, más que mostrar la importancia del cambio, parecían resaltar la capacidad de la estructura para regresar al orden.

El tránsito decidido hacia el nivel de los individuos y el cambio sólo pudo ser posible cuando desde esta misma corriente se abandonan las metáforas organicistas (que, como hemos insistido, hacen analogías de los sistemas culturales con las máquinas en función o los organismos en desarrollo) y se asumen otras que buscan hacer las analogías con la vida social humana. Victor Turner (1974) considera que el uso de metáforas organicistas o mecanicistas para dar cuenta del fenómeno cultural resulta fuente de equívocos y conclusiones confusas, toda vez que la cultura es, precisamente, lo que nos hace distintos de las máquinas o de los organismos biológicos. Para marcar esta diferencia, Turner no apela a la diferencia establecida por los boasianos entre heredar el comportamiento en forma biológica (como sucede en plantas y animales) y heredarlo por vía cultural (exclusivo de los seres humanos), sino que su crítica hacia las metáforas organicistas se sustenta en que en los seres humanos existe volición, motivaciones, deseos, metas, que orientan la acción de los individuos en sociedad, de donde resultan procesos conductuales que no siempre se ajustan a las normas, o tienden a cuestionar el orden, cosa que no sucede con los diferentes componentes de las máquinas o con los organismos biológicos. Cabe señalar que la crítica de Turner no es contra el uso de metáforas para explicar los procesos sociales, sino únicamente contra las metáforas organicistas o mecanicistas usadas por funcionalistas, estructuralistas, culturalistas y evolucionistas. Por lo tanto, y subrayando la necesidad de las ciencias sociales de ocuparse del cambio, el cual Turner considera intrínseco a los procesos culturales, este autor propondrá otras metáforas para describir con mayor justeza el comportamiento social. Liminalidad, antiestructura, campo y arena son

conceptos que descansan en la metáfora básica procesualista, “drama social”, que considera a la vida social como un flujo “un *continuum* espacio temporal” (Swartz *et al.*, 1966) en constante transformación, y a los eventos concretos como procesos de ese flujo —aislables analíticamente por el investigador—²¹ en el que los actores desplegarán su actividad social orientada por sus deseos y metas.

Sólo bajo la elaboración de este bagaje conceptual pudo desarrollarse el método de investigación conocido como *extended case* o estudio extendido de los casos, desde el cual fue posible dar entrada al cambio y a los grupos sociales como actores de su propio destino y no ya como simples datos que permiten entender el orden estructural o, peor aún, como meros engranajes de la máquina compleja que es la sociedad. Las características puntuales de ese método las discutiremos en el siguiente apartado, de momento baste señalar que asume que cualquier proceso (aunque de manera especial los procesos políticos) pasa por una secuencia de fases “que responde a ciertos patrones, aunque se debe recalcar que el curso de acción puede ser detenido durante cualquiera de las fases” (idem.) aunque puede suceder que un determinado proceso no atraviese por todas ellas. Las fases son: a) movilización de capital político; es la búsqueda de apoyos en una fase de paz para ampliar los recursos de liderazgo o para reducir a los adversarios; b) encuentro o confrontación; consta de dos subfases, la de ruptura de la paz y la de crisis, que se indica por la ruptura de una norma que se consideraba unificaba a los miembros del campo; c) tendencias contrarrestantes; refiere a los movimientos que operan en el campo para impedir rupturas definitivas entre los grupos en confrontación; d) despliegue de ajustes o mecanismos de enmienda; acciones que buscan cerrar o remediar la ruptura; e) restauración de la paz. Además, la movilización de apoyos en la fase a) puede resultar altamente comprensiva (y por lo tanto persuasiva) de modo que se pase a la fase e) sin el estallamiento abierto del conflicto (idem).

De esta manera, quedaban establecidas las bases para que los estudios antropológicos pudiesen transitar hacia el análisis de redes sociales, la teoría de los juegos, el *global exchange* y otras formas de conceptualizar la vida cotidiana, con los sujetos como

²¹ “Para hacer un análisis adecuado de un *continuum* político en el tiempo deberíamos empezar por seleccionar un punto en él; pero en el momento en el que empezemos dependerá más de una estrategia o conveniencia particular que de una necesidad teórica. Podemos intentar caracterizar las propiedades de nuestro campo escogido cuando sus entidades integrantes estén en paz unas con otras, o cuando abunden las intrigas entre ellas o en una etapa de lucha abierta. Todos estos modos de conducta política son “normales”, pero tal vez es más apropiado y más conveniente empezar nuestro estudio cuando los componentes del campo estén en paz, o —con una popular analogía mecánica— en un estado de descanso o de equilibrio. Debemos entender que, cuando hablamos de esto, el equilibrio que describimos representa una tregua temporal, más que un improbable estado político natural o saludable” (Swartz *et al.*, 1966).

foco privilegiado de análisis (Kuper, 157 y 185). No obstante, este tránsito no tuvo una existencia sostenida. Quizá por el peso histórico de la tradición holista en la disciplina, quizá por el resurgimiento vigoroso del marxismo entre los años sesenta, setenta y primera mitad de los ochenta, quizá porque el procesualismo reducía su campo de análisis al de los procesos políticos, el tránsito definitivo hacia los individuos como centro del análisis antropológico no siguió una ruta sostenida, ni pudo conformar una corriente vigorosa al interior de la disciplina; es más, el procesualismo se ocupó preferentemente por los grupos en interacción (redes, alianzas, facciones, cuasi grupos, grupos) y no tanto por los individuos como tales.

A diferencia con lo sucedido en la sociología norteamericana, en la que las corrientes teóricas que tienen a los individuos en interacción como foco central de su análisis (etnometodología, interaccionismo simbólico, transaccionismo) son hegemónicas incluso hoy en día, en antropología la corriente más consolidada al respecto, el procesualismo, pronto fue abandonada por muchos de sus seguidores, quienes viraron hacia el estructuralismo francés, el simbolismo y otras corrientes. Fue la figura individual de Victor Turner quien llevó el viraje reduccionista, diacrónico y hacia el nivel de los sujetos sociales hasta su máxima profundidad, con su propuesta de antropología del performance. Pero esta propuesta ocupa apenas un espacio mínimo dentro del campo antropológico, comparada con la presencia avasalladora de, por ejemplo, la antropología simbólica.

En resumen, podemos decir que, al romper con las metáforas organicistas y sustituirlas por otras en las que la vida social es entendida como un flujo, con el procesualismo: a) los estudios sincrónicos pierden sentido, como no sea el de aislar con fines descriptivos alguna parte de ese flujo; b) dado que el foco de análisis deja de ser la forma en que los diferentes componentes de una estructura conectan unos con otros, la localización étnica y geográfica de los procesos sociales pierde su centralidad, para dar lugar al surgimiento del conflicto como eje del análisis social; c) el proceso inicia y termina con un periodo de paz (fases a y e), lo cual no significa en manera alguna la idea de procesos circulares (esto sólo sería posible bajo metáforas mecanicistas), sino que indica que en la forma en que se resuelve el conflicto están las semillas de futuras confrontaciones; d) aparecen en escena los sujetos sociales actuando al frente de grupos y redes sociales conforme a deseos y motivaciones individuales, no obstante lo cual esta corriente no descendió hasta el nivel de los individuos, sino que prefirió analizarlos en un nivel de organización un poco más alto (redes, facciones, grupos, cuasi grupos); e) el concepto de cultura se termina de desdibujar para usarlo apenas para describir las formas particulares en que se actúan, desenvuelven o resuelven los conflictos; f) si en las últimas fases del estructuralismo y el culturalismo se privilegiaba el análisis de representaciones, valores y creencias por sobre el de actitudes, comportamientos y patrones de actividad cotidiana, con el procesualismo la acción social vuelve a cobrar carta de naturalidad, al grado de que cuando se analizan componentes mentales de la acción

social éstos son siempre referidos y contextualizados, lo cual significa que símbolos, ritos, mitos, valores y creencias adquieren un uso posicional, sin atención al cual para esta corriente resulta estéril intentar su análisis o decodificación.

Hasta aquí se encuentra el actual nivel de esta investigación. Para completar el panorama hace falta revisar la tradición sociológica interaccionista norteamericana y europea, que se caracteriza por centrar en forma radical su mirada en los individuos como forjadores de los procesos sociales y que tiene una influencia indiscutible en el análisis social contemporáneo; esta corriente es la que se ha encaminado en forma más decidida a la búsqueda de la comprensión de cómo la sociedad y la cultura misma son producidas y reproducidas a través de las intenciones humanas. Se antoja citar, para ilustrar mi propia carencia, una célebre y circular frase de Peter Berger y Thomas Luckmann (1968: 61): “La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social”. Al respecto afirma Ortner (1993):

La mayoría de las antropologías han enfatizado el segundo componente de este conjunto: la sociedad (o la cultura) ha sido vista, de una u otra forma, como una realidad objetiva con su dinámica propia, divorciada en gran parte de la intervención humana. Los antropólogos culturales y psicoculturales norteamericanos, en suma, han enfatizado el tercer componente, las vías en que la sociedad y la cultura proporcionan personalidad, conciencia, maneras de percibir y de sentir. Pero no ha sido sino hasta fechas recientes que han puesto un pequeño esfuerzo encaminado a la comprensión de cómo la sociedad y la cultura misma son producidas y reproducidas a través de las intenciones humanas.

Además de la exploración de las corrientes mayormente orientadas hacia el individuo, esta investigación debe completarse haciendo el análisis de la llamada antropología simbólica, que si bien insinuada tímidamente desde el estructuralismo durkheimiano y retomada con fuerza por el estructuralismo francés, se levanta con vigor (desde mi punto de vista un vigor sobrevalorado) dentro del campo antropológico, por sobre las ruinas de los diferentes marxismos que hegemonizaron las disciplinas sociales hasta poco antes del derrumbe del socialismo real. Especialmente importante es abordar su estudio, dado que muchos de sus autores tienden a equiparar el análisis de las formas simbólicas con el de la cultura.

No obstante, con lo hasta aquí dicho es posible insinuar a grandes líneas lo que considero el objetivo central de esta discusión: la propuesta de un modelo metodológicamente manejable para trabajar el fenómeno de la cultura. Para tal efecto, vamos a retomar nuestra discusión en torno a los niveles de análisis y a incorporar un último concepto: el de “propiedad emergente”.

4. Niveles de análisis y propiedades emergentes

El recorrido anterior, aunque incompleto por estar apenas esbozadas la antropología simbólica y las propuestas que apuntan hacia el análisis de los individuos, nos muestra la conformación histórica de dos estrategias diferenciadas de investigación al interior de las ciencias sociales, y especialmente en la antropología, mismas que aquí hemos denominado dominio estructural y dominio de las interacciones. Tal como hemos llevado a cabo nuestra exposición, pareciera que nuestro objetivo fuese pronunciarnos por la inoperatividad del dominio estructural, y señalar la necesidad de virar hacia el dominio de las interacciones. Nada más ajeno a nuestros objetivos. Creemos que ambos campos presentan serias limitaciones y virtudes para dar cuenta del todo que se cobija bajo el término de cultura. Las limitaciones del dominio estructural ya han sido ampliamente señaladas y tienen que ver con su incapacidad para explicar el cambio y por descansar en el falso supuesto de que la gente se comporta conforme a lo dispuesto en las normas sociales. El campo de las interacciones presenta problemas que son el contrario simétrico de los anteriores, pareciera que los individuos interactúan inventando la cultura en cada suceso y suponen que la voluntad individual es la medida de los procesos sociales de cambio. Además, la corriente interaccionista conocida como procesualismo, al centrar sus análisis en el conflicto, pareciera estar en desventaja para explicar procesos en los que éste aparece sumamente disminuido y son más fuertes las tendencias hacia la cooperación.

Hemos venido argumentando, junto con Turner, que las virtudes y limitaciones de las teorías científicas descansan en las metáforas de raíz que están detrás de ellas. Sin embargo, nos apartamos de éste cuando sostiene que la metáfora del drama social es intrínsecamente mejor que las organicistas o mecanicistas para explicar la vida social. Me parece que, en efecto, el drama social es superior, pero sólo para explicar la vida social en el nivel de las interacciones, en tanto que para explicar el nivel de las estructuras resulta de muy baja utilidad. Lo mismo podemos decir de las metáforas organicistas, son especialmente esclarecedoras para mostrar las tendencias de la acción social hacia el establecimiento del orden, pero resultan estériles para explicar el comportamiento concreto de los individuos en interacción. Esto es así, porque a pesar de que unas y otras buscan la explicación del todo sociocultural, en realidad están pensadas para dar cuenta sólo de uno de los muchos niveles específicos en que éste se puede descomponer analíticamente.

La idea de reconocer niveles de análisis en el campo del quehacer antropológico no es nueva, ya Kroeber, en su influyente libro *Lo superorgánico*, señalaba: “la civilización no es acción mental... La mentalidad se refiere al individuo. Lo social o cultural, por otra parte, es en su esencia no individual. La civilización como tal empieza donde acaban los individuos; y quien no perciba en alguna medida este hecho... no encontrará significación en la civilización”. Amalia Signorelli, por su

parte, afirma que la definición tyloriana de cultura, lejos de circunscribir el campo, “lo ha alargado hasta el punto de hacerlo coincidir con la totalidad de la historia humana, o si se prefiere, con la historia de cada una de las civilizaciones o de las sociedades, sin delimitación de espacio ni tiempo y sin distinción entre los diferentes niveles de la vida humana” (citado en Giménez, s/f: 26). Lo que ha hecho falta, entonces, es asumir la existencia de los niveles con todas sus consecuencias epistemológicas, de forma tal que se limite la tendencia a tratar de explicar sucesos pertinentes para un nivel con un lenguaje pertinente para otro.

Este error es el que acontece, por ejemplo, al querer explicar los hechos sociales como un todo, tomando como punto de partida a los individuos orientados por sus metas, y en el nivel de las interacciones. El problema radica, como acertadamente señala Ortner, en que:

Las intenciones de los actores son convenidas como lugar central del modelo pero, para la mayoría, el cambio social mayor no acontece como consecuencia *proyectada* de la acción. El cambio es, en gran medida, un para-producto, una consecuencia indeterminada de la acción, a pesar de lo racional que la acción pueda haber sido. Encaminadas a concebir niños con mana superior acostándose con marineros británicos, las mujeres hawaianas llegaron a ser agentes del espíritu del capitalismo en su sociedad. Encaminados a preservar la estructura y reducir la anomalía matando a un “dios”, que fue en realidad el capitán Cook, los hawaianos pusieron en movimiento una serie de acontecimientos que terminaron por destruir sus dioses, sus jefes y su mundo, tal y como ellos lo conocían. Decir que la sociedad y la historia son producto de la acción humana es una verdad, pero sólo en un cierto sentido irónico. La sociedad y la historia raramente son producto de los propios actores encaminados a lograr algo (Ortner, 1993: 60).

En forme semejante, uno podría cuestionar la pertinencia de pensar la explicación social a partir de sujetos orientados por metas, cuando se analizan ejemplos como el del estallamiento de la Guerra Mundial, ¿estaría el asesino del archiduque Francisco José pensado con su acción desatar uno de los conflictos bélicos más funestos en la historia mundial? En otro ejemplo, ¿los aficionados al fútbol, cuando salen a celebrar victorias al Ángel de la Independencia, tendrán planeado escenificar los colosales enfrentamientos campales con otros grupos de aficionados? Pero no hemos traído a colación lo anterior para negar la pertinencia del estudio de los individuos en interacción orientados por metas. Sólo queremos mostrar el tipo de dificultades que ocurren cuando se tratan de explicar fenómenos que ocurren en un nivel (en este caso el nivel de las estructuras) con un lenguaje pertinente para otro.

Con todo, reconocer la existencia de niveles nos obliga a resolver un problema de no poca envergadura. Si las metáforas de raíz orientan las rutas de la investigación, y si

la metáfora del *social drama* resulta claramente contradictoria con las metáforas organicistas propias del dominio estructural (por lo menos así lo presenta Turner), ¿cómo pensar entonces la realidad social si, como lo establecimos al principio, la necesidad de reconocer niveles es meramente analítica, toda vez que la realidad ocurre como un todo altamente complejo y simultáneo? Nuestra respuesta radica en señalar que es posible acercarse a la totalidad reconociendo, al menos, dos niveles diferenciados (el dominio estructural y el de las interacciones) como constituyentes elementales del todo sociocultural, y estableciendo los mecanismos metodológicos que permitan transitar en el análisis desde un nivel hacia el otro, tal como hacen en sus respectivos campos directores de orquesta y correctores de estilo. Sin embargo, esta respuesta nos conduce hacia otra pregunta no menos relevante: ¿se pueden hacer, a la manera de los directores de orquesta, cambios acelerados o paulatinos en el nivel de análisis, si las metáforas de raíz en uno y otro nivel son contradictorias?

Mi respuesta es que en realidad las metáforas de raíz que organizan el dominio estructural y el de las interacciones no son realmente excluyentes. Turner, cuando marca su distancia respecto de las metáforas mecanicistas, lo hace bajo la tradición neokantiana que establece que los sistemas naturales existen objetivamente y con independencia de la experiencia y actividad del hombre; en cambio, los sistemas culturales dependen no sólo para su entendimiento, sino también para su existencia, de agentes humanos con voliciones, deseos, metas. Creemos que esta distinción sobredimensiona la importancia de la agencia humana para la conformación de los procesos sociales, precisamente porque imagina el nivel de las interacciones como equivalente al todo social. No negamos que las voliciones, deseos, metas, sean importantes para explicar la acción humana (especialmente cuando se trata de sucesos descriptibles en el nivel de las interacciones) lo que se afirma es que tienen un límite preciso, canales dados de expresión, posibilidades objetivas de concreción, los cuales son marcados por la estructura.

Lo mismo podemos afirmar de los enfoques estructurales: que la metáfora organicista sí se comporta y puede ser descrita a la manera de los sistemas naturales, siempre y cuando no se pretenda describir con ella el nivel de los individuos en interacción. Queda, entonces, para poder hacer conexiones entre un nivel y otro, resolver el problema del cambio sociocultural, el cual siempre se ha señalado como talón de aquiles del dominio de las estructuras, y establecer el puente que permita los cambios de nivel.

Cuando se habla de estructuras, sean éstas calificadas como mentales, sociales o culturales, la metáfora organicista obliga a pensarlas como gobernadas por relaciones de armonía, de equilibrio, no tanto por la idea de órgano en sí, sino porque ésta está anclada en las definiciones mecanicistas de la física clásica. Hoy sabemos que ni siquiera los llamados seres inertes presentan estructuras armónicas, sino que, por ejemplo, al interior de un cilindro con gas, las moléculas presentan una actividad caótica de choques, rebotes y detonaciones en formas microscópicas y muy

complejas, pero que desde un nivel macroscópico de descripción toda esa actividad ofrece un efecto de cancelación, de forma tal que es posible obtener la imagen de un sistema sumamente calmo y estable, incluso dotado de determinada temperatura, presión y volumen, características que ni siquiera estaban presentes en el nivel molecular. Esto significa que las descripciones del dominio estructural, con todo y que sus objetos puedan comportar una existencia “objetiva”, tal como sucede con la temperatura y la presión (para las ciencias sociales piénsese, por ejemplo, en las legislaciones en las sociedades estatales), se refieren principalmente a propiedades emergentes del sistema. Esto es, son el resultado de esfuerzos analíticos por describir las regularidades que emergen no tanto de la actividad individual, como de la forma en que ésta está organizada, pero sin que puedan existir fuera del ámbito de la actividad de los individuos. Cuando hablamos de propiedades emergentes no lo hacemos en el mismo sentido que Kroeber (1917) utilizaba para lo superorgánico o Neufled (1981: 256) para nivel emergente, esto es, “entidades suprasíquicas con leyes propias que no requieren referirse a la naturaleza sicobiológica de los individuos”. Nosotros partimos del hecho de que hablar de cultura supone, de entrada, hacer un tabicamiento de la naturaleza sicobiológica de los individuos, para trabajar por encima de ese nivel. Entonces, el hecho de que una propiedad sea emergente implica que no está localizada en ningún punto específico de la práctica de los sujetos, sino que emerge ante un determinado flujo de acción, capaz de influir sobre un determinado orden de componentes del sistema; es, en resumen, una consecuencia visible de toda la organización del sistema.

Así, el punto clave para poder transitar desde los dominios estructurales hacia los individuales, y viceversa, consiste en entender la lógica de la organización total del sistema. No obstante, dado que empíricamente los sistemas humanos son inabarcables (entre otras cosas por la influencia de la agencia humana) un atajo metodológico consiste en recortar un segmento de la actividad humana para, en retrospectiva, reconstruir la organización del sistema y, a partir de ésta, entender el orden estructural emergente. Aunque en este momento no estamos en condiciones de argumentarlo a profundidad y con la suficiente precisión (por las ya mencionadas ausencias en este trabajo del simbolismo y los interaccionismos centrados en los individuos) nuestra propuesta es que la cultura debe ser definida y trabajada como la suma de las propiedades emergentes de la organización total del sistema.

Corolario: Cómo aprehender metodológicamente la cultura

Decíamos al inicio de este ensayo que una de las principales limitaciones de la definición tyloriana de cultura era su imposibilidad —dada su amplitud de registro— para ser aprehendida en la investigación concreta. Lo mismo nos puede suceder, de no ofrecer los elementos metodológicos para acercarnos a una definición tan amplia

de cultura como la aquí propuesta. Como señalamos líneas arriba, nuestra propuesta es partir de principios derivados del modelo procesualista, por estar éste situado a medio camino entre los análisis centrados en los individuos y los del dominio estructural, así como por permitir —al centrarse en el conflicto más que en grupos étnicos o sociales o unidades territoriales— el análisis en cualquier tipo de sociedad, independientemente de su grado de complejidad o de estratificación.

Al analizar el procesualismo enunciamos también las fases de que está compuesto el método conocido como *extended case*, el cual, señalábamos, estaba concebido básicamente para dar cuenta de procesos conflictivos de orden político. Desde el campo de las innovaciones tecnológicas, Díaz (1995) forjó la metáfora de “drama tecnológico”, para adaptar el *social drama* hacia las disputas que surgen en las sociedades en torno a las innovaciones tecnológicas. En esta reformulación los conceptos y fases del modelo resultante son tomados de Victor Turner, vía Brian Pfaffenberger y Philip Vergragt. Consideramos que, tal como fue reformulado el modelo, no requiere ninguna adaptación más para extrapolarlo hacia otros tipos de procesos sociales, no necesariamente políticos ni relacionados con la tecnología; lo único que hace falta es sustituir “artefacto tecnológico” o “innovación tecnológica” por “bienes escasos”, para que el modelo resulte aplicable a cualquier proceso social. Esto es así, porque tanto en el *social drama* como en el drama tecnológico las unidades de análisis son los grupos en confrontación en torno a bienes escasos. Por tal razón, mi interés respecto de este modelo se centra en especificar los elementos dentro de éste que permiten el tránsito tanto hacia los niveles de análisis centrados en los individuos, como hacia los del dominio estructural.

Es necesario señalar que con “drama tecnológico” Díaz intentó superar y redondear una metodología que había venido proponiendo en escritos anteriores (Díaz y Lee, 1991 y 1992) para dar cuenta del campo de las innovaciones tecnológicas, por lo que extrapolar esa metáfora hacia los campos más amplios de lo social no resulta complicado. Esto es así, porque no obstante las adaptaciones hechas al método procesualista original (el *extended case*), el modelo resultante sigue estando anclado en la metáfora del *social drama*, la cual obliga a pensar la vida social a través de las resoluciones de los conflictos entre actores sociales. En consecuencia, un lugar central en el modelo lo va a ocupar el concepto de grupo público de interés (GPI). En palabras de Díaz y Lee, los conflictos son “espacios... donde se despliegan los intereses y recursos de los diferentes grupos públicos de interés que participan en estos procesos” (Díaz y Lee, 1992: 63). Esto significa que los resultados de los procesos responderán a la forma en que se resuelven los intereses divergentes de esos grupos, antes que a las características intrínsecas del bien escaso motivo del conflicto.

Quizás se entiendan mejor las características del modelo si retornamos a nuestra discusión introductoria en torno al conocimiento y el saber que, decíamos, han sido tomados como sinónimos de cultura, pero que bajo los planteamientos emanados de

nuestra discusión pueden tomarse como sólo un subconjunto del fenómeno cultural más amplio. El reto sería poder explicar, entonces, cómo es que conocimiento y saber se constituyen en sistema (se delimitan como subconjunto), y cómo es que se conectan, retroalimentan e intersectan con los componentes restantes del fenómeno cultural. Aunque tal objetivo sólo podrá ser cumplido a satisfacción conforme avancen las fases subsecuentes de la investigación, para efectos de claridad en la exposición del modelo voy a traer aquí un ejemplo, quizá excesivamente resumido, de un caso obtenido durante la investigación de campo.

El conflicto en el caso en comento se originó en torno a una discusión acerca de cuál es el tipo de alimentación más conveniente para la crianza de cerdos. Según algunos testimonios recabados entre productores, con base en una dieta basada en alimentos de la marca Purina (lechonina, engorda y jamonina) los cerdos estarán listos para ir al matadero a los seis meses —máximo siete— de nacidos. En cambio, quienes defienden la supremacía de la marca Api-aba sostienen que con ese alimento los cerdos incluso pueden estar listos a los cinco, pero que entonces van a requerir más cuidados, porque “Api-aba es un alimento muy caliente, y fácilmente les puede dar roña o empiojarse, por lo que hay que estarlos bañando diario”. Otros más afirman que es mentira que los cerdos puedan estar listos para el matadero antes de los ocho meses, y ofrecen su experiencia como testimonio de la validez de su dicho, a lo que los primeros rebatieron que eso se debía a que los del tercer grupo solían cambiarles el tipo de alimento a sus cerdos constantemente.

A propósito he iniciado mi ejemplo sin mencionar una ubicación geográfica ni las condiciones productivas del conflicto referido, para mostrar cómo mediante este modelo el conflicto permite trabajar en cualquier medio social.²² En este pequeño ejemplo he descrito tres formas diferentes de concebir la optimización de los recursos en la cría de cerdos, por lo cual podría caracterizarse como un conflicto entre tres grupos en torno a un bien escaso: el conocimiento de las características productivas de la cría de cerdos. Cada una de las tres posiciones enfrentadas puede caracterizarse como un grupo público de interés, toda vez que los (GPI) se constituyen “a partir de los problemas concretos que se plantea, de las distintas soluciones que plantean a esos problemas, así como de los significados compartidos que atribuyen al [bien escaso en cuestión]... Cada grupo de interés plantea un conjunto de problemas y soluciones en torno al carácter que debe de adoptar el objeto... Qué problemas sean, y cuáles las soluciones dependerá de los significados específicos que otorguen al artefacto...” (idem).

²² Lo cual no significa que se pueda prescindir de ellas o que no sean importantes para la comprensión del problema. El asunto es que éstas son más importantes y cobran mayor trascendencia cuando se pasa al nivel del dominio estructural. El caso fue recabado en Atlahuetzía, Tlaxcala, una localidad semirural, entre productores de cerdo en pequeño, quienes crían a estos animales tanto para la autosubsistencia como para el mercado, y que tienen a esa actividad como complementaria a otras fuentes de ingreso.

El resto del modelo está integrado por el concepto de “red de actores” (que incluye a los GPI, más los objetos, legislaciones y contexto social en el que se desarrolla el conflicto), “simplificación” y “yuxtaposición”; además de “eventos críticos”, “definición de problemas dominantes” y “decisiones”.²³ Los tres primeros conceptos los toman Díaz y Lee de Michell Callon, los otros son una interpretación bastante libre de ideas provenientes del procesualismo.

Mediante el concepto de “simplificación” se describen las operaciones mediante las cuales los actores reducen —significan— las asociaciones entre los componentes de la red a unas cuantas entidades discretas —ideas, conceptos— respecto de los bienes escasos. En nuestro caso en análisis tenemos tres simplificaciones: una que indica que con alimento Purina el cerdo puede sacrificarse a los seis meses, otra que indica que con Api-aba podrá hacerlo a los cinco, y otra que afirma que con ningún alimento puede estar listo antes de los ocho meses. Así, con el concepto de “simplificación”, el modelo muestra a la perfección la forma en que pueden ser descritos los mecanismos de generación y transformación del conocimiento tradicional, el cual tenderá a ser “negociado” en situaciones semejantes a las descritas. No obstante, hemos insistido en que nuestro interés no está orientado únicamente hacia la indagación de las condiciones de generación y cambio del conocimiento, sino que nos interesa también establecer cuáles son los mecanismos mediante los cuales el conocimiento hace sistema. Aunque esto no es posible de establecerse mediante el modelo que venimos comentando (puesto que para ello se requieren planteamientos propios de teorías emanadas desde el dominio estructural) el resto del modelo nos ofrecerá los caminos para transitar hacia esas teorías.

Es el caso de “eventos críticos” concepto que describe los sucesos que provocan la redefinición de los grupos, o el ingreso de nuevos grupos a la red de actores. Cuando se habla de redefinición de grupos no se hace alusión únicamente a que éstos puedan reagruparse o dividirse al interior de la red de actores ante una situación específica, sino que, para que esto se lleve a cabo, deben darse nuevas “simplificaciones” ante las condiciones nuevas. En nuestro caso es lo que sucedió cuando una ONG propuso un plan para la cría intensiva de cerdos de raza, el cual contemplaba una crianza con base en granos balanceados naturales. Al restringir el panorama al uso de granos naturales, los conocimientos y simplificaciones alrededor de los alimentos de marca Purina devinieron intrascendentes, y el debate se trasladó a la conveniencia entre trabajar con los granos balanceados empacados por la empresa Api-aba, o comprar directamente los diferentes granos y combinarlos (balancearlos) *in situ*. Este último suceso puede describirse mediante el concepto de “definición de problemas dominantes”, que alude a lo que sucede cuando los sectores se ponen de acuerdo respecto de lo que se debe hacer en torno a la situación dibujada por los diferentes

²³ Véase Díaz y Lee, 1991 y 1992. Un ejemplo de la aplicación concreta del modelo, que permite observar con claridad sus virtudes y limitaciones puede consultarse en Ortiz Báez (1997).

eventos críticos.

El concepto de “decisiones” (acciones derivadas de la definición de los diferentes problemas) no puede ser descrito para este caso, puesto que aún no hay un acuerdo respecto de si comprar los alimentos empacados o mezclarlos en el lugar. Una u otra decisión tienen consecuencias que serán discutidas en otra oportunidad. De momento interesa señalar que la entrada en escena de la ONG, puede ser descrita bajo el modelo como una “yuxtaposición”, concepto que describe los cruces entre las diferentes redes; es decir, las formas mediante las que se establecen redes más grandes o más comprensivas, así como la forma en que las “simplificaciones” de una afectan a las de la otra, y viceversa. Así, los conflictos en sí pueden ser vistos como equivalentes al concepto de “arena” del modelo procesualista y la “yuxtaposición” al de “campo”.

Como podemos observar, el modelo resulta bastante pertinente para describir, reconstruir y entender el proceso, siempre y cuando se trate de un proceso social del nivel de las interacciones entre grupos.²⁴ Para el nivel de las interacciones entre individuos nos ofrece solamente una descripción general (un bloque) tabicado bajo el concepto de “simplificación”, mediante el cual es posible conectar con los individuos orientados por deseos o metas en torno al bien escaso motivo de la disputa. También bajo ese mismo concepto es posible llevar a cabo la conexión con la tradición simbolista en ciencias sociales, al menos con la que otorga al simbolismo un carácter posicional y minimiza la importancia de la “sintaxis” o la decodificación de narrativas subconscientes.

Por lo mismo, será un concepto central para transitar desde la forma en que el conocimiento se negocia y transforma, hacia la forma en que éste hace sistema. Procederemos, entonces, a comentar el tipo de problemas que se pueden resolver mediante el uso de este modelo como mecanismo de tránsito para el cambio de niveles de análisis. Líneas arriba, cuando hicimos referencia al conocimiento de los productores respecto de la relación “tipo de alimento/tiempo de crianza de los cerdos”, citamos el testimonio de uno de los productores que afirmaba que el alimento Api-aba “es muy caliente”, por lo que el cerdo requería mayores cuidados. La disputa, sin embargo, se resolvió en términos de alimentos procesados vs. granos naturales balanceados. La empresa Api-aba, que produce granos naturales balanceados, ha centrado sus estrategias de ventas en términos del valor nutricional de sus productos. Dentro de su esquema productivo las categorías “frío/caliente” no tienen ningún lugar ni significado, por lo que no son trascendentales al momento de establecer la cantidad de grano de una u otra especie que serán empacados en conjunto. No obstante, es muy probable que la decisión en torno a qué tipo de alimentación será adoptada en el proyecto productivo de la ONG (y el futuro mismo

²⁴ Incluso para dar cuenta de procesos armónicos. La forma en que se puede aplicar a estos casos se discutirá en otra oportunidad.

del proyecto) se determine no en términos de infraestructura, precios o calidad nutricional y balance de los alimentos, sino en los de la mayor cantidad de trabajo que se requeriría en caso de optar por un alimento “caliente”.

En términos metodológicos, por lo tanto, el problema analítico más importante a resolver es el del estatus de las categorías “frío/caliente”. Evidentemente, éstas estaban presentes en la mente del productor antes de suscitarse la disputa, y a nivel local son a tal grado esclarecedoras que para los participantes en la discusión resultaba perfectamente entendible en la argumentación la cadena causal entre la ingesta de un alimento “caliente” y la mayor susceptibilidad de los cerdos hacia las enfermedades, y en consecuencia, a una mayor cantidad requerida de trabajo y un mayor riesgo productivo. No obstante, esta última interpretación no fue inferida totalmente mediante el concepto de “simplificaciones”, puesto que este describe únicamente la naturaleza posicional, referida y ajustada, de las significaciones realizadas por los actores, y condensadas “en unas cuantas entidades discretas” en torno a un bien escaso específico en disputa. El problema radica en que para entender y describir el papel que las categorías “frío/caliente” juegan en el caso descrito, hubo que echar mano de estudios que afirman que esas categorías forman parte de un largo proceso de decantación de los sistemas clasificatorios autóctonos mesoamericanos, mezclados con, y acotados por, otros de origen europeo traídos a América en el siglo XVI (López Austin, 1990). Se trata, pues, de encontrar la manera de conjugar analíticamente la tendencia hacia el orden y la sistemicidad de los sistemas clasificatorios, descriptibles desde el dominio estructural, con las tendencias hacia el cambio y la transformación de los conocimientos puestos en juego en los procesos productivos concretos, perfectamente descriptibles desde el dominio de las interacciones.

Al respecto debemos recordar que el modelo que venimos glosando ofrece los conceptos de “red de actores” y “yuxtaposición” para conectar desde el nivel de las interacciones con el dominio estructural. En efecto, al definir a la “red de actores” como el conjunto que incluye a los GPI, más los objetos, legislaciones y contexto social en el que se desarrolla el conflicto, se están tendiendo los puentes para conectar hacia lo que aquí hemos llamado la organización total del sistema. Aunque el concepto de red de actores puede ser fuente de confusión, pues en él se mezclan sin distinción ni jerarquía grupos humanos (GPI), objetos, legislaciones y contexto (que puede ser en sí mismo la totalidad), creemos que su inclusión es una virtud, puesto que tal como está enunciado apenas sirve para recordar que existen esos elementos en el nivel de las estructuras y que tienen un papel fundamental en la forma en que se resuelvan los conflictos entre actores sociales. Afirmamos que esto es una virtud, porque de esta forma se limitan las intenciones de querer explicar el todo sociocultural mediante un solo modelo, y el concepto se reduce a servir de tránsito hacia los modelos del dominio estructural. Insistimos, el modelo fue pensado para dar cuenta del nivel de las interacciones entre grupos, y lo que nulifica las

virtudes de los modelos explicativos que trabajan en un solo nivel es la pretensión de generalizar sus estrategias, principios y teorías hacia todos los dominios del ámbito sociocultural.

Algo semejante sucede con el concepto de “yuxtaposición”, que describe los cruces entre las diferentes redes; es decir, las formas mediante las que se establecen redes más grandes o más comprehensivas, así como la forma en que las reducciones de una afectan a las de otra, y viceversa. Con él se está aún más cerca de la posibilidad de transitar hacia la explicación de lo que aquí hemos denominado organización total del sistema. En nuestro ejemplo, mediante el concepto de yuxtaposición es posible conectar con teorías y modelos que permitan mostrar cómo el complejo “frío/caliente” está anclado en prácticas alimenticias, concepciones de salud-enfermedad, sistemas calendáricos, estrategias de supervivencia, organización doméstica de la producción, tamaño de la tierra y demás elementos que pueden describirse como propios de la cultura de los campesinos mesoamericanos. Además, dado que con la yuxtaposición se puede dar cuenta de “la forma en que se describen los cruces entre redes”, mediante ella se pueden poner las bases para establecer los mecanismos y principios necesarios para describir la forma en que emana lo que aquí he caracterizado como la suma de las propiedades emergentes de la organización total del sistema, y que es lo que proponemos como definición para el término cultura.

Así, la búsqueda de un modelo más abarcador para abordar el fenómeno de la cultura puede concretarse mediante la inclusión de teorías y modelos adecuados para dar cuenta de los diferentes niveles en que se pueda descomponer la realidad social. La meta debe ser la de encontrar explicaciones lo más abarcadoras posible, y no la de intentar ser exhaustivos, puesto que eso equivaldría a afirmar que es posible el acceso a la totalidad. El trabajo metodológico siguiente, por tanto debe consistir en establecer la o las metodologías pertinentes para describir los diferentes campos de los dominios estructural y de las interacciones involucrados, toda vez que mediante el modelo en comento se han dejando tendidos los puentes por los que se puede transitar tanto hacia los niveles inferiores como hacia los superiores de esa totalidad escurridiza a la que suele llamársele cultura.

BIBLIOGRAFIA

- Boas, Franz *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1964.
- Borges, Jorge Luis *El aleph*. Buenos Aires, Emcé, 1982.
- Callon, Michel “The State and Technical Innovation: A Case Study of the Electrical Vehicle in France”, en *Reserach Policy*, 9, 1980.
- Díaz Cruz, Rodrigo “Ritos mágicos, carabelas, computadoras personales: Antropología y tecnología”, en *Nueva Antropología*. Vol. XIV, núm. 47, marzo de 1995.
- Díaz, Rodrigo y Marta Lee “Organizaciones sociotécnicas y procesos efímeros: Una aproximación antropológica”, en *Nueva Antropología*. Vol. XI, núm. 40, noviembre de 1991.
- “La innovación tecnológica: Dos aproximaciones en competencia”, en Campos Miguel y Roberto Varela (comps.) *Perspectiva social y revolución científico-tecnológica*. México, UNAM-UAM, 1992.
- Durkheim, Emile *La división social del trabajo*. Buenos Aires, Shapiro, 1973.
- *Las reglas del método científico*. 2ª ed., Buenos Aires, La Pléyade, 1974.
- Evans-Pritchard, E.E *Ensayos de antropología social*. Madrid, 1978.
- Giménez Montiel, Gilberto “La problemática de la cultura en las ciencias sociales”, en *La teoría y el análisis de la cultura*. Guadalajara, Comecso, SEP, U de G, s/f.
- “La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos”, en Jorge A. González y Jesús Galindo Cáceres (coords.) *Metodología y cultura*. México, CNCA, 1994.
- Harris, Marvin *El desarrollo de la teoría antropológica*. México, Siglo XXI, 1973.
- *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- Hofstadter, Douglas R. *Göedel, Escher, Bach: una eterna trenza dorada*.

- México, Conacyt, 1982.
- Kroeber, A. y C. Kluckhohn *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Cambridge, University Press, 1958.
- Kuper, Adam *Antropología y antropólogos. La escuela británica (1922-1972)*. Barcelona, Anagrama, 1973.
- Leclercq, Gerard *Antropología y colonialismo*. México, Ediciones del Sur, 1978.
- Lèvi-Strauss, Claude “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1971.
- *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Barcelona, 1981.
- Luque Baena, Enrique *Del conocimiento antropológico*. 2ª ed. Madrid, Centro de Investigaciones Sociales/Siglo XXI-España, 1990.
- Malinowsky, Bronislaw: *Los argonautas del Pacífico Oriental*. Barcelona, Península, 1973.
- Ortiz Báez, Pedro Antonio *Antropología e innovaciones tecnológicas. Un estudio de caso*. Tesis de licenciatura. México, UAM-I, 1997.
- Ortner, Sherry B. *La teoría antropológica desde los años sesenta*. tr. de Rubén Páez, Guadalajara, U de G, 1993 (Cuadernos de Antropología).
- Neufled, M.R. “El concepto de cultura en antropología”, en Mirta Lischetti (comp.) *Antropología*. Buenos Aires, Eudeba, 1981.
- Pfaffenberger, Bryan. “Social Anthropology of Technology”, en *Annual Review of Anthropology*. 1992, 21: 491-516.
- Swartz, M. V. Turner y A. Tuden “Introduction”, en *Political Anthropology*. Chicago, Aladine, 1966.
- Thompson, John B. *Ideología y cultura moderna*. México, UAM-X, 1993.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields and Metaphores*. Itaca, 1974.



Casa abierta al tiempo

IDONEA COMUNICACION DE RESULTADOS

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

97381092

IDONEA COMUNICACION DE RESULTADOS

EL CONOCIMIENTO
CAMPEÑO PRODUCTIVO.
HACIA UNA ANTROPOLOGIA
DEL SABER

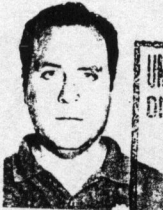
En México, D.F. se presentaron a las 13:30 horas del día 04 del mes de FEBRERO del año 2000 en la Unidad IZTAPALAPA de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del Jurado.

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ;
DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL Y
DRA. ANA PAULA DE TERESA OCHOA

bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última se reunieron para proceder al Examen de Grado de

Maestro en: CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

de: PEDRO ANTONIO ORTIZ BAEZ



PEDRO ANTONIO ORTIZ BAEZ
FIRMA DEL INTERESADO

presentó una comunicacion de resultados, cuya denominación aparece al margen y de acuerdo con el artículo 78 fracciones I, II, III del Reglamento de Estudios Superiores de esta Universidad, los miembros del Jurado resolvieron:

APROBARLO

REVISO

LIC. EDMUNDO JACOBO MOLINA
DIRECCION DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el Presidente del Jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

VISTO BUENO

DR. JOSE LEMA LABADIE
DIRECTOR DE DIVISION

PRESIDENTE

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

VOCAL

SECRETARIA