

Recorridos y debates en torno al concepto de cultura en antropología: una propuesta de aproximación

Karen Avenburg ⁽¹⁾ y Luisina Morano ⁽²⁾

Resumen: En este artículo nos proponemos realizar un breve recorrido por algunas acepciones que fue adquiriendo el concepto de cultura en las ciencias antropológicas, problematizando los contextos sociales, políticos y económicos en los que esas ideas fueron gestadas. Para ello retomamos una serie de fichas didácticas de apoyo a la lectura que elaboramos como docentes de nivel medio y universitario, en las que sistematizamos y contextualizamos los modos de entender la noción de cultura que, desde nuestra perspectiva, han sido histórica y políticamente significativos. Buscamos también poner de relieve algunos de los impactos que esas ideas tuvieron al traducirse en políticas concretas y abrir discusiones sobre las implicancias de las diversas perspectivas. En este sentido, cabe señalar que si bien se propone una lectura crítica de algunas escuelas o corrientes de pensamiento, nuestro argumento no se reduce a un listado de cuestionamientos. Por el contrario, nos interesa dimensionar contextos, considerar las conexiones entre los enunciados y las prácticas, y analizar tanto los límites como las potencialidades de los planteamientos que cada una de las corrientes de pensamiento tiene para ofrecer.

Palabras clave: Cultura - Ciencias antropológicas - Fichas didácticas

[Resúmenes en inglés y portugués en las páginas 49-50]

⁽¹⁾ **Karen Avenburg.** Doctora en Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires), es docente e investigadora de la Universidad Nacional de Avellaneda y la Universidad de Palermo. Es investigadora Adjunta de CONICET e integra el Grupo de Investigación sobre Música e Inclusión. Desde un enfoque etnográfico ha estudiado las prácticas musicales y las performances en general, en su relación con la construcción de identidades, la ritualidad, la teatralidad, las políticas culturales y la inclusión/exclusión social. Entre los años 2002 y 2012 realizó sus investigaciones en la localidad de Iruya (Salta); actualmente estudia los Proyectos de Orquestas Infantiles y Juveniles en el Gran Buenos Aires.

⁽²⁾ **Luisina Morano.** Licenciada y Profesora en Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires). Magíster en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de General Sarmiento/ Instituto de Desarrollo Económico y Social). Becaria doctoral de CONICET.

Ha realizado distintos trabajos etnográficos junto con niñxs y jovenxs. Actualmente desarrolla su investigación doctoral orientada hacia el análisis de la participación infantil en las tramas de cuidados y violencias que atraviesan los territorios de los barrios populares en agrolocalidades medias de la provincia de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la Especialización en Intervención Social con niños, niñas, adolescentes y jóvenes (FTS-UNLP) e integra el Equipo Niñez Plural dedicado a la investigación social sobre las infancias y las alteridades.

Recorridos y debates en torno al concepto de cultura en antropología: una propuesta de aproximación¹

Introducción

La noción de cultura ocupa un lugar estelar en el escenario del pensamiento occidental desde hace varios siglos. En efecto, sería bastante preciso afirmar que son pocas las tradiciones de pensamiento que no se han detenido en algún momento de su trayectoria a considerar cuáles son las características, alcances y limitaciones de esta idea tan medular como polisémica.

En un mundo atravesado por la Internet, esas múltiples definiciones de (o sobre) la cultura, se han constituido en un bien de acceso público, generalizado y permanentemente disponible. Basta con ingresar la palabra en cualquier buscador de la web o pedirle a alguno de los varios chats de IA (Inteligencia Artificial) de acceso abierto que identifique distintas definiciones asociadas a la noción de cultura para obtener, en unos pocos segundos, cientos de resultados provenientes de las más diversas fuentes.

No obstante, la provisión masiva de conceptos y definiciones puede carecer completamente de sentido si no se dispone de herramientas conceptuales para analizar aquellos enunciados críticamente. Este es uno de los tantos aprendizajes que construimos habitando el rol docente durante varios años en el sistema educativo de nivel medio y universitario en la República Argentina. A través de esas experiencias aprendimos, junto con lxs² estudiantes, qué es lo que la tecnología nos puede facilitar y qué es lo que nosotras como antropólogas y docentes estábamos en condiciones de aportar para promover procesos de enseñanza y aprendizaje orientados hacia la construcción de pensamiento reflexivo.

En este artículo proponemos, entonces, un recorrido estructurado a través de una serie de fichas didácticas de apoyo a la lectura³ que construimos para acompañar a nuestrxs estudiantes en cursos orientados tanto a la producción como al análisis crítico en materia de gestión y políticas culturales. Las fichas no tienen pretensión de exhaustividad, sino que se limitan a reponer de manera sistemática algunos modos de entender la noción de cultura que, desde nuestra perspectiva, han sido histórica y políticamente significativos.

Nuestra premisa central es que toda política cultural, social o educativa se erige sobre una manera de entender la cultura y que cada uno de esos modos de entenderla, produce efectos muy concretos en el devenir de la vida social en donde las ideas devienen praxis. La nuestra es una propuesta didáctica, pero también epistemológica, mediante la cual esperamos ofrecer una aproximación a distintas nociones de cultura problematizando los contextos sociales, políticos y económicos en los que esas ideas fueron gestadas. Además de analizar críticamente dichos contextos, nos interesa poner en relieve algunos de los impactos que esas ideas tuvieron al traducirse en políticas culturales o educativas concretas. En este sentido, cabe señalar que, si bien se propone una lectura crítica de algunas escuelas o corrientes de pensamiento, nuestro argumento no se reduce a un listado de cuestionamientos. Por el contrario, nos interesa dimensionar contextos, considerar las conexiones entre los enunciados y las prácticas, y analizar tanto los límites como las potencialidades de los planteamientos que cada una de las corrientes de pensamiento tiene para ofrecer.

Ficha didáctica N°1: Orígenes y primeros recorridos de la palabra “cultura”

La palabra cultura viene del término *colere* (latín), que tenía varios significados: habitar, cultivar, proteger, honrar con adoración. Con el tiempo estos significados fueron derivando en diferentes palabras. Habitar derivó en *colonus* (latín de colonia). Honrar con adoración se desarrolló en *cultus* (latín de culto). La palabra cultura (*cultura*) tomó el significado de cultivo o de tendencia a cultivarse. Por eso, las primeras acepciones de la palabra cultura fueron cultivo, labranza, tendencia a un crecimiento natural. A partir de allí se fue generando la idea de la cultura como tendencia al crecimiento y, al extenderse al desarrollo humano, fue surgiendo la expresión “cultivarse” como sinónimo de un incremento del saber, que a veces fue pensado como un proceso natural y, en ocasiones, como un proceso unilineal. Es decir, se imaginaba un único camino de desarrollo cuyo avance implicaba acercarse a la cultura occidental, la cultura europea (en el punto 1 profundizaremos sobre esta perspectiva).

Pero esta idea de proceso unilineal fue solo una de las líneas y derivaciones posibles (y hubo quienes la criticaron porque opinaban que había diferentes culturas, en plural y no una única Cultura, con C mayúscula). Otra derivación fue la de aquellas personas que hablaron de cultura también como crecimiento o desarrollo pero, en este caso, vinculado a esa primera idea de habitar. Incluían así en la palabra cultura el cultivo de la tierra, el habitarla, el uso y el modo cotidiano de relacionarse con el mundo que tiene un grupo, así como la acepción de “culto” como adoración. Se pensaba entonces en la cultura como la forma de vida que desarrolla un grupo.

Podemos ver entonces que hay distintas derivaciones posibles y maneras de pensar en la cultura. El uso del término fue variado en distintos lugares y épocas, pero inicialmente, podemos distinguir, a grandes rasgos, tres formas de entender y usar el término cultura.

1. La línea iluminista o humanista ha usado el término para hablar de procesos generales del desarrollo intelectual, espiritual y estético. Encontramos este uso claramente desarrolla-

do a partir del S XVIII en Europa, cuando se empieza a pensar en la cultura (o La Cultura, en mayúscula y en singular), como un camino hacia una suerte de “perfección” o mejora, frecuentemente homologada con la noción de progreso, cuya máxima expresión, la más “avanzada”, sería la civilización occidental o europea. Vemos entonces que desde esa perspectiva se asocian los términos cultura y civilización. Este último venía del latín *civis*, *civilis*, *civilitas*, y si bien al principio se refería a una organización urbana y política, había derivado también en ideas de mejoramiento, refinamiento y progreso. “Civilizarse” era volverse urbano y “civilización” refería a las culturas complejas, “avanzadas”, las “altas” culturas.

Esta forma de entender la cultura se desarrolló en el contexto de la revolución francesa y la revolución industrial. Los fuertes cambios sociales, económicos y políticos de ese período, tales como la presencia de una burguesía en ascenso, el nuevo mundo de las máquinas, la especialización del trabajo, estaban acompañados por la convicción de la razón como fuerza modificadora, la creencia en el progreso y la necesidad de reemplazar las instituciones existentes. Muchos de los europeos de esos tiempos creían que la humanidad podía mejorar y perfeccionarse y que había un único camino para hacerlo que tenía como cuspide la cultura o civilización europea.

2. La línea romántica ha usado la noción de cultura para hablar de la forma particular de vida de un grupo en un período determinado. Esta línea sería, en parte, una reacción a la ilustración y sus ideas. La tradición romántica ha resaltado la particularidad de las distintas culturas nacionales, cuestionando la postura universalista y la idea de progreso propias del iluminismo. Desde este posicionamiento se ha pensado a la cultura como una suerte de “espíritu del pueblo” y por eso dentro de esta corriente se ha hablado de culturas en plural, y ya no de una única Cultura. Al igual que los postulados del iluminismo, la línea romántica debe ser también considerada en su contexto. La misma se desarrolló entre los siglos XVIII y XIX especialmente en lo que actualmente conforma Alemania. Es interesante recordar que este país se incorporó más tarde que otros estados europeos al proceso de industrialización, e incluso entonces, carecía en el plano político de las instituciones democrático-burguesas que había en otros países y acompañaban la revolución Industrial. Si, por ejemplo, en Inglaterra se hablaba del “progreso” económico y en Francia del político, surgía en Alemania la necesidad de resaltar sus propios logros y de conseguir la unificación nacional mediante algo compartido: la cultura alemana como algo irrepetible, con cualidades particulares.

3. Finalmente, encontramos un uso restringido del término cultura, que se refiere únicamente a las actividades intelectuales y artísticas, en especial a estas últimas (generalmente cuando se habla de alguien “culto” o “cultivado” se está pensando en esta acepción restringida de cultura). Algunos autores dicen que este sentido es más reciente que los anteriores y que deriva del primero de los usos mencionados (la idea de un proceso unilineal de desarrollo); otros lo ubican cerca del renacimiento, cuando se empiezan a jerarquizar expresiones culturales específicas, como “las bellas artes”, la música “seria”, la “gran literatura”, y a excluir otras. Pero, más allá de la procedencia de esta acepción, se suele coincidir en que su aplicación, además de recortar la idea de cultura, tiene generalmente un sentido similar al del uso iluminista: la creencia de que hay artes y saberes más desarrollados que otros.

A mediados del siglo XIX, y en pleno proceso de expansión colonial europeo, surge la antropología como una ciencia que se define, al menos inicialmente, como la encargada de estudiar “al hombre y a las culturas”. A partir de allí, empiezan a surgir diversas escuelas de pensamiento, cada una con sus propias teorías sobre qué es la cultura, cómo se desarrolla, cómo cambia, etc. Son entonces algunas de estas escuelas las que vamos a ver en lo sucesivo, escuelas que, sin embargo, recuerdan en algunos aspectos a las líneas antes expuestas.

Bibliografía

- Neufeld, M. R. 1986. “El concepto de cultura en antropología”. En Mirta Lischetti (comp.) *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba.
- Santillán Güemes, r. 2007. “Hacia un concepto operativo de cultura”. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/49755067/1-2007-R-Santillan-G-Hacia-un-concepto-operativo-de-cultura>
- Williams, R. 1976. “¿Qué significa cultura?”. En *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana. Pp. 76 a 82. Traducido por Tomás Austin M. 1990, (mimeo). Disponible en: <http://tijuana-artes.blogspot.com/2005/03/que-significa-cultura.html>

Ficha didáctica N°2: Evolucionismo

En el siglo XIX nos encontramos con países recientemente industrializados con un alto grado de desarrollo económico que tienen bajo su dominio distintas colonias en diversas regiones. En ese escenario, y puntualmente en Europa, surge en las flamantes ciencias sociales la necesidad de analizar tanto los cambios en su propia sociedad (así se desarrolla la sociología moderna) como lo que sucede en las culturas diferentes de la occidental que, por lo general, se encontraban sometidas (o bajo intentos de sometimiento) a algunas potencias occidentales. Es en ese contexto colonial que surge la antropología moderna, preocupada por describir y explicar las creencias, costumbres y formas de vida de las sociedades no europeas a las que consideraban “exóticas”.

A mediados del siglo XIX surge una teoría para intentar comprender cuál era el origen del hombre y por qué las sociedades humanas diferían entre sí. Esta teoría es el evolucionismo. Sus principales referentes, Edward Burnett Tylor (1832-1917) y Lewis Henry Morgan (1818-1881) provenían de Inglaterra y Estados Unidos respectivamente. El primero de estos países poseía muchas colonias en los distintos continentes (América, Oceanía, Europa, Asia y África). El segundo, se caracterizaba por un colonialismo interno (las poblaciones indígenas y las afrodescendientes eran grupos sometidos en su interior).

Estos primeros antropólogos elaboraron una teoría sobre los orígenes, diferencias y cambios culturales y, por supuesto, una definición sobre qué era la cultura. Se le atribuye a Tylor la primera definición científica de la cultura:

“La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Tylor 1871, p. 29).

Esta definición contiene, por un lado, un enfoque holístico, una idea amplia de cultura que refiere a una forma particular de vida. Se la considera por ello una de las definiciones que abrieron la mirada antropológica sobre la cultura puesto que abarca diversos aspectos de la vida social que permiten pensar, asimismo, en las culturas en plural. Sin embargo, notemos que en esa definición Tylor toma como sinónimos cultura y civilización. La civilización era, tanto para Tylor como para Morgan, el estadio más alto alcanzado en el desarrollo humano. Así, si por un lado la idea de Tylor nos permite pensar en diferentes formas de vida, en realidad está pensando que esa pluralidad se ordena en una secuencia unilineal que pasa por distintos grados de cultura (también llamados estadios) y ubica, en su más alto grado, a la cultura o civilización occidental. Esta secuencia comienza con el salvajismo, continúa con la barbarie y llega a su máxima expresión con la civilización. Según los evolucionistas, cada cultura conocida podría ubicarse en uno de esos estadios de cultura. Fue Morgan quien describió cada uno de esos estadios, detallando a su vez subdivisiones internas.

SALVAJISMO
<ul style="list-style-type: none"> - Estadio inferior: comienza con “la infancia del hombre” (1980, p. 44). No hay pueblos conocidos que pertenezcan a ese estadio (es un estadio hipotético). - Estadio medio: inicia cuando los pueblos adquieren una subsistencia a base de pescado y el conocimiento del uso del fuego. - Estadio superior del salvajismo: empieza con la invención del arco y la flecha.
BARBARIE
<ul style="list-style-type: none"> - Estadio inferior: surge a partir de la invención (o adopción) del arte de la alfarería. - Estadio medio: en el hemisferio oriental, comienza con la domesticación de animales; en el hemisferio occidental, con el cultivo mediante el riego y el empleo de adobe y piedra para la construcción. - Estadio superior: se desarrolla desde la fundición del hierro.
CIVILIZACIÓN
<ul style="list-style-type: none"> - Este estadio surge a partir de la invención de un alfabeto fonético y el uso de la escritura.

Cuadro N°1. Grados de evolución cultural. Elaboración propia.

Estos estadios se desarrollarían en forma progresiva. Según explicaba Morgan, en todos los grupos humanos “el hombre inició su carrera al pie de la escala y trabajó su ascenso del salvajismo a la civilización mediante las lentas acumulaciones del conocimiento experimental” (1980: 37).

Tanto Tylor como Morgan se basaban en una serie de razonamientos que podríamos sintetizar del siguiente modo:

- a. El hombre es una especie entre los seres de la naturaleza; se reconoce la animalidad del hombre y, por lo tanto, éste responde a leyes naturales.
- b. Los hombres se distinguen del resto de los animales por su capacidad de generar cultura. Esta capacidad caracteriza a todos los hombres y por lo tanto se postula la uniformidad de la especie humana.
- c. Al ser la cultura un producto de la naturaleza, ella es única. Es decir, se puede hablar de La Cultura.
- d. Como producto de la naturaleza, la cultura está sometida a un proceso de cambio o evolución, el progreso cultural.
- e. Al ser una sola y estar sometida a un proceso de evolución, las diferencias que encontramos entre los distintos grupos humanos solo pueden ser diferencias de grado. El grado sería la medida del progreso cultural, es decir, de la evolución de esa cultura.
- f. Si hay un único camino por el que se desarrolla la cultura, los diferentes grados que encontramos pueden ser organizados de acuerdo a un orden evolutivo. Según el grado de desarrollo de un grupo específico, podemos ubicarlo en el estadio que le corresponde dentro del proceso evolutivo general de la cultura. Así, todos los grupos existentes en la actualidad y en la historia pueden ser clasificados de acuerdo al estadio que le corresponde.
- g. Si comparamos todos los grupos humanos presentes e históricos, veremos que los pueblos atrasados que viven en la actualidad tienen condiciones de vida similares a las que tuvieron, en tiempos anteriores, los pueblos más avanzados. Por eso el método de los evolucionistas se llamó el “método comparativo”, que consistía en clasificar, comparar y organizar según un orden evolutivo los distintos fenómenos culturales.

Los principios fundamentales de los que parten estas ideas son, por un lado, la uniformidad de la especie humana. Y por el otro lado, las diferencias de grado: el progreso cultural se daría a través de un camino unilineal que se divide en etapas o estadios de desarrollo. Al organizar a las diferentes culturas según su estadio o grado de desarrollo, los evolucionistas se encontraron con que, algunas veces, una cultura poseía elementos culturales pertenecientes a estadios anteriores. Estos elementos se llamaron “supervivencias”, que eran costumbres o creencias pertenecientes a un estadio específico pero, al pasar a un estadio posterior, se mantuvieron por la fuerza del hábito. Para los evolucionistas, las supervivencias eran pruebas de que todas las sociedades (incluso las más avanzadas) habían pasado por los estadios anteriores de cultura.

Esta idea según la cual la vida humana se desarrolla siguiendo estadios específicos en un único camino hacia el “progreso”, no viene únicamente de los antropólogos evolucionistas. Es, en parte, producto del pensamiento de la época, heredado a su vez del siglo anterior, un pensamiento basado en las ideas de razón y progreso. Como señalamos en la ficha número 1, estos pensadores vivían un clima social atravesado por la creencia en la importancia de los avances tecnológicos, la necesidad de reemplazar las viejas instituciones (en materia política, religiosa, etc.) y la fuerza de la razón para superar tradiciones y creencias que consideraban irracionales.

A la vez, formaban parte de una polémica en la que también intervenían, desde el campo de la biología, Darwin y otros naturalistas. Todos ellos se enfrentaban con sectores más conservadores que planteaban que las razas humanas eran distintas desde su origen y por eso serían siempre diferentes entre sí (unas superiores, otras inferiores). Se enfrentaban también a quienes planteaban que los “primitivos” no eran humanos (y por ende, no debían ser tratados como tales). También estaban quienes se posicionaban desde el ámbito religioso y desdeñaban la idea de que todos los seres vivos se desarrollan según leyes de la naturaleza. Desde esos mismos ámbitos, algunas voces sostenían que los “primitivos” eran gente degradada que se había alejado del reino de Dios. Finalmente, estaban las teorías de-generacionistas, según las cuales las diferencias culturales eran causa de una degradación de la cultura. Frente a ellos, los evolucionistas defendían la idea de que todos los hombres eran parte del reino natural y respondían a leyes naturales (no divinas) de progreso cultural, que eran iguales en su naturaleza y solo presentaban diferencias en el grado de desarrollo cultural.

Algunas de las críticas más destacadas:

- La idea del carácter unilineal del cambio sociocultural (es decir, que todas las culturas pasan por un único camino de desarrollo).
- La convicción de que una sociedad posee todas las características de ese estadio evolutivo (por ejemplo, tecnología simple = grado de parentesco simple = economía simple = forma religiosa simple).
- La explicación de las diferencias entre sociedades en términos de ausencia (los salvajes *no tienen* los bienes o instituciones de la civilización occidental), de falta de desarrollo (su sistema de parentesco es *menos* desarrollado que el nuestro), o de pasado (los salvajes son como nosotros éramos *antes*). Esto se relaciona con la siguiente crítica:
 - Su carácter fuertemente etnocéntrico (en especial Tylor, pues Morgan criticaba muchos aspectos de la sociedad occidental) al considerar que la civilización occidental era más adelantada, la culminación o el mayor grado de desarrollo de las culturas conocidas.
 - Los usos que permitió: esta teoría dio una justificación al colonialismo, a partir de la creencia en la superioridad de la cultura occidental. Esta idea abrió el juego al pensamiento según el cual los europeos llevaban el progreso a pueblos que aún estaban más atrasados (pero que “naturalmente” irían en ese mismo camino de desarrollo). Abrió también el juego a la explotación y despojo de pueblos “atrasados” en nombre del “progreso”.

Acerca de posibles usos e implicancias de la noción evolucionista de Cultura

Antes de finalizar nuestro breve recorrido por la escuela evolucionista en antropología, y tal como anticipamos en la introducción, nos interesa tanto considerar el modo en que se fueron elaborando las distintas nociones de cultura, como sopesar algunos de los efectos que estas ideas tuvieron cuando fueron traducidas en acciones concretas.

En particular, resulta interesante notar el fuerte impacto que tuvieron las nociones evo-

lucionistas sobre la cultura en el proceso de construcción del Estado-nación argentino. Si analizamos, por ejemplo, los presupuestos sobre los que se diseñaron los primeros proyectos pedagógicos del sistema educativo nacional, encontraremos de fondo una lógica de razonamiento que suponía que las poblaciones locales (pueblos indígenas, gauchos, afrodescendientes) constituían una “barbarie” negativamente valorada a la cual se atribuía el atraso cultural del país. En consecuencia, Sarmiento y otrxs educadorxs y políticxs de su época, impulsaron la educación universal: todxs lxs niñxs debían asistir a la escuela. Esta idea, que por un lado puede leerse como democratizante, se basaba en el supuesto de que mediante la instrucción escolar lxs estudiantes podrían superar la barbarie y adquirir los conocimientos que ellos consideraban realmente válidos, los provenientes de la Cultura europea (Carli, 2002; Puigross, 2015).

Algo similar podemos afirmar en el caso de las políticas culturales que se generaron (aun sin denominarse como tales) en el contexto de la formación del Estado. Se buscaba instaurar una concepción de unidad territorial y cultural homogénea en la que se compartiría una serie de expresiones “legítimas” en las que las manifestaciones indígenas eran asimiladas a la “tradicición” nacional, o exotizadas y folklorizadas (Bayardo 2008). Así, diversas políticas contribuyeron a crear un imaginario de la Argentina como blanca, proveniente de ultramar, europeizante y civilizada. Podemos entonces ver el impacto de concepciones de cultura como la que desarrollamos más arriba, al recordar que los gobiernos de fines de siglo XIX (la llamada generación del ‘80) se ampararon en el imaginario de la dicotomía “civilización o barbarie” a fin de constuir una argentinidad europeizada que se presentaba como étnicamente neutra en oposición a la barbarie (a la que se buscaba suprimir, silenciar o invisibilizar). Es por ello que Rita Segato (2007: 30-31) afirma que la “formación nacional de alteridad” de la Argentina se ha caracterizado por un “terror étnico” (pues se trataba de borrar cualquier marca étnica, asociada con los indígenas o los afrodescendientes).

Estas breves referencias a los modos en que ha sido implementada la noción evolucionista de cultura en el proceso de construcción del estado-nación argentino, permite advertir la amplia repercusión que tuvo la misma, desbordando fronteras geográficas y también temporales. De hecho, la idea según la cual el cambio sociocultural puede ser pensado como un camino único y acumulativo, o de acuerdo con un modelo “ideal” frente al cual posiciona a otras sociedades como “en falta” o “atrasadas”, no es muy lejana y continúa presente en muchos de los discursos públicos actuales. En efecto, las identificaciones y comparaciones entre “países desarrollados” y “subdesarrollados” permiten dimensionar los alcances de este tipo de perspectivas.

En este sentido, y considerando específicamente el caso argentino, algunos autores (Ratier, 1972, Grimson, 2017) han desarrollado teorías que argumentan la plena vigencia de un “racismo estructural” que actúa “por omisión” al segregar, negar y desacreditar a todo aquel que no se ajuste al ideal implícito que, tal como proponían los evolucionistas, se encarna en la figura del hombre, blanco y adulto.

Bibliografía

- Bayardo, R. (2008). “Políticas culturales: derroteros y perspectivas contemporáneas”. En *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* 7 (1): 17-29.
- Carli, S (2002). Niñez, pedagogía y política. Transformaciones acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880-1955. Miño y Dávila. Buenos Aires.
- Boivin, M. 1998. Capítulo 1. “La construcción del otro por la diferencia”, en Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. *Constructores de Otridad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Buenos Aires, Eudeba. Pp. 27-33
- Grimson, A (2017) Raza y clase en los orígenes del peronismo: Argentina, 1945. *Desacatos*, (55), 110-127.
- Morgan, Lewis H. 1980 [...]. *La sociedad primitiva*. 4ta edición. Madrid-Bogotá, Ayuso.
- Neufeld, M. R. 1986. “El concepto de cultura en antropología”. En Mirta Lischetti (comp.) *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ocampo, B. “Cambio cultural y social. Distintos enfoques”. En Mirta Lischetti (comp.) *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba.
- Puigross, A (2015). Qué pasó en la educación argentina: Breve historia desde la conquista hasta el presente - 1a ed. 7ma reimp. - Buenos Aires : Galerna.
- Segato, R (2007). La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo.
- Ratier, H (1972). Hugo E. Ratier. Centro Editor de América Latina.
- Tylor, E. B. 1975. “La ciencia de la cultura”. En: Kahn, J. (comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama. Pp 29-46
- Williams, R. 1976. “¿Qué significa cultura?”. En *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana. Traducido por Tomás Austin M. 1990, (mimeo). Disponible en: <http://tijuana-artes.blogspot.com/2005/03/que-significa-cultura.html>

Ficha didáctica N°3: Particularismo histórico

Uno de los antropólogos fundadores del particularismo histórico fue el alemán Franz Boas (1858-1942), un científico que estudió física y geografía en su país de origen y, posteriormente, se mudó a los Estados Unidos, donde se desempeñó como antropólogo en la Universidad de Columbia (EEUU). Fue un fuerte crítico de las teorías evolucionistas, cuestionando tanto el método comparativo que en ellas se utilizaba, como el modelo unilineal y la idea de que solo existe “una Cultura”. Por el contrario, él hablaba de “culturas” en plural y consideraba que cada una tenía su propio desarrollo histórico. Se lo conoce por eso como uno de los mayores exponentes del particularismo histórico. Boas proponía reemplazar el método comparativo que buscaba llegar a conclusiones generales que abarcaran a toda la humanidad, por el estudio de tribus o grupos “desde adentro” (y no desde la perspectiva del investigador, que tenía sus propios condicionamientos culturales). De hecho, él afirmaba que sólo después de analizar los grupos en profundidad, se podrían realizar comparaciones y generalizaciones válidas.

Boas estaba de acuerdo en que había “ideas universales” que se podían encontrar a lo largo de las diferentes culturas. Estas ideas eran, por ejemplo, el uso del fuego, el invento del arco y la flecha, y la creencia en una vida posterior a la muerte, entre muchas otras. Pero esas similitudes universales variaban en sus formas culturales de una sociedad a otra. Además, había rasgos culturales que estaban en una, pocas, o muchas sociedades. La tarea del antropólogo consistía, a su criterio, en tratar de rastrear cuál era el origen y cómo esas ideas universales variaban de una cultura a otra.

Este antropólogo afirmaba que no había un origen y desarrollo idéntico de las formas culturales, como creían los evolucionistas. De hecho, él sostenía que una misma forma cultural podía ser producto de desarrollos diferentes. Por ejemplo, los diseños geométricos en el llamado “arte primitivo” podían haberse desarrollado, en un lado, a partir de la estilización de formas naturales, en otro a partir de formas técnicas, en un tercer lugar a partir de símbolos y en otro contexto diferente, haber sido geométricas en su origen. Lo mismo podría afirmarse respecto del uso de máscaras, la organización social en clanes o la estructura social en base a la familia paterna. Había que conocer cuál era el recorrido de cada uno de esos elementos culturales en cada sociedad y por qué tenían características particulares en cada una.

Boas opinaba que los elementos culturales habían surgido a veces de forma independiente (y se habían desarrollado de maneras particulares según cada cultura) y que, en muchísimas ocasiones, habían llegado por difusión. Él explicaba que los hombres de diferentes sociedades siempre se habían relacionado de muy diversas maneras: guerra, comercio, intercambios matrimoniales, etc., posibilitando así la difusión de rasgos culturales. No obstante, y a pesar de que estas dinámicas eran muy frecuentes, Boas afirmaba que no se debía adoptar como primera conjetura que una expresión cultural “X” llegó a una sociedad específica por difusión a menos que pudiéramos comprobar una conexión histórica, es decir, un contacto entre dicha sociedad y otra más o menos próxima sobre la que se tuviera la certeza de que había desarrollado esa misma expresión.

La tarea del antropólogo era entonces estudiar las costumbres, creencias, etc. de una sociedad en relación con la cultura total. ¿Cómo se lograba el estudio de los elementos culturales en relación con esa totalidad que es la cultura? Según el punto de vista del particularismo histórico, lo primero que había que hacer era analizar las causas externas (geografía, demografía, etc.) e internas (psicológicas) que les daban formas particulares. Este procedimiento permitía conocer las causas históricas que llevaron a la formación de esas costumbres y creencias, considerando los factores ambientales y psicológicos que actuaron en su desarrollo. Luego debía analizarse la distribución de esas costumbres entre las tribus vecinas. Esto permitía ver los posibles caminos de difusión de los elementos culturales, las variaciones dentro de cada tribu, y las causas de esas variaciones. Este método (llamado por Boas “método histórico”) se aplicaba a un territorio geográfico chico y bien definido. Una vez que se tenían datos precisos, se extendía la comparación hacia otras áreas.

Boas define a la cultura como

“la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros

del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de esas actividades y su función en la vida de los grupos. La simple enumeración de estos varios aspectos de la vida no constituyen, empero, la cultura. Es más que todo esto, pues sus elementos no son independientes, poseen una estructura” (1964, p. 166).

Podemos detenernos en esta última idea, según la cual cada elemento o rasgo cultural debía ser analizado en función de la totalidad de la cultura, para reafirmar la importancia que tenía para Boas entender cada elemento cultural en relación con el conjunto. En efecto, según su criterio, cada grupo tenía una historia y características particulares que debían ser tomadas en cuenta en el análisis.

Antes de finalizar esta sección destinada al Particularismo histórico, quisiéramos señalar los aportes que ha realizado Margaret Mead, una de las discípulas de Franz Boas, a esta escuela de pensamiento. Ella realizó trabajo de campo durante las décadas de 1920 y 1930 en Samoa y Nueva Guinea. Sus investigaciones fueron muy originales dado que comenzó a estudiar temas, como la sexualidad y las infancias, que hasta ese entonces no se encontraban incluidos en la agenda académica de la antropología.

Mediante sus observaciones de la vida en la Polinesia, Mead (1961) cuestionó la idea de que el sexo biológico fuera determinante de un repertorio de actividades en la vida social, mostrando que las tareas de crianza, cuidado y socialización de los niños y las niñas eran desempeñadas por distintos actores sociales y de maneras muy diversas, según el contexto sociocultural del que se tratase. Estos estudios fueron retomados décadas más tarde por las corrientes feministas, pues permiten relativizar las formas de criar y cuidar, así como también descartar los determinismos impuestos desde las perspectivas biologicistas maternalizantes que adjudican de manera exclusiva a las mujeres una serie de supuestas capacidades innatas para desarrollar dichas tareas (Morano, 2022).

Algunos de los aportes más relevantes:

- Se postula el valor de cada cultura y se la aborda en relación consigo misma, antes que comparándola con otras.
- Se rechaza la idea de que hay culturas superiores e inferiores.
- Tampoco se acepta la posibilidad de que haya culturas más avanzadas que otras, porque se entiende que cada una tiene su propio desarrollo y por tanto se trata de pensar en las prácticas y creencias de una cultura en relación con ella misma, con la cultura total.
- En función de estas ideas, al particularismo histórico se lo ha identificado también con el relativismo cultural. Esta última idea puede resumirse en la máxima que indica que las culturas deben ser entendidas en sus propios términos. Este aporte ha sido fundamental para cuestionar tanto los discursos racistas como el etnocentrismo imperante en el evolucionismo y en la sociedad en general. El reconocimiento del derecho de cada sociedad a ser juzgada según sus propias pautas y a ser valorada en sus características y desarrollos, así como el quiebre de justificaciones científicas para legitimar la discriminación y el sojuzgamiento, no son temas menores.

Acerca de posibles usos e implicancias de la noción particularista de Cultura

Si bien, como señalamos antes, muchas de las propuestas del Particularismo histórico fueron centrales para desandar el etnocentrismo de las teorías evolucionistas sobre la cultura, es preciso reconocer que el relativismo cultural instala nuevos dilemas. La idea de que cada cultura debe ser entendida en sus propios términos es tan amplia que podría llegar a justificar cualquier hecho, sea un genocidio, sea el esclavismo, o cualquier otra situación de maltrato, discriminación o explotación (sin duda, nada más alejado del pensamiento de Boas). La razón de esta encrucijada radica en que desde esta lógica se podría llegar a argumentar que estas prácticas están fundadas en las pautas de la cultura que las lleva a cabo y por ende deberían ser respetadas.

Además, la noción particularista de cultura se funda en la idea de que cada cultura se corresponde con una sociedad que tiene límites concretos y una distribución de poder uniforme entre sus miembros. Esta concepción omite las relaciones de poder al interior y entre sociedades, así como el carácter heterogéneo de los pueblos. Las culturas no son homogéneas, lo que nos lleva a reconocer que quizás, aquello que se define como “propio de esa cultura” no es más que lo que algunos integrantes lograron imponer como tal (ver “ficha didáctica N°6”). Las sociedades tampoco están aisladas; es necesario entonces reconocer las interconexiones que se dan, en muchos casos, en desigualdad de poder.

Algunos autores señalan que el relativismo cultural que surge a partir de las ideas del particularismo histórico no debe ser entendido de forma unívoca. Cuche (2002) propone que el relativismo puede considerarse en, al menos tres sentidos: a) como una teoría social que postula la existencia de las culturas como entidades homogéneas y separadas entre sí (ya hemos discutido sobre esta acepción en párrafos previos); b) como un “principio ético” que reconoce que todas las culturas son válidas. Esta acepción, muy valiosa para cuestionar racismos y etnocentrismos, ha derivado no obstante en otras expresiones que afirman por ejemplo que “todas las culturas son iguales”. Esta expresión que parece similar, no significa exactamente lo mismo que la anterior porque puede implicar nuevamente la negación de las asimetrías y relaciones de poder entre distintos grupos sociales. En un sentido similar, Cuche señala que el relativismo ético también ha sido frecuentemente utilizado por los sectores dominantes que suelen arrogarse para sí “el lujo de cierta apertura condescendiente con la alteridad” (2002, p.81) al reconocer su derecho a la diferencia.

Finalmente, como tercera acepción Cuche nos recuerda que el relativismo también puede ser entendido como un principio metodológico muy importante a tener en cuenta para la investigación, porque permite aproximarnos a “toda cultura sin a priori, sin compararla y mucho menos “medirla” prematuramente según (parámetros) de otras culturas” (2002, p.80) privilegiando de este modo una aproximación comprensiva.

Bibliografía

Boas, F. 1964. “Primeras manifestaciones culturales”. En *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (The Mind of the Primitive Man). Buenos Aires: Schapire.

- Boas, F. 1993. "Las limitaciones del método comparativo en Antropología". En Renold J. M. *Antropología Cultural*. F. Boas, A. Kroeber, R. Lowie. Buenos Aires: CEAL. 27-39.
- Cuche, Denys. (2002). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- Kottak, C. P. S/D. "Breve historia de las principales teorías antropológicas" (Apéndice). Disponible en: http://novella.mhhe.com/sites/dl/free/8448156072/513594/Apendice_Kottak_8448156072.pdf
- Mead, M. (1961). *Growing up in New Guinea*. Nueva York: Mentor Books.
- Morano, L. (2022). *Niñez, género y cuidados: una mirada etnográfica sobre agencias infantiles y espacios comunitarios en una ciudad media de la Provincia de Buenos Aires*. Tesis (Maestría en ciencias sociales) - Universidad de General Sarmiento, IDES.
- Neufeld, M. R. 1986. "El concepto de cultura en antropología". En Mirta Lischetti (comp.) *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba.

Ficha didáctica N°4: Funcionalismo

En la primera mitad del siglo XX fue surgiendo otra teoría de la cultura, proveniente ahora de Gran Bretaña. Es la escuela funcionalista, que tuvo dos corrientes principales: la que se centraba en la cultura, cuyo principal referente era Bronislaw Malinowski (1884-1942) y la que se centraba en la estructura social, llamada por eso estructural-funcionalismo, cuyos referentes centrales fueron Alfred Reginald Radcliff-Brown (1881-1955) y Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973). Nos centraremos fundamentalmente en la primera de ellas, aunque con breves referencias a la segunda.

Todos estos autores estaban en desacuerdo con la teoría evolucionista por su búsqueda de un camino unilineal a través del cual transitarían todas las culturas, pero también disentían con el particularismo histórico. La razón del desacuerdo es que estas escuelas buscaban los orígenes de las culturas, los rasgos culturales, las historias de los pueblos, aunque con enfoques explicativos, como vimos, claramente diferentes. En oposición a estas búsquedas, los funcionalistas de ambas líneas opinaban que no era posible conocer esos orígenes y esos desarrollos históricos y, por lo tanto, dicha búsqueda llevaba a meras conjeturas. Es decir, solo podemos conjeturar, suponer, imaginar, cuál ha sido el origen de las culturas y sus diferentes elementos. Por el contrario, los funcionalistas proponían centrarse en aquello que para ellos sí podíamos conocer a ciencia cierta: el papel que juegan ahora las diferentes prácticas en la vida social. Por eso, de acuerdo con su propuesta, el análisis antropológico debía ser sincrónico (estudiar las sociedades en el presente) y no diacrónico (estudiar las sociedades a lo largo del tiempo).

La teoría funcionalista se desarrolló a fines de la primera guerra mundial. En ese contexto, el dominio colonial inglés se encontraba fuertemente desafiado. Para conservar las colonias y tenerlas bajo su control, la metrópolis empezaba a plantearse la necesidad de conocer el funcionamiento de los sistemas sociales bajo su dominio. En tal sentido, resultaba de gran interés desarrollar una forma de comprender a las sociedades en la que se indagara sobre la función de cada uno de sus componentes, qué rol cumplía, por qué, cómo se relacionaba con otros componentes, etc.

Uno de los principales exponentes de esta corriente fue, como dijimos, B. Malinowski, un científico polaco que comenzó estudiando filosofía en su país de origen. Luego se trasladó a Alemania para seguir formándose académicamente y finalmente, se mudó a Londres y se doctoró en antropología social en la London School of Economics. Él era funcionalista en dos sentidos: a) Por un lado, consideraba que todas las instituciones de una sociedad estaban interrelacionadas de manera tal que si una cambiaba, las otras también cambiarían (es decir, cada una variaba en función de las otras). b) Por otro lado, y esto es central en su definición de cultura, él consideraba que los diferentes elementos que formaban parte de una cultura tenían la función de satisfacer las necesidades.

¿Qué quiere decir que los elementos de la cultura tienen la función de satisfacer necesidades? Malinowski explicaba que todos los humanos tenemos necesidades básicas o biológicas (alimento, reproducción, abrigo, entre otras). Para satisfacer esas necesidades, una sociedad organizaba determinadas prácticas (un modo de procurar alimento, un modo de organizar las relaciones de género, una forma de construir viviendas, una manera de producir vestimenta, etc.), generando así un nuevo medio, un medio secundario: la cultura. Luego, según explicaban los funcionalistas, se tornaba necesario reproducir, mantener y gobernar estas formas de organización. Surgían así las necesidades derivadas. Tanto las necesidades básicas como las derivadas debían ser satisfechas. Pero ¿cómo se lograba esto? Los hombres, afirmaba Malinowski, se asocian y organizan para satisfacer las necesidades, formando instituciones. Cada institución, por ende, cumple la función de satisfacer una necesidad, sea ésta básica o derivada. De ahí proviene la definición funcionalista de cultura:

“La cultura es un compuesto integral de instituciones, en parte autónomas y en parte coordinadas. [...] Cada cultura alcanza su plenitud y autosuficiencia por el hecho de satisfacer las necesidades básicas, instrumentales e integrativas” (Malinowski, 1944, p. 54)

Y ¿cómo debemos estudiar a la cultura? Malinowski propuso un método específico y ampliamente utilizado a partir de entonces. Gracias a este método se lo suele considerar el padre de la etnografía (trabajo de campo antropológico) por el trabajo que desarrolló en las Islas Trobriand. Cuando se inicia la primera guerra mundial en 1914, Malinowski se encontraba haciendo trabajo de campo en las Islas Trobriand. En ese entonces Polonia pertenecía al imperio austrohúngaro que había entrado en conflicto con Gran Bretaña. Por esos motivos, no podía volver a Europa tan rápidamente como lo había previsto en un principio. Esta circunstancia, contribuyó para que Malinowski diera origen al primer trabajo de campo de etadía prolongada sobre el terreno – por “prolongando” nos referimos a más de 6 meses-.

Esta situación terminó dándole muchas ventajas por encima de aquellos antropólogos “de escritorio” que utilizaban como fuentes los escritos elaborados por terceros, ya sean viajeros, administradores o misioneros, y también de aquellos antropólogos que se acercaban esporádicamente o por tiempos cortos a los poblados en los que trabajaban. Malinowski descubrió que, aprendiendo el idioma de los “nativos” y hablando con ellos sin intérpretes, viviendo una larga temporada en sus aldeas y participando de, además de observando,

su vida cotidiana y extra-cotidiana, podía acercarse mucho mejor a “captar el punto de vista del indígena” (Malinowski [1922] 1986: 81), como él decía. A partir de entonces, se considera fundamental un trabajo de campo prolongado con el grupo con el que se trabaja y, también, poder ser un observador participante, es decir, alguien que no solo mira de afuera sino que participa de las actividades del grupo.

Finalmente, una breve referencia al estructural-funcionalismo, escuela que fue un poco posterior al funcionalismo, es necesaria. Como su nombre lo sugiere, el estructural-funcionalismo dejó de utilizar el concepto de cultura para centrarse en el de sociedad o estructura social. Dentro de la misma idea funcionalista, en este caso se consideraba que las costumbres cumplían la función de preservar la estructura social (la diferencia central con el funcionalismo de Malinowski, entonces, es que este habla de cultura, no de estructura social). Haciendo una analogía entre la estructura social y el organismo animal, Radcliff-Brown explicaba lo siguiente: así como cada órgano del cuerpo cumple una función que contribuye al mantenimiento del organismo como totalidad, las actividades recurrentes (es decir, las que se repiten con cierta continuidad) tienen una función, que consiste en mantener la continuidad de la estructura social. Entonces, si los pulmones, el corazón, los riñones, etc., son fundamentales para que siga funcionando un organismo animal, los rituales, las tecnologías y prácticas generadas para producir alimentos, la construcción de viviendas, etc., son contribuciones fundamentales para el mantenimiento de una estructura social.

Algunas de las críticas más destacadas:

- La tendencia de algunos funcionalistas a pensar que todo funciona en armonía, sin ver los desajustes, conflictos, cambios, contradicciones, y la comparación con un organismo biótico que tiende siempre al equilibrio (biologicista).
- El considerar a cada grupo como aislado, pues se analizaba cada cultura como un sistema cerrado en sí mismo.
- Como consecuencia del punto anterior, estos antropólogos no tenían en cuenta la situación colonial en la que se encontraban los grupos estudiados ni las relaciones de poder que los atravesaban (desigualdad).
- Algunos autores usaron este modo de explicación para obtener información que pudiera utilizar la corona para dominar mejor a los grupos que formaban parte de su imperio. Por ejemplo, al conocer quién cumplía una función vinculada a las tomas de decisiones en un grupo determinado (jefe, gobernante) y cómo operaba en relación con el grupo, podían saber si convenía “comprarlo”, someterlo, encarcelarlo, matarlo o eventualmente otorgarle una función como parte del gobierno colonial.

Algunos de los aportes más relevantes:

- El desarrollo teórico-metodológico que fundamenta el trabajo de campo etnográfico y la observación participante como técnica central a implementar para conocer un grupo social.

- La idea de que los sistemas sociales y culturales están compuestos por partes que están relacionadas entre sí.

Acerca de posibles usos e implicancias de la noción funcionalista de Cultura

La perspectiva sincrónica, como abordaje y como metáfora, ha tenido una fuerte influencia en los modos en que, desde las metrópolis sajonas y europeas, se ha representado al resto del mundo. En este sentido, algunos autores que pertenecen a la corriente que a grandes rasgos podemos denominar “Teoría poscolonial” han señalado que tanto las etnografías clásicas, como las narrativas simplificadas que ofrecen los medios de comunicación actualmente, han contribuido a forjar y naturalizar una imagen dicotómica del mundo que se dirime entre un “nosotros” occidental y un “otros”, como si se tratara de una separación dada naturalmente. Frente a esto, Gupta y Ferguson (2008) entienden que lo que en realidad tenemos que preguntarnos es por el proceso histórico de construcción de esa otredad y de esa distinción. Distinción que, tal como denuncia Abu-Lughod (2012), ha contribuido a legitimar jerarquías.

Esta presunción de distinción “natural” omite el hecho de que el mundo poscolonial es un espacio interconectado, y las identidades son mucho más fluidas, heterogéneas y disputadas de lo que presuponen esas oposiciones. Además, las mismas distinciones efectivamente contribuyen a crear exclusiones (invisibilizando a quienes no se considera parte de un supuesto “nosotros” claro y homogéneo). Es fundamental problematizar cómo son esos procesos de construcción de la diferencia y la exclusión en un mundo interconectado social, económica, política y culturalmente, y a la vez profundamente desigual.

En un plano conexo de análisis, destacamos que, si bien es posible afirmar que la perspectiva sincrónica que propone el funcionalismo no ha negado explícitamente la historicidad, también es interesante advertir que la misma ha reforzado la tendencia a un modo de representación en donde el cambio histórico y los procesos de transformación han sido imaginados por las sociedades dominantes como un atributo propio y exclusivo. Así, se ha tendido a representar a las metrópolis como el lugar donde sucede la “historia” mientras que en las llamadas “sociedades etnográficas” o “primitivas” el tiempo parece detenido y las personas que allí viven han sido representadas como si estuviesen en un presente eterno, sin pasado y sin movimiento (Comaroff y Comaroff, 1992; Wolf, 1982).

Posiblemente, una de las contribuciones más importantes que el funcionalismo ha generado para las ciencias sociales, y para la antropología en particular, ha sido la sistematización del trabajo de campo etnográfico. Si bien los antropólogos del particularismo histórico ya habían llevado adelante distintos trabajos de campo, fueron los funcionalistas quienes se ocuparon de conceptualizarlo metodológicamente, especificando las distintas etapas, técnicas y procedimientos que esta nueva forma de producir conocimiento habría de incluir (Malinowski, 1972).

Tal como hemos visto antes, la implementación del trabajo de campo por parte de los funcionalistas ingleses en pleno proceso de expansión colonial ofició como puntapié inicial de una discusión más amplia que continúa hasta el día de hoy y que remite a las dimensiones éticas que lo atraviesan. Luego de varias décadas de debates, distintas organizaciones pro-

fesionales de la comunidad antropológica (Society for Applied Anthropology (SfAA), la American Anthropological Association (AAA) y la Asociación Brasileira de Antropología (BA) entre otras, han arribado a algunos acuerdos en este plano que pueden ser extendidos como orientaciones éticas mínimas. Entre esos puntos de acuerdo cabe señalar: a) La necesidad de contar con Consentimiento Informado Previo, que remite a la obligación que los investigadores tienen de explicar a sus interlocutorxs los objetivos de la pesquisa que llevan a cabo en un vocabulario claro y accesible, de modo que cada quién pueda elegir si quiere participar (o no) y; b) Garantizar la confidencialidad, lo cual implica omitir nombres propios y otros datos específicos que puedan revelar las identidades de las personas con quienes hemos trabajado, a menos que estas mismas personas prefieran que dejemos sus nombres reales.

Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (2006). *Local contexts of Islamism in popular media* (Vol. 6). Amsterdam University Press.
- _____ (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios*, 9(19), 129-157.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (2008). Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, (7), 233-256.
- Kottak, C. P. S/D. “Breve historia de las principales teorías antropológicas” (Apéndice). Disponible en: http://novella.mhhe.com/sites/dl/free/8448156072/513594/Apendice_Kottak_8448156072.pdf
- Malinowski, B. (1967) *Una teoría científica de la cultura*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Malinowski, B. (1972) *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Neufeld, M.R. (1986). “El concepto de cultura en antropología”. En Mirta Lischetti (comp.) *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1986). “El concepto de función en la ciencia social”. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Comaroff, J L. y Comaroff, J (1992). *Ethnography and the Historical Imagination. Studies in the Ethnographic Imagination*, Westview Press, Chicago.
- Wolf, E. (2005). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica: México.

Ficha didáctica N°5: Antropología interpretativa

En las tres escuelas que vimos hasta el momento podemos encontrar, pese a sus diferencias, la búsqueda compartida de parámetros objetivos, de leyes que guían las sociedades, y de una cierta necesidad de acercarse a las ideas y métodos análogos a los de las ciencias naturales, como modo de legitimar una antropología que buscaba su reconocimiento como ciencia. Esto cambió hacia la segunda mitad del Siglo XX. Clifford Geertz (1926-2006), un antropólogo estadounidense que se considera referente de la escuela interpretativa en

antropología, explica estos cambios en un artículo denominado “Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social” (1994). Allí, Geertz argumenta que en las ciencias sociales se han dado cambios en tres sentidos que han llevado a una “refiguración”, es decir, un cambio sustancial, en la forma de pensamiento:

En primer lugar, se advierte una “confusión de géneros” en la que ya no es tan definida la división entre disciplinas (literatura, historia, antropología, sociología, etc.), y los científicos sociales se mueven entre ellas sin la necesidad de marcar de forma tajante a qué género corresponde un trabajo (si es literario, filosófico, político, histórico, etc.).

En segundo lugar, ya no se piensa tanto en leyes y ejemplos (recuerden la ley de evolución, de satisfacción de necesidades o de difusión por conexión histórica), sino que se piensa en casos e interpretaciones (es decir, la interpretación del fenómeno social, de un caso específico). Esto se debe a que se piensa a la vida social en términos de símbolos cuyo significado debemos captar a partir de la explicación interpretativa, tratando de analizar qué significan las acciones, imágenes, costumbres, etc., para los actores sociales que las realizan. Y en tercer lugar, Geertz explica que ya no se utilizan tanto las analogías de las ciencias naturales (recuerden la idea de evolución como en la selección natural de Darwin, o la de una cultura como un organismo vivo), sino de las humanidades. Desde esta nueva óptica se ve, por ejemplo, a la vida social en términos de las reglas de juego que deben seguir los integrantes de un grupo (analogía del juego), en términos de representación (analogía del drama), o en términos de un texto escrito (analogía del texto).

Es justamente esta última analogía (la analogía del texto) la que más va a tomar Geertz en sus estudios, es decir que va a intentar “leer” las conductas humanas dentro de una cultura como si fueran textos que se pueden interpretar. Lo antedicho se advierte claramente en el concepto de cultura que desarrolló en su trabajo denominado “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. Allí, se define a la cultura del siguiente modo:

“Creyendo [...] que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 2003, p. 20).

En otras palabras, la cultura consiste en “estructuras de significación socialmente establecidas” (2003, p.26) en cuyo contexto la gente actúa. La tarea de la antropología es entonces buscar y desentrañar las significaciones, los sentidos que tienen las diversas acciones humanas para quienes las realizan. Esto es posible porque los integrantes de una cultura interiorizan esa urdimbre, trama o tejido de significados que es la cultura, y en función de ellos, actúan. Las conductas de las personas, sus relaciones, sus rituales, sus maneras de comportarse, son entendidas por Geertz como **acción simbólica**: esto quiere decir que todas sus prácticas tienen significados específicos en la trama de significados que es la cultura. Por eso cada conducta, cada gesto, cada forma de relación, cada acción humana tiene un sentido específico en su propia cultura, y es desde ella que deberá ser interpretado. Imaginen que alguien pone el techo de mi casa. En nuestra sociedad, se esperará que yo le pague un dinero estipulado, y si no lo hago eso se considerará un abuso, una explotación,

una falta de respeto por el trabajo ajeno, una estafa. Imaginen ahora que soy miembro de una comunidad andina del actual Noroeste Argentino y alguien pone el techo de mi casa. De acuerdo con las reglas de reciprocidad, se pueden esperar dos cosas: en primer lugar, que yo organice luego del trabajo una comida para quienes me ayudaron y, quizás, se arme una copleada (ronda de coplas). En segundo lugar, se espera que yo acuda a ayudar a quienes me ayudaron cuando ellxs lo necesiten, sea para poner el techo de sus casas, para levantar la cosecha, o para algún otro trabajo que pueda ser colectivo. Si yo no hago esto, se considerará una falta de respeto, una ruptura de las reglas de reciprocidad, etc.

Esto muestra que cada cultura tiene sus propios valores, modos de ver las relaciones entre las personas, modos esperados de actuar y, fundamentalmente, sus propios significados. Es entonces dentro de estas tramas de significados que debemos “leer” el hecho de que en una sociedad alguien se ofenda (o haga un juicio) porque no le pagan, y en otra rompa la relación porque no lx ayudan cuando él o ella lo necesita, o se indigne cuando le pagan en lugar de invitarlx a comer. Vale aclarar que son situaciones hipotéticas, los sentidos y expectativas pueden ser más complejos y, como veremos en las próximas fichas, las tramas de significados culturales están más abiertas que lo que este ejemplo permite notar.

La antropología interpretativa considera entonces a la cultura como textos que deben ser descifrados en contextos históricos y culturales particulares para interpretar las prácticas y representaciones de sus integrantes. Pero, ¿Cómo realizan estos análisis lxs antropóloxs? Lo hacen mediante la elaboración de una descripción densa. Ésta es la metodología que propone Geertz, y consiste en interpretar las conductas de las personas desentrañando los significados que tienen en esa trama que es su cultura. Para explicar la descripción densa, Geertz da un ejemplo sencillo (que toma del filósofo Gilbert Ryle): un guiño. Imaginemos dos chicos que contraen el párpado del ojo; uno de ellos lo hace como movimiento involuntario, como un tic. El otro, lo hace como una guiñada para indicar a un amigo una conspiración, una broma, una mentira. Ambos movimientos son idénticos y sin embargo sus sentidos son muy diferentes. El chico que hizo el tic sólo contrajo el ojo, sin buscar comunicar nada. El que hizo el guiño, buscaba comunicar algo deliberadamente y de acuerdo con un código establecido. Imaginemos ahora que un tercer chico imita burlescamente el guiño del segundo. Estará, nuevamente, haciendo el mismo movimiento que los otros dos, pero con otro sentido (para divertir a los demás con su burla o para mostrar que descubrió la conspiración). Y los ejemplos pueden seguir indefinidamente (se puede hacer el mismo movimiento para ensayar en soledad un guiño, para hacer creer que hay una conspiración aunque no la haya, para representar un personaje con un tic...) Lo que demuestra este ejemplo simple es que todo comportamiento, hasta el más mínimo gesto, puede tener significados muy diversos que deben ser interpretados en el contexto en que se realizan y de acuerdo con las normas y códigos sociales de cada cultura.

De todo esto, dice Geertz, aunque de forma mucho más compleja (pues la vida social lo es), se trata la tarea de quien quiere describir o analizar una cultura: de desentrañar los significados de las acciones simbólicas que son las conductas humanas, en los contextos culturales que permiten “leerlas” de forma inteligible (entendible). Y puesto que es una tarea interpretativa, implica una construcción y no una “verdad objetiva”; es una descripción densa, una acción en la que una persona intenta hacer inteligible la acción humana al desentrañar su sentido dentro de la compleja trama que es una cultura.

Algunos de los aportes más relevantes:

- Entre los muchos aportes de esta escuela hay que mencionar su crítica de la búsqueda objetivista en términos de leyes, así como el reconocimiento de que la investigación implica una interpretación de aquello que se observa.
- También es relevante la consideración de las interpretaciones “nativas” y de los significados de las diferentes prácticas culturales. Los significados y sus interpretaciones son fundamentales para acercarse a cualquier grupo social.
- En términos generales aporta a un giro epistemológico en las ciencias sociales que impulsa el proceso de separación o escisión de estas últimas respecto de las lógicas y los métodos que utilizan las ciencias naturales, para comenzar a producir conocimiento de otra manera, lo cual implica, como hemos visto, la construcción de analogías, modelos y métodos propios e innovadores.

Algunas de las críticas más destacadas:

- Si bien la mirada interpretativa constituyó una fuerte ruptura frente a la búsqueda objetivista de escuelas anteriores, la teoría de Geertz ha sido también objeto de diversas críticas. Una de ellas, es que sigue predominando la interpretación del antropólogox (y la voz del antropólogox), escondiendo así que sus descripciones y análisis son producto del intercambio y la construcción que realiza en conjunto con “los nativos”, es decir, con las personas cuya vida social está buscando interpretar. Se esconde así la voz de sus interlocutorxs, quienes casi desaparecen (particularmente en los estudios de Geertz, aunque no así de algunxs de sus seguidorxs críticxs).
- Además, se señala que no hay modo de validar esa interpretación, que termina siendo justificada por la habilidad de Geertz de convencer a la comunidad académica gracias a su capacidad literaria. Se afirma entonces que la mayoría de las interpretaciones de Geertz son inteligentes pero caprichosas, es decir, que no se establece claramente el por qué de esas interpretaciones y no otras.
- Otra crítica que se ha hecho es que no deja de considerar a una trama de significados, a una cultura, como relativamente cerrada en sí misma, sin tener en cuenta que los significados circulan a través de culturas que se relacionan, muchas veces, en contextos de dominación (por lo cual una puede pretender imponer significados a otra). Hay que preguntarse, además, incluso dentro de una misma cultura, quién crea los significados culturales y con qué fines.

Acerca de posibles usos e implicancias de la noción interpretativista de Cultura

Como veremos en las fichas siguientes, los aportes que Geertz ha realizado a la antropología y específicamente a la manera de entender la cultura, continúan de muchos modos vigentes. No obstante, y tal como desarrollaremos en la Ficha número 6, la perspectiva interpretativa ha sido un punto de inflexión y a la vez de anclaje desde el cual se han proyec-

tado debates que derivaron en la producción de lo que Wright (2007) denomina “Nuevas nociones de cultura”. Entre las diversas discusiones que han surgido desde ese contexto, nos interesa señalar al menos tres ejes de debate. En primer lugar, algunxs investigadorxs han advertido sobre nuevos dilemas éticos que emergen a partir de la flexibilización de las fronteras entre los géneros, argumentando que la etnografía, en tanto práctica social, debe tener un compromiso ético y político con las personas con quienes interactúa en el campo y en ese sentido no puede ser completamente homologada con otras lógicas de producción de textos, tales como aquellas que derivan del campo artístico. La segunda línea de debates ha versado sobre los modos en que se desarrolla la escritura etnográfica, proponiendo que si bien es posible seguir produciendo desde una lógica individual en donde cada investigadxr escribe y publica su obra a título personal, también cabrían considerarse otras formas de escritura más participativas o colaborativas que podrían desarrollarse en conjunto con las personas con quienes trabajamos. Y finalmente, tal como hemos señalado antes, una de las críticas al interpretativismo que ha promovido debates tan intensos como productivos, es aquella que remite al modo en que se han problematizado (o no) las diferencias intragrupalas al momento de poder negociar y/o eventualmente imponer una construcción de sentido dentro de un entramado cultural específico.

Respecto de este último punto, resulta interesante considerar el análisis que realiza Susan Wright (2007) sobre el modo en que han sido retomadas las ideas del interpretativismo desde el campo empresarial, en donde se ha instalado fuertemente la tendencia a pensar la “organización como cultura”. En este contexto, el fragmento de texto en donde Geertz explica: “el hombre [sic] es un animal suspendido en redes de significados que él mismo ha tejido. Entiendo que la cultura es esas redes” (1973: 5 en Wright 2007:12) ha sido frecuentemente utilizado por gerentes y capacitadores.

Tal como indica Wright, es importante notar que en la migración desde el campo de la antropología a los estudios organizacionales gran parte de la complejidad que impregnaba el corpus teórico original del interpretativismo fue diluyéndose en pos de una versión mucho más simplificada. De este modo, la urdimbre de significados compartida, pasó a ser concebida desde la lógica empresarial como una trama que puede ser prefabricada en un contexto exterior y luego impuesta o ejecutada “desde arriba” hacia el grupo de personas que componen una empresa o una organización productiva determinada. Wright sugiere que es posible observar en esta traspolación del concepto de cultura geertziano un proceso de reificación de los elementos más conservadores de su propuesta, en detrimento de los más dinámicos. Así, en lugar de profundizar sobre los conflictos y tensiones que surgen cuando agentes diferencialmente posicionadxs interactúan para producir e intentar instalar significados, la versión empresarial acaba por omitir cualquier forma de conflicto y utilizar la idea de cultura de un modo en que las asimetrías de poder, las desigualdades y las pugnas sociales acaban siendo completamente invisibilizadas.

Bibliografía

Geertz, C.. 1994. “Géneros confusos: La configuración del pensamiento local”, en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós. Pp.31-49.

- Geertz, C. 2003. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa editorial. Pp. I9-40.
- Kottak, C. P. S/D. "Breve historia de las principales teorías antropológicas" (Apéndice). Disponible en: http://novella.mhhe.com/sites/dl/free/8448156072/513594/Apendice_Kottak_8448156072.pdf
- Reynoso, C. 2007. "El lado oscuro de la descripción densa – diez años después". Disponible en: <http://carlosreynoso.com.ar/archivos/carlos-reynoso-el-lado-oscuro-de-la-descripcion-densa-version-2007.pdf>
- Wright, S. 2007. "La politización de la cultura". En Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 128-141

Ficha didáctica N°6: Nuevos y viejos significados de cultura

Habiendo identificado ciertas particularidades de algunas de las principales nociones de cultura, en esta sección vamos a explorar las perspectivas contemporáneas que han buscado resolver una serie de limitaciones y problemáticas que se desprendían de lo que Susan Wright denomina "viejos significados de cultura". Comenzaremos por analizar cuáles son los aspectos compartidos entre las escuelas que vimos en apartados anteriores para luego explorar (a grandes rasgos) el concepto de cultura que se usa actualmente en los nuevos desarrollos formulados en las ciencias sociales.

Con este objetivo vamos a retomar como base el artículo de Susan Wright (2007) denominado "La politización de la cultura", para luego discutir también algunos otros autores que pueden muy bien representar lo que Wright denomina "nuevos significados de cultura".

Viejos significados de Cultura

En esta categoría se incluyen las formas de entender a la cultura que, por lo general en la primera mitad del S XX, postularon diversas propuestas que buscaban romper con los determinismos raciales y validar un mundo formado por pueblos con estilos de vida distintivos y coherentes pero, en definitiva, no lograron reconocer acabadamente las heterogeneidades y sus tensiones. Hemos analizado la definición del evolucionismo, del particularismo histórico, del funcionalismo y finalmente, vimos que si bien Geertz representó una ruptura radical en términos de cómo entender la cultura (como un entramado de significados), se sigue manteniendo cierta idea de que esa trama de significados es compartida por los integrantes de una cultura claramente delimitada.

Las principales características de estas "viejas ideas de cultura" que Wright identifica son:

- La cultura es vista como una entidad definida de pequeña escala, es decir que tiene límites concretos (una cultura = una sociedad = un espacio geográfico delimitado).
- La cultura tiene características definidas (se identifica una lista de rasgos o atributos).

- La cultura es una entidad inamovible, en equilibrio balanceado o auto-reproducido (como en las metáforas organicistas que el funcionalismo utiliza para describir a la sociedad).
- Existe un sistema subyacente de significados compartidos por todxs que no están sujetos a discusión.
- Los individuos de una cultura son homogéneos, idénticos. Pareciera que no hay diferencias (de clase, género, edad, etc.) entre las personas que componen una cultura, que todxs pueden ser englobados en categorías como “los balineses”, “los porteños” o “los trobriandeses”.

Wright señala que estas viejas ideas de cultura tuvieron efectos muy concretos. Por un lado, la idea de que un “pueblo” tenía una “cultura” fue vista como un elemento central para el colonialismo ya que creaba entidades fijas sobre las que Occidente podía intervenir imponiendo nuevas formas de organización y control. Esta misma idea (Cultura = Pueblo) también fue apropiada por nacionalistas extremos, quienes la emplearon para reafirmar y legitimar políticas de xenofobia, exclusión y limpieza étnica.

Nuevos significados de cultura

En las últimas décadas del siglo XX se empezó a moldear un nuevo escenario político signado por una organización internacional de la producción que apunta al incremento constante del consumo, la difusión de las redes de comunicaciones globales y la integración internacional de los sistemas financieros. Consecuentemente, se profundizaron los movimientos de personas, de capitales, de información, de imágenes, de objetos y de bienes culturales.

En ese contexto, se tornó necesario repensar las maneras en las que se estaban entendiendo los procesos culturales. En primer lugar, como ya señalamos, se intensificaron los cuestionamientos sobre el rol que tuvieron esas viejas ideas de cultura en la dominación colonial. En segundo lugar, algunxs científicxs sociales notaron que, aunque sus predecesorxs describían a las culturas como entidades estáticas y aisladas, éstas estaban cambiando en el mismo momento en que se estudiaban. Esto se debe, por un lado, a que no existen sociedades inmutables y, por el otro lado, a que estas sociedades estaban sometidas a los procesos de dominación coloniales y nacionales.

En tercer lugar, lxs investigadorxs encontraron que no se trataba de sociedades aisladas con “una cultura”, con normas y valores específicos, sino más bien de sociedades en las que diferentes grupos interactuaban y se disputaban (luchaban) por imponer sus propios valores y normas.

Y finalmente diversos estudios empezaron a identificar que, cuando lxs antropólogxs “clásicxs” hablaban de los valores, las perspectivas o “los significados de la cultura” como si fueran compartidos por todxs sus integrantes, se olvidaban que toda cultura es heterogénea, y que los distintos grupos que forman parte de la misma luchan por imponer sus significados. En ocasiones algunos significados se imponen por sobre otros posibles y se tornan hegemónicos; pero eso no quiere decir que no haya diferentes significados en

disputa. El error que cometían entonces las etnografías “clásicas” era que solo atendían a algunos de los significados que estaban en juego: a aquellos que se habían impuesto por encima de otros. Por ejemplo, si en la cultura A, el grupo A1 entiende que el valor más importante es el de la propiedad privada y el grupo A2 opina que es más importante que todos tengan un hogar donde vivir, ambos grupos luchan por imponer sus significados. Imaginen que en esa lucha se ha impuesto la posición del grupo A1. Desde las viejas ideas de cultura, los observadores hubieran registrado solamente los significados que impuso el grupo A1 y hubieran dicho: “En la cultura A se opina que la propiedad privada es más importante que el derecho a una vivienda”. Se hubieran perdido así la complejidad de los procesos que realmente estaban ocurriendo.

En oposición a estas viejas acepciones, las características de las nuevas ideas de cultura son:

- Se entiende a la cultura como un proceso activo de construcción y disputa por los significados. Personas ubicadas en diferentes posiciones sociales, enmarcadas en procesos de dominación, usan los recursos económicos e institucionales disponibles con el fin de imponer su definición de una situación y de evitar que las definiciones de otros sean escuchadas.
- Las culturas no están demarcadas por límites precisos. Los espacios no están restringidos, y los agentes sociales recurren a conexiones locales, nacionales y/o globales.
- Los conjuntos de conceptos no constituyen un todo cerrado y coherente; a la vez, la forma en que ellos se constituyen es históricamente específica.
- El concepto de cultura también es parte de esas disputas por los significados. Quienes sustentan las viejas y las nuevas ideas de cultura (entre otras nociones) han luchado simbólicamente por imponer sus ideas. Aún en la actualidad, parecen tener más poder en nuestra sociedad las viejas ideas de cultura que las nuevas. Es decir que el significado hegemónico de cultura la define como coherente, homogénea y estática (y no como heterogénea y disputada).

Breve recorrido a través de algunas de las nuevas ideas de cultura

A continuación, nos detendremos sumariamente en los abordajes que desarrollan algunos autores que podemos identificar como parte de estas nuevas perspectivas. Tal como explicamos en la introducción, nuestra propuesta no tiene ninguna pretensión de exhaustividad, sino que ofrece coordenadas básicas de desarrollos teóricos que nosotras consideramos relevantes para promover el debate crítico en torno a los conceptos de cultura.

La primera propuesta de abordaje que nos interesa compartir es la del antropólogo Néstor García Canclini. Este autor ha buceado en diversas temáticas, desde las políticas y consumos culturales, hasta las culturas híbridas de la modernidad latinoamericana, atravesando también el estudio de las prácticas y producciones artísticas. Pero nos interesa especialmente aquí referirnos a lo que él denomina una definición sociosemiótica, según la cual “...la cultura abarca el conjunto de los procesos sociales de significación, o, de un modo más complejo, la cultura abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social” (2005, p.34). ¿Qué significa esto? Recordemos la propuesta teórica de Geertz, que entiende a la cultura como tramas de significados e in-

tentemos leer desde allí la propuesta que suma Canclini. De esa manera podremos poner en foco los modos en que esos significados:

- **son producidos** (¿quiénes los producen? ¿Cómo lo hacen? ¿Con qué prácticas y representaciones se articulan?);
- **puestos en circulación** (¿entre qué grupos circulan? ¿Bajo qué mecanismos lo hacen? ¿Qué diferencias y similitudes tienen con la posibilidad o imposibilidad de circulación de otras significaciones? ¿Qué juegos de poder hay en esos procesos?);
- **y consumidos** (¿Cómo se dan esas dinámicas de consumo? ¿Las personas adoptan esas significaciones sin más? ¿Se las apropian? ¿Las rechazan? ¿Les dan nuevos sentidos? ¿Las cuestionan?)

Este énfasis puesto en el carácter dinámico y en las maneras en que se desarrollan los procesos sociales de significación, nos permite formular preguntas, mirar procesos, atender a relaciones y explorar desigualdades, entre muchas otras cosas. Habilita también a examinar los cambios que se producen en los objetos y prácticas culturales, en sus significados, usos y apropiaciones.

En diálogo con las ideas de Canclini, podemos encontrar distintas etnografías abocadas a reflexionar sobre el modo en que se producen estas dinámicas complejas en contextos específicos. En esa línea, nos resulta especialmente sugerente el trabajo de Lila Abu-Lughod (2006) sobre las apropiaciones, lecturas e interpretaciones que hacen algunas mujeres del Alto Egipto sobre telenovelas, series y otros programas de televisión. El hecho de atender, en cierta medida, al recorrido de estos textos culturales mediáticos, permite a esta antropóloga palestina-estadounidense concebir a la cultura “no tanto como un sistema de significados o incluso como una forma de vida, sino como algo cuyos elementos son financiados, producidos, censurados y retransmitidos a través de una nación, o incluso más allá de las fronteras nacionales” (2006, p. 132).

Este abordaje también pone en evidencia que es inevitable reconocer la relación de poder implicada en estos procesos, y llama la atención sobre la posibilidad de que prácticas o representaciones que muchas veces se asumen como parte de una cultura local sean resultado de proyectos de poder específicos que es necesario interrogar. Así, Abu-Lughod indaga tanto en los sentidos que una escritora feminista y progresista de El Cairo busca construir y transmitir, como las lecturas que hacen distintas mujeres de una aldea desde sus propias perspectivas y experiencias. Y encuentra que algunas ideas que la escritora busca transmitir, como la importancia de leer y escribir, la realización personal de las mujeres o la posibilidad de casarse a una edad avanzada y por amor, por ejemplo, pueden ser leídas como algo vergonzoso, como una característica cultural de mujeres de otras regiones y posiciones económicas (mujeres “muy otras”), o como algo que ellas nunca podrían lograr (por las limitaciones económicas o sociales de su vida cotidiana).

Etnografías de lo particular como ésta, posibilitan “escribir contra la cultura” (Abu-Lughod, 2012), es decir, problematizar el carácter homogéneo, atemporal y coherente que usualmente se atribuye a la cultura, que naturaliza la distinción entre “nosotros” y los “otros” y que ha contribuido a legitimar jerarquías históricamente construidas.

También Akhil Gupta y James Ferguson (2008), en el marco de las nuevas acepciones de cultura, hacen aportes sustanciales para reflexionar en torno al modo en que se constru-

yen y se valoran socialmente las diferencias. Específicamente, estos antropólogos cuestionan las representaciones del espacio que se basan en el supuesto de ruptura o discontinuidad. Esta “premisa de la discontinuidad” (p. 235) explican los autores, tiende a dar por sentado que los contactos, conflictos, intercambios, encuentros e invasiones se dan entre culturas que se asientan en espacios que están “naturalmente” separados. En oposición a esta premisa, Gupta y Ferguson sugieren desnaturalizar esta supuesta desconexión para reconocer que los espacios han estado jerárquicamente interconectados desde siempre. Esto significa que invariablemente existen conexiones, que están atravesadas por relaciones de poder, y que instauran jerarquías entre esos espacios. En consecuencia, los autores entienden que es necesario preguntarnos cómo se constituye la identidad de un lugar, cómo se construyen las diferencias, cómo se distinguen comunidades entre espacios que han estado continuamente interconectados, en vez de dar por sentada esa división y esas identidades como algo naturalmente dado. Notemos además que los autores enfatizan que esas conexiones están jerárquicamente organizadas (por supuesto, se trata de jerarquías históricamente construidas). A partir de ahí, Gupta y Ferguson van a explicar que la identidad de un lugar se conforma a partir de la articulación entre su participación en un sistema de espacios jerárquicamente organizados, y su construcción cultural como comunidad.

Este enfoque nos invita, entre muchas cosas, a explorar la historicidad de las identidades y el dinamismo de los fenómenos culturales. Podemos ejemplificar esta perspectiva en el caso de una comunidad kolla en el norte de Argentina. Una de nosotras (Avenburg, 2015) indaga en los procesos de construcción de identidades en la localidad de Iruya (provincia de Salta), y en su recreación y reinterpretación en la *performance* de la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario. Allí se observa cómo los agentes sociales se posicionan alternativamente pero también de manera yuxtapuesta, como integrantes de diferentes comunidades, al identificarse como indígenas, kollas, ocloyas, quechuas, andinos, iruyanos, salteños, argentinos, católicos (además de escenificar tanto su carácter tradicional como moderno). Revisando el proceso histórico regional de articulación en espacios jerárquicamente conectados, se pueden advertir los complejos procesos de conformación de sentidos de pertenencia que generan identificaciones y diferenciaciones (en conexiones atravesadas por diversas relaciones de poder): un escenario multiétnico preincaico; su incorporación al *Kollasuyu*, como parte del *Tawantinsuyu* (Imperio Incaico); la invasión europea, con su reorganización y explotación de las poblaciones originarias; su incorporación subordinada (y con frecuencia invisibilizada) al Estado Nacional Argentino; y el hecho de formar parte de un mundo globalizado, donde los movimientos de personas, de información, de expresiones culturales, de bienes y de capitales tornan cada vez más difícil hablar de sociedades aisladas y estáticas. Paralelamente, el despliegue a lo largo del pueblo de las diversas actividades de la Fiesta del Rosario en las que, entre otras cosas, se performan identidades, contribuye a la construcción de Iruya como lugar, imbuido de esas trayectorias y los sentidos que la gente les otorga.

Buscando poner el foco tanto en la historicidad y heterogeneidad de las sociedades, como en las maneras particulares en que dicha heterogeneidad se articula en diferentes contextos, el antropólogo argentino Alejandro Grimson desarrolla el concepto de “configuraciones culturales”. Con él apunta también a superar las limitaciones de las perspectivas que esencializan a las culturas, así como las dificultades que presentan las perspectivas

subjetivistas que olvidan que aquello social e históricamente construido muchas veces sedimenta, y entonces deviene prácticas y objetos materiales y simbólicos. ¿Qué significa que algo es construido y sedimenta? Significa que reconocer que las representaciones sociales son ideas (para nada naturales) que han sido forjadas a través de procesos sociohistóricos y político culturales concretos y específicos, no implica desconocer el hecho de que esas ideas han “sedimentado” conformando cuerpos, objetos y experiencias que tienen materialidad y son muy concretas. Si pensamos en el machismo como ejemplo, veremos que se puede reconstruir el modo en que se va forjando social, cultural e históricamente la idea de que los hombres están llamados a desenvolverse en la política y la arena pública en virtud de supuestas capacidades innatas racionales que los diferencian de la afectividad y domesticidad atribuida a las mujeres. Estas ideas que producen formas de construir diferencias (ancladas en la dimensión sexogenérica en este caso) se pueden rastrear históricamente e incluso se pueden cuestionar o impugnar. No obstante, lo antedicho no anula la “sedimentación”, es decir, no anula el hecho de que muchas personas hayan construido sus identidades y sus proyectos de vida en función de esos ideales o mandatos devenidos en corporalidades y prácticas concretas.

Las configuraciones culturales pueden coincidir con los límites nacionales (en cuyo caso se trata de configuraciones nacionales, que tienen sus particularidades), pero también puede tratarse de barrios, ciudades o provincias, de otras territorializaciones dentro de una nación o transnacionales, e incluso regiones que reconocen límites diferentes a las fronteras políticas contemporáneas (como, por ejemplo, la región andina o el Wallmapu). Las configuraciones culturales se caracterizan por “desarrollar las fronteras de lo posible, una lógica de la interrelación, una trama simbólica común y otros aspectos culturales ‘compartidos’. Todos estos elementos son históricos porque son, en cada momento, la sedimentación del transcurrir de los procesos sociales” (2011, p. 177). ¿Qué significan estas características? Consideremos más detenidamente algunas dimensiones de las configuraciones culturales:

1. Son campos de posibilidad, porque en una configuración cultural hay representaciones, identidades, prácticas e instituciones que son posibles, otras que son imposibles y otras que son hegemónicas. Por ejemplo, en la configuración cultural argentina, hasta hace poco tiempo atrás era prácticamente imposible adscribir a una identidad de trans. Pero dado que, afortunadamente, las configuraciones culturales son dinámicas, actualmente es posible (posible pero no hegemónico) identificarse como mujer u hombre trans, o con cualquier otra identidad sexogenérica disidente. No obstante, las identidades cis siguen ocupando el lugar hegemónico.

2. Tienen una lógica de interrelación entre las partes porque toda configuración cultural es heterogénea, es decir que está integrada por grupos y personas con características, intereses, necesidades, posicionamientos y/o ideologías diferentes. En cada configuración cultural, se le asignan determinados sentidos a esas partes que la conforman que, además, interactúan de maneras específicas. Pensemos, por ejemplo, en las poblaciones afrodescendientes en Latinoamérica: en algunas naciones o regiones se las ha invisibilizado (es decir, se niega su existencia); hay lugares en los que se las ha integrado como grupo dis-

tintivo que “no debe mezclarse” con otros; en otras configuraciones se las ha integrado adoptando también parte de sus prácticas culturales, pero se las sigue relegando a un lugar subordinado; finalmente, hay naciones y regiones en las que estas poblaciones están recuperando sus voces para defender sus derechos.

3. Una trama simbólica común significa que hay una base mínima de comprensión. Se acerca a la idea de significados compartidos, pero reconoce que puede haber interpretaciones diferentes, posiciones distintas y discursos divergentes. Así, hay diversos lenguajes verbales, visuales, sonoros, gestuales, con los que la heterogeneidad que integra esa configuración puede entenderse, enfrentarse, negociar, cuestionarse, etc. Un claro ejemplo de esto es la categoría de *gorila*. Si el uso de este término, en otras naciones de habla hispana refiere simplemente a un animal, en Argentina es asociada al antiperonismo, tanto por quienes se identifican, como por quienes no se identifican con ese partido político.

4. Finalmente, esos aspectos culturales compartidos se refieren a la idea de que la cultura es aquello socialmente compartido por un grupo específico. Esto no refiere a una comunidad homogénea en su empleo de aquello compartido, sino que, como parte de su trama simbólica común, comparten el reconocimiento de ciertas prácticas o representaciones como propias de esa configuración. Un buen ejemplo de ello es el mate en Argentina o en Uruguay: no todos toman mate, no a todos les gusta; pero pocas personas podrían cuestionar la idea de que es algo característico de estas configuraciones nacionales.

Algunos de los aportes más relevantes:

Los aportes de estas perspectivas son muchos, y cada autor/x hace, además, sus propias contribuciones. Entre ellas, podemos mencionar los siguientes:

- Posibilitan explorar los sentidos naturalizados que son indispensables para el mantenimiento de cualquier orden social. Podemos así dimensionar cómo se administra el poder y también cómo se disputa ese poder.
- Permiten entonces identificar posibles espacios de resistencia, brechas que se abren para problematizar esos sentidos hegemónicos, posibilitando, así, buscar otras formas de relación y organización, y actuar en consecuencia.
- Habilitan a poner el foco en las maneras en que los grupos sociales construyen el pasado, interpretan experiencias y las escenifican.
- Desde allí se puede pensar en las problemáticas de inclusión/exclusión social, historizando procesos, desnaturalizando distinciones y problematizando prejuicios, supuestos, dinámicas y relaciones.

Algunos comentarios sobre las posibles críticas a las nuevas ideas de cultura:

Algo que nos interesa notar aquí es que posiblemente, con el paso del tiempo, se vayan registrando limitaciones a estas formas de abordar la cultura que aún no conocemos. Como

agentes sociales que miramos el mundo desde concepciones social e históricamente construidas (tales como aquellas descritas más arriba), pensamos a las sociedades, las culturas y los procesos de pensamiento que en ellas se desenvuelven en clave de las dinámicas de poder, las disputas por los sentidos, los procesos de construcción de hegemonías y las prácticas contrahegemónicas, entre otras cosas. Posiblemente, con el tiempo, se puedan dilucidar más claramente las limitaciones que nos traen estas perspectivas, los procesos que nos dificultan ver dimensiones específicas y, aún más, se logren identificar los posibles efectos de reproducción del orden que estas perspectivas tienen.

Acerca de posibles usos e implicancias de las nuevas ideas de cultura

Hasta el momento hemos analizado diferentes nociones de cultura, señalando a su vez que nuestro interés reside, en buena medida, en poder evaluar cómo impactan esas formas múltiples de entender la cultura en la práctica. En otras palabras, nos interesa conocer las teorías de la cultura para lograr dos objetivos: 1) Para estar advertidxs sobre cuáles son los efectos políticos e ideológicos de utilizar una u otra noción de cultura en nuestros propios trabajos. 2) Para poder analizar críticamente las perspectivas que subyacen a los discursos y prácticas de diferentes agentes sociales, y sopesar sus implicancias. Dimos cuenta, en esta última ficha, de una serie de perspectivas que son las que forman parte de nuestro modo de ver el mundo; como agentes sociales imbuidas de estas ideas, carecemos aún de la distancia necesaria para imaginar sus implicancias con claridad o avaladas por la experiencia. Nos arriesgamos, no obstante, a adelantar algunas observaciones y, quizás, otras tantas expectativas.

Estos enfoques, como vimos, ponen el acento en la desnaturalización de imaginarios, la problematización de los modos en que han sido construidas las diferencias y las divisiones que se presentan como dadas, como naturales. Convocan, asimismo, a interrogar los efectos políticos de las propias perspectivas y acciones. Si los universos de significados (cambiantes, porosos, disputados), ayudan a sostener un orden social específico y, por el contrario, su cuestionamiento y desnaturalización contribuyen a horadarlo, estos enfoques pueden impactar en la vida social promoviendo el ejercicio de una mirada crítica. Revisiones que desarmen las bases simbólicas que sostienen la discriminación por razones de género, étnicas, nacionales, de clase o religiosas, quizás aporten para cuestionar esos discursos y las prácticas que los acompañan. Acercamientos que desarticulen distinciones que justifican jerarquías pueden dar lugar a acciones que acaben por minar las desigualdades. Desmantelar estructuras de sentido que justifican la invisibilización o silenciamiento de poblaciones pueden contribuir a su empoderamiento y a que recuperen sus propias voces para defender sus derechos. De allí es que retomamos como cierre de estas corrientes y sus posibles implicancias, la propuesta de Victor Vich (2014), para quien las políticas culturales deben, por un lado, visibilizar las maneras en que se ejerce el poder y, por el otro, promover representaciones que desestabilicen los imaginarios hegemónicos.

Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (2006). *Local contexts of Islamism in popular media* (Vol. 6). Amsterdam University Press.
- Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios*, 9(19), 129-157.
- Avenburg, K (2015) Escenificando procesos y contrastes en la Fiesta del Rosario de Iruya. ¿Cultura local versus mundo occidental? *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. vol. XXI p. 97 - 134
- Canclini, N. G. (2005). *La antropología urbana en México* (pp. 11-29). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Grimson, A (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gupta, A., & Ferguson J. (2008). Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, (7), 233-256.
- Vich, V. (2019). *Desculturalizar la cultura: la gestión cultural como forma de acción política*. Siglo XXI Editores.
- Wright, S. 2007. “La politización de la cultura”. En Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 128-141

Notas

1. Queremos agradecer a Marina Matarrese por su valiosa lectura crítica.
2. En este artículo decidimos dar cuenta de la diversidad de género mediante el empleo de la “x”.
3. En términos editoriales cabe señalar que hemos optado por proporcionar la bibliografía (obras citadas textualmente y producciones consideradas como referencia) al final de cada una de las fichas. Entendemos que este modo de organización resulta más adecuado para facilitar el uso de las fichas en tanto material didáctico de apoyo a la lectura.

Consideraciones finales

En este escrito hemos buscado dar cuenta de algunas perspectivas de cultura que encontramos de relevancia para entender los derroteros y recorridos del concepto, para revisar nuestras propias acepciones, para poner luz sobre las ideas que subyacen a diversas acciones y para reflexionar acerca de sus límites, sus aportes y sus implicancias en la vida social. Con ese objetivo discutimos los enfoques del evolucionismo, el particularismo histórico, el funcionalismo, el interpretativismo y varias propuestas dentro de las llamadas nuevas ideas de cultura. No está de más reiterar que no tuvimos pretensión de exhaustividad y destacar, al mismo tiempo, que esperamos que estas fichas sean útiles a modo de andamiaje que permita facilitar una primera aproximación al campo de estudio sobre las teorías de la cultura desde la antropología.

Finalmente, nos interesa resaltar que a lo largo de las fichas hemos intentado proveer distintos tipos de ejemplos etnográficos que surgen en su mayoría de nuestros propios trabajos de campo, pero también de metáforas y situaciones hipotéticas que construimos a fines didácticos para nuestras clases y que decidimos hacerlas extensivas y compartirlas en este artículo.

Esperamos con todo ello contribuir a ampliar las discusiones, profundizar las reflexiones y problematizar las certezas.

Abstract: In this article we aim to carry out a brief presentation of some conceptualizations that the notion of culture has acquired in the anthropological field and, at the same time, problematize the social, political and economic contexts in which these ideas have gestated. For this, we appealed to a series of didactic material to support reading that we elaborated as secondary and university level teachers; in this material we systematize and contextualize some ways of understanding the notion of culture that, from our perspective, have been historically and politically significant. We also seek to highlight some of the impacts that these ideas had when they were applied into concrete policies, as well as to open discussions about the implications of these various perspectives. In this sense, it should be noted that although a critical reading is proposed, our argument is not reduced to a list of objections. On the contrary, we are interested in dimensioning contexts, considering the connections between statements and practices, and analyzing both the limits and the potentialities of the approaches that each of these perspectives has to offer.

Key words: Culture- Anthropological sciences- Didactic material

Resumo: Neste artigo propomos realizar um breve percurso por alguns significados que o conceito de cultura foi adquirindo nas ciências antropológicas, problematizando os contextos sociais, políticos e econômicos em que essas ideias foram gestadas. Para isso, retomamos uma série de fichas didáticas de apoio à leitura que elaboramos enquanto professores do ensino secundário e superior, nas quais sistematizamos e contextualizamos as formas de compreender a noção de cultura que, do nosso ponto de vista, têm sido histórica e politicamente significativas. Procuramos também destacar alguns dos impactos que essas ideias tiveram ao serem traduzidas em políticas concretas e abrir discussões sobre as implicações das diversas perspectivas. Nesse sentido, cabe observar que, embora se proponha uma leitura crítica de algumas escolas ou correntes de pensamento, nosso argumento não se reduz a uma lista de comentários. Pelo contrário, estamos interessados em dimensionar contextos, considerando as conexões entre enunciados e práticas, e analisando tanto os limites quanto às potencialidades das abordagens que cada uma das correntes de pensamento tem a oferecer.

Palavras-chave: Cultura- Ciências antropológicas - Fichas didáticas

[Las traducciones de los abstracts fueron supervisadas por el autor de cada artículo.]
