

Libros de **Cátedra**

Conceptos fundamentales de Antropología

Aportes para la formación en Ciencias Sociales

María Susana Ortale, Nicolás Aliano,
y Adrián Bonaparte (coordinadores)

S
sociales

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE ANTROPOLOGÍA

APORTES PARA LA FORMACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES

María Susana Ortale

Nicolás Aliano

Adrián Bonaparte

(coordinadores)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


edulp
EDITORIAL DE LA UNLP

Índice

Presentación	4
 Capítulo 1	
Antropología Cultural y Social: producción de conocimiento y rasgos característicos	7
<i>María Susana Ortale</i>	
 Capítulo 2.	
Etnocentrismo y relativismo cultural	21
<i>Adrián Bonaparte</i>	
 Capítulo 3.	
Lecturas antropológicas clásicas sobre la relación entre naturaleza y cultura	38
<i>Rafael Farace</i>	
 Capítulo 4.	
Debates contemporáneos sobre Naturaleza y Cultura: los aportes de Descola e Ingold	49
<i>Nicolás Aliano, Rafael Farace, Susana Ortale y Adrián Bonaparte</i>	
 Capítulo 5.	
¿Qué es “cultura”? Derivas y legados de la concepción antropológica de cultura	60
<i>Nicolás Aliano</i>	
 Capítulo 6.	
Identidades sociales en el mundo contemporáneo	78
<i>Rodolfo Puglisi</i>	
 Los autores	 89

Presentación

El objetivo de este libro de cátedra es aportar al estudio y a la comprensión de los temas centrales de la materia “Antropología Cultural y Social” de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE). Basándonos en nuestra experiencia como docentes, buscamos ofrecer lecturas que articulan y problematizan contenidos de los textos “clásicos” de la Antropología Cultural y Social incluidos en la bibliografía de la materia. Para su elaboración, retomamos cuestiones frecuentes y recurrentes surgidas en las distintas cohortes de estudiantes, vinculadas con la aprehensión de estos contenidos. Con este trabajo, se pretenden allanar algunas de las inquietudes principales –y sustantivas para el aprendizaje- referidas a la manera en que, por ejemplo, un mismo concepto es iluminado desde distintas perspectivas, o bien remite a distintos recortes de la realidad, o al uso de conceptos diferentes para aludir a similares fenómenos o procesos (Ortale et al., 2013).

De modo que el libro se nutre y busca plasmar por escrito aquello que expresamos oralmente en las aulas, modalidad que permite, además de la explicación y puesta en relación de conceptos, actualizar los debates en torno a los mismos y referirlos a problemáticas sociales próximas y contemporáneas. Es importante señalar que este libro no presume ni aspira a constituir una suerte de manual, en el sentido de presentar el desarrollo secuencial, organizado y sistemático de todos los contenidos de la materia. Tampoco pretende ser un resumen sintético de estos contenidos. Se trata, como señalamos, de ciertas articulaciones conceptuales que los docentes de la cátedra tejimos, basándonos principalmente en la bibliografía de la asignatura. En este sentido, consideramos que su aporte principal radica en favorecer la aprehensión cognitiva y actitudinal propuesta en el encuadre de la materia.

Antropología Cultural y Social de la FaHCE está dirigida a estudiantes inscriptos en Licenciaturas o Profesorados de cuatro carreras, siendo obligatoria en la formación básica de Ciencias de la Educación y del Profesorado de Sociología. Sus contenidos abarcan temáticas sustantivas de la tradición disciplinar y tiene un carácter introductorio. El hilo conductor de la asignatura consiste en una aproximación externalista al conocimiento científico, la que permite comprender el campo y perspectiva de la Antropología en el contexto social que subyace a su origen y desarrollo, así como su abordaje de los fenómenos socioculturales. Asimismo, se señalan los aspectos subjetivos que intervienen en todo proceso de conocimiento. Entendemos que esta aproximación favorece el afianzamiento de una relación reflexiva y crítica respecto de los saberes establecidos, tanto académicos como del propio sentido común.

En el recorrido de la materia, recortamos determinados temas, problemáticas y conceptos que consideramos medulares para la formación de grado. Entre ellos, destacamos el carácter

construido de las alteridades, el concepto de cultura como categoría fundante de la disciplina, su relación con las nociones de diferencia y desigualdad, los determinismos biológicos y culturales, la naturalización de la cultura, los procesos de centramiento y descentramiento cultural y la cuestión de las identidades sociales relacionadas a la interacción de grupos en sociedades contemporáneas. A partir del reconocimiento de la naturaleza objetiva/subjetiva de la cultura, se abordan las relaciones individuo/cultura e interculturales y el significado que en ellas asume el etnocentrismo y el relativismo cultural (Ortale, 2018). En el plano actitudinal, la materia promueve el reconocimiento de que todo conocimiento es una construcción y que no es posible acceder a la realidad de manera neutra y avalorativa; la desnaturalización del sentido común y el ejercicio de descentramiento de nuestras categorías de conocimiento; la adquisición de un pensamiento crítico-reflexivo acerca de la realidad social, y la capacidad de crear conocimiento estableciendo puentes con otros universos de significación. Este conjunto de rasgos forma parte de la impronta identitaria de la Antropología, cuya particularidad/distinción, consiste en su contribución a discutir la “naturalidad” de las formas organizativas de las sociedades -en especial las propias- (Neufeld y Wallace, 1998) y a revelar la manera en que pequeños hechos iluminan o expresan grandes cuestiones.

Atendiendo a estas particularidades, y retomando el planteo introductorio, presentaremos a continuación el contenido de los capítulos.

El *primer capítulo* procura presentar las características centrales de la Antropología Cultural y Social: su objeto, su campo de indagaciones, y la perspectiva desde la cual aborda los fenómenos que estudia. En este capítulo, asimismo, se despliegan y problematizan rasgos metodológicos ligados al trabajo de campo que caracterizan a la Antropología y forman parte de la representación académica sobre su quehacer. El *segundo capítulo* aborda dos conceptos centrales en la tradición disciplinar: los conceptos de etnocentrismo y de relativismo cultural. En este capítulo se desarrollan algunas dimensiones del fenómeno del etnocentrismo, así como planos para reconstruir su análisis –como expresión de un proceso histórico concreto, como emergente del proceso de socialización de los individuos, como operación presente en la producción de conocimiento, etc.-. De modo correlativo, se abordan los preceptos centrales del relativismo cultural, en tanto concepto y perspectiva que ha subrayado y problematizado, una y otra vez, los efectos del etnocentrismo en las dinámicas sociales.

En el *capítulo 3* se presenta un debate clásico de la Antropología, referido a la definición y caracterización de la especificidad de lo humano y a los modos de comprender la relación entre “Naturaleza” y “Cultura”. Para ello se recrean una serie de estrategias que (desde las antropologías simbólicas, estructuralistas y marxistas de mediados del siglo XX), han buscado conceptualizar las relaciones entre naturaleza/cultura, enfatizando en la cultura como atributo específicamente humano. El capítulo siguiente –*capítulo 4*– constituye, en buena medida, una prolongación de estos debates en la antropología contemporánea. Se recuperarán los aportes realizados por los antropólogos Philippe Descola y Tim Ingold, quienes por caminos distintos pero convergentes cuestionan la dicotomía entre naturaleza y cultura cristalizada en la modernidad, destacando su carácter de construcción histórica y cultural.

El *capítulo 5* aborda el concepto de “cultura” en tanto concepto central de la tradición antropológica. El capítulo propone un recorrido por distintos momentos del debate en torno a la definición y caracterización de “cultura”: desde los aportes fundacionales y clásicos de la disciplina hacia fines del siglo XIX, hasta los debates recientes en torno al análisis de los fenómenos culturales en las sociedades contemporáneas. Por último, el *capítulo 6* se focaliza en el concepto de “identidades sociales” en clave socioantropológica. En este plano, reconstruye aspectos centrales de las dinámicas de conformación de identidades sociales en las sociedades complejas actuales, caracterizadas por la interacción de diferentes grupos en el marco de relaciones de poder y desigualdad.

Referencias bibliográficas

- Neufeld, M. R. y Wallace, S. (1998). Antropología y Ciencias Sociales. De elaboraciones históricas, herencias no queridas y propuestas abiertas. En M.R. Neufeld et al. (comps.) *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento* (pp. 37-56). EUDEBA.
- Ortale, S., Parga, J., Bonaparte, A., Aliano, N., Di Piero, E., Insaurralde, E. y Pereyra, E. (2013). Antropología para no antropólogos. Reflexiones desde la enseñanza de la antropología en la formación de grado (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata). *Actas XI Reunión de Antropólogos del Mercosur (CD)*.
- Ortale, M.S. (2018). La enseñanza de Antropología Cultural y Social. Propuestas, derivas, reconocimientos y desafíos. *Dossier Trayectorias Universitarias*, 4 (7), 45 - 52.

CAPÍTULO 1

Antropología Cultural y Social: producción de conocimiento y rasgos característicos

María Susana Ortale

Introducción

En este capítulo se presentarán un conjunto de rasgos que tendencial y diferencialmente caracterizan a la Antropología Cultural y Social, rasgos que continúan formando parte de la representación académica sobre su quehacer.

Es importante reconocer que esta rama de la Antropología, comparte con otras Ciencias Sociales el ser parte del mundo social y a la vez una concepción acerca del mismo (Gouldner, 1979). El conjunto de disciplinas científicas que las integran, se fue delimitando entre los siglos XVIII y XIX alrededor de recortes de la realidad (Estado, mercado, sociedad civil; occidente/resto del mundo, pasado/presente, etc.). En esta división, a fines del siglo XIX y en el contexto de expansión imperial del capitalismo, “el resto del mundo” constituyó el terreno sobre el que se desarrolló la Antropología (Lander, 1993; Menéndez, 1991, 2002; Wallerstein, 2005).

En su devenir, esta disciplina, cuyo origen y desarrollo como ciencia tuvo como base los conceptos de hombre y cultura, ha generado conocimientos basados en la construcción de modelos de su objeto: la otredad o alteridad cultural, desde distintas perspectivas en diferentes contextos sociohistóricos (Boivin, Rosato y Arribas, 1998).

A continuación, se expondrá en primer lugar sobre los rasgos teórico-metodológicos que caracterizan el abordaje de su objeto de estudio, afianzados durante lo que se considera el período “clásico”¹ y reformulados en etapas posteriores. El sentido de este desarrollo es reconocer continuidades y discontinuidades en la aprehensión del objeto de estudio y en la relación establecida entre el objeto de estudio y el estudio de ese objeto.

Luego se profundizará en el papel del antropólogo, de la teoría y de la realidad empírica en el proceso de conocimiento, y en la manera en que construye conocimiento en el trabajo de campo (objetivismo-exterioridad/subjetivismo-inmersión), incorporando la noción de extrañamiento como mediadora entre las aproximaciones objetivistas y subjetivistas.

¹ Dichos rasgos, sistematizados por Eduardo Menéndez, se incluyen en lo que denomina Modelo Antropológico Clásico. Engloba a diferentes corrientes teóricas y nacionales de Europa y Estados Unidos (evolucionismo, funcionalismo, culturalismo, estructuralismo) que manifiestan denominadores comunes en la manera de conceptualizar y abordar el estudio de pequeñas comunidades nativas en el contexto de situación colonial (Lischetti, 1985, p.30).

1. Algunas definiciones generales sobre el objeto y las características de la Antropología

En las clases desarrollamos qué estudia la Antropología, cuándo surge y por qué. Sucintamente diremos que la Antropología Cultural y/o Social tiene como objeto de estudio la diversidad cultural y social y que se interesa por describir, comprender, interpretar y explicar los distintos modos de pensar, sentir y actuar de los grupos humanos (Guber, 2004).

Ese interés surgió a fines del siglo XIX en el contexto colonial que corresponde a la segunda fase de expansión capitalista de Europa sobre el resto del mundo (capitalismo industrial). En efecto, en el marco de la segunda gran expansión que realiza Europa sobre el resto del mundo, nacida de la mano de las relaciones establecidas por la situación colonial, la Antropología será la disciplina científica que tendrá a la alteridad u otredad cultural como objeto de estudio, indagando acerca del significado de las costumbres extrañas y aparentemente incomprensibles observadas en sociedades diferentes de las modernas y occidentales. Como señala Menéndez, en tal contexto

[...] se constituyen casi simultáneamente un grupo de disciplinas para el estudio del “nosotros”, es decir, los civilizados, y una disciplina para el estudio de “los otros”, es decir los primitivos, con una particularidad: que tanto el estudio de “nosotros” como el de “los otros” es desarrollado inicialmente por investigadores de los países centrales (“nosotros”) (Menéndez, 2002, p.34).

En sus orígenes, la sociología se dedicó al análisis de diversas problemáticas referidas al orden y al conflicto, ligadas a la industrialización, urbanización y complejización de las sociedades modernas europeas.

En el caso de la antropología, esa división del trabajo científico implicó que se dedicara al estudio de los usos y costumbres de los pueblos de Asia, África y Oceanía que fueron incluidos en los imperios coloniales de Gran Bretaña, Francia, Alemania e Italia, a fines del siglo XIX. Estas zonas fueron fundamentalmente objeto de trabajo de los antropólogos europeos. Latinoamérica –especialmente las áreas mesoamericana y andina– fue objeto del trabajo de los antropólogos estadounidenses.

Frente a las ambiciones teóricas del evolucionismo –dirigidas a reconstruir la historia de la humanidad–, los principales cambios que se dieron a principios del siglo XX y que sirvieron de base para cuestionarlo, se relacionaron con la necesidad de recolección directa de datos a través del trabajo de campo, la obtención de material etnográfico abundante, junto con la exigencia de mayor rigurosidad teórico-metodológica. Las restricciones de las ambiciones teóricas se llevaron a cabo de distinta manera: en EEUU se realizaron estudios intensivos en áreas restringidas, y si bien se interesaron por historias particulares y procesos de difusión, se evitaron las grandes

síntesis teóricas. En Gran Bretaña, se desdeña la historia y el interés se centró en el funcionamiento de las pequeñas comunidades nativas para lo cual se recurrió a la analogía orgánica (las instituciones serían para la sociedad lo que los órganos para el cuerpo de un organismo).

Avanzado el siglo XX, el interés inicial de la antropología por el estudio de la diversidad en los pueblos no europeos, se desplaza al estudio de la diversidad cultural en sociedades complejas, industrializadas, de las que formaban parte los antropólogos, comprendiendo a grupos y sujetos con valores, normas, formas de organización, costumbres, creencias que se distinguen respecto de los que caracterizan a la sociedad dominante. De tal modo que se identifican estudios que abarcan al campesinado indígena, migrantes, campesinos rurales asentados en barrios populares urbanos, pobres urbanos, minorías étnicas, étnico-nacionales o raciales. Luego de las grandes migraciones rurales/urbanas que se dieron a escala mundial, estos grupos operaron como “reemplazo” de los “primitivos” en buena parte de los estudios antropológicos posteriores a 1930 (Neufeld y Wallace, 1998).

Retomando a Campan, la Antropología Social o Cultural

Se ocupa de sociedades, barrios, grupos, comunidades; trata con grupos sociales tales como pobres, obreros, mujeres, por mencionar algunos, para lo cual realiza investigaciones que buscan comprender y explicar realidades que pueden ser muy distintas respecto a la del propio grupo de referencia. Se desprende de lo dicho que el antropólogo no está circunscripto al estudio de sociedades campesinas o grupos indígenas, también construye su objeto de estudio en las llamadas sociedades ‘complejas’, ‘industrializadas’ (Campan, 2006, p. 20)

Resumiendo lo que se destaca en la bibliografía, la alteridad es una construcción que se realiza desde algún lugar, desde alguna identificación con el grupo de pertenencia y que por tanto no está “dada”, no es “obvia”, no es constante en el tiempo, ni transparente para cualquier observador.

En síntesis: resulta dificultoso asociar la antropología a un grupo exclusivo. Surgida en el contexto de la relación entre Europa y los continentes sobre los que se produjo la expansión colonial, sobrevivió a la desaparición de esa relación de dominio/ subordinación y a la extinción/ exterminio de los llamados pueblos “primitivos”. El interés renovado por el análisis del sistema colonial, sus efectos y el problema de su transformación (desarrollado entre 1947-1960 a raíz de la descolonización), condujo al abandono del estereotipo del “antropólogo y sus indios”. También se dejó de lado el presupuesto del aislamiento cultural, abordando teóricamente (a través de conceptos tomados de la sociología), la dinámica de las estructuras en sociedades plurales, complejas. Se abandona pues, la concepción inicial de que las sociedades que estudia la Antropología son exteriores a la sociedad occidental.

Teniendo en cuenta que la diferencia de la Antropología con otras Ciencias Sociales no radica en el tipo de grupos o sociedades que estudia, ¿cuáles son los rasgos que podemos

identificar como característicos de la Antropología? ¿En qué consiste su distinción respecto de otras Ciencias Sociales?

2. Algunos acuerdos sobre la especificidad de la Antropología Cultural y Social

La legitimidad de la Antropología como Ciencia Social diferenciada no se asienta sobre diferencias epistemológicas ni sobre el monopolio de ciertos temas o problemas.

Es cierto que el contacto con los pueblos “primitivos”, con lógicas alternativas y diversas, impuso y configuró un enfoque desde el cual podía hacerse investigación y construirse conocimiento. Ello incidió en la reflexión teórica, en el surgimiento de un bagaje conceptual y en métodos relacionados con la necesidad del trabajo de campo y la comparación.

Entendiendo al objeto de estudio como una relación construida teóricamente y en torno de la cual se articulan explicaciones sobre un recorte de la realidad, el enfoque antropológico puede ser definido entonces –como se dijo más arriba– por su objeto específico: las distintas formas de pensar, sentir y actuar presentes en una sociedad (Guber, 2004).

Ahora bien, se suele señalar que el énfasis diferencial y tendencial de la disciplina se relaciona con la frecuencia e intensidad de algunos rasgos teórico-metodológicos: a) el desarrollo de investigaciones con sujetos que conforman “otros culturales” (característica que ha ido perdiendo peso pero que forma parte del inconsciente cultural de la antropología de los países centrales); b) el enfoque holístico, el relativismo cultural (que será tratado en el siguiente capítulo); c) el método comparativo (sea para explicar semejanzas o diferencias entre sociedades); d) el interés en aprehender e interpretar el sentido común –materia prima de sus indagaciones–; e) el foco de estudio en los significados y valores que se presentan en grupos de escala reducida, reconociendo que los mismos expresan de manera particular el nivel macro social; f) las descripciones y análisis cualitativos; g) la construcción de conocimiento que dé cuenta de la perspectiva del actor, de la realidad tal como es percibida, experimentada y significada por esos otros; h) la aproximación personalizada y estrecha de la investigadora o investigador a su objeto de estudio en el trabajo de campo basada en una larga y permanente relación en el campo del “otro”; i) la importancia dada el hecho de que sea el analista quien obtenga la información en forma directa, entre las más destacadas. Varias de estas características se sintetizan en ocasiones apelando a las denominaciones de enfoque concreto (trabajo de campo con observación participante, escala local, visión inmediata, abordaje cualitativo) y relación auténtica (cara a cara, de cercanía y confianza) de las y los antropólogos con los nativos.

La antropología se apoya fundamentalmente en la obtención de materiales empíricos derivados del estudio de grupos o comunidades particulares y del trabajo de campo directo, ya sea

para acentuar la diversidad y la plasticidad casi única de las sociedades o como punto de partida para la construcción de generalizaciones².

También podemos afirmar que la Antropología es una actividad crítica. Estamos planteando el concepto de crítica como conocimiento que no necesariamente lleva consigo una actitud valorativa y que se relaciona con el sentido de desenmascaramiento, de distanciamiento. Como se verá más adelante, el antropólogo necesita distanciarse del orden de lo dado, generar una ruptura con el orden de lo establecido –su sentido común, sus supuestos, su marco teórico–, para poder construir conocimiento que dé cuenta y permita comprender la racionalidad de los comportamientos y sentidos que manifiestan esos “otros”, cuestión que debemos relacionar con la noción de extrañamiento.

La manera según la cual la Antropología reconoció y concibió a los “otros culturales” está claramente expuesta en la bibliografía, razón por la cual nos concentraremos en ampliar otros rasgos cuya explicación se encuentra más dispersa en la bibliografía.

El concepto de totalidad y el conocimiento holístico

Uno de los rasgos que nos interesa ampliar y problematizar es el enfoque holístico, alineado al concepto antropológico amplio de cultura –abarcativo de todos los aspectos de la vida de una sociedad– y a la escala de las comunidades en las que la Antropología emprendió sus estudios (la pequeña comunidad nativa). Así, el estudio del modo de vida de un pueblo, resumido en la ecuación “1 sociedad=1 cultura” se constituyó en una exigencia y en una posibilidad metodológica. De tal modo, la noción de totalidad ha sido entendida como “posibilidad de aprehensión” derivada de las características empíricamente limitadas, de la pequeñez de las sociedades estudiadas, y de la evidencia de la ligazón de aspectos de la vida social que, en las sociedades modernas, aparecían escindidos en instituciones definidas (economía, política, religión, ciencia, educación, etc.).

En el funcionalismo, una de las corrientes teóricas que tuvo mucha influencia en la primera mitad del siglo XX, esa idea de totalidad estuvo ligada a la idea de totalidad orgánica: la sociedad se pensaba como un sistema integrado de partes interconectadas. Se suponía –además– que se lograría entender la razón de ser de las partes a partir de comprender el lugar y la función que cumplían en el “todo”. Según el funcionalismo, todos los elementos de una cultura están relacionados; cada uno cumple una función y es indispensable para el funcionamiento del todo.

La “totalidad” (una sociedad = una cultura), fue concebida como teniendo fronteras precisas, funcionamiento independiente, se diferenciaba claramente de otras y tenía por función integrar a los individuos a las exigencias de la sociedad.

²En tal sentido, el empleo del método comparativo, que será planteado en el siguiente capítulo, tiene para unos el objetivo de formular generalizaciones y para otros, por el contrario, para dar cuenta de la diversidad de las construcciones sociales y culturales que hacen imposible la formulación de generalizaciones válidas.

Estos antropólogos se interesaron fundamentalmente por el estudio de las condiciones que mantenían estables, autosuficientes, a comunidades pequeñas: así podía caracterizarse a la mayoría de las sociedades no occidentales en las que trabajaron. El enfoque que privilegiaba la descripción y análisis de armonías y equilibrios antes que cambios y conflictos, condujo a la conceptualización de comunidades encerradas sobre sí mismas. Es importante recordar que gran parte de los etnógrafos de la primera mitad del siglo XX (B. Malinowski, E. Evans-Pritchard, R. Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, etc) desarrollaron su labor en esas pequeñas sociedades, acentuando su relativo aislamiento y en el análisis no repararon en su inclusión en áreas bajo el dominio colonial. Estos antropólogos conocían estas situaciones, pero su concepción de lo que debía ser un “relato científico” los llevaba a separar en diarios personales importantísimos datos del contexto. Radcliffe-Brown (1881-1955), por ejemplo, omitió consignar que sus datos acerca de los andamaneses habían sido recabados visitando presos en compañía del policía local. Margaret Mead (1901-1978) pasó por alto el hecho que la descripción de las libertades sexuales de los adolescentes en Samoa, se habían convertido en historia luego de la presencia de los misioneros occidentales. Ruth Benedict (1887-1948) escribió “El crisantemo y la espada” durante la segunda guerra mundial, a pedido del gobierno estadounidense para comprender a los japoneses.

La característica de totalidad con la que se percibió a las sociedades en que trabajaron los antropólogos y a la que nos referimos como su unidad de análisis estaba dada por el entrelazamiento de instituciones y ámbitos en ese todo que era la pequeña comunidad nativa, a la que correspondía un modo de vida (una cultura).

Frente a la parcialización del conocimiento de los historiadores, politólogos, economistas, sociólogos, o psicólogos, los antropólogos se propusieron generar conocimientos holísticos o totalizadores: “reconstruir el microcosmos tribal, ese todo funcionando” siguiendo a Malinowski (1884-1942). Debido a la pequeña escala de sus estudios, la noción de totalidad era entendida como posibilidad/exigencia de aprehensión, derivada de sus características empíricamente limitadas, su pequeñez, pero también por la evidencia de la ligazón existente entre lo que en las sociedades modernas aparecía escindido en instituciones definidas. En ellas, la política, por ejemplo, aparecía vinculada al parentesco; los grupos de edad, las sociedades secretas, terminaban siendo las formas institucionales de la autoridad, entre otras.

Las asunciones teóricas de que las comunidades eran totalidades integradas, aisladas, homogéneas, estables, autosuficientes, características de la antropología clásica, serán cuestionadas posteriormente, en la década de 1970. Algunos, como George Balandier (1920-2016) criticarán dicho modelo que concebía a la cultura/sociedad como una totalidad integrada, en equilibrio interno. Balandier (1975) rompe con el modelo holístico y de equilibrio interno implícito en las corrientes anteriores poniendo en jaque sus supuestos. Dicho autor afirma que el “todo” no constituye un agregado de partes que explica el sentido de cada una de ellas, sino que se comprende o explica en función de alguna de sus partes: la que sirve de base para la distribución del poder y el establecimiento de jerarquías. El “todo”, internamente desequilibrado y asimétrico, es

explicable en función del polo dominante, privilegiado. Plantea, pues, que la asimetría y los desequilibrios -siempre presentes, por más pequeña que sea la escala de organización social- están en la base de los cambios sociales, enfatizando la historicidad y el dinamismo de todas las sociedades. Con estas premisas, inaugura la exploración de la lógica de la desigualdad: las relaciones de dominación están presentes en todos los sistemas sociales, la asimetría y el antagonismo siempre inherentes a cualquier sociedad, encierra necesariamente sus propias contradicciones y engendra su propia dinámica.

De ello se desprende que una sociedad no puede concebirse como una totalidad homogénea. Toda sociedad impone un orden que resulta de jerarquías complejas y superpuestas; toda sociedad asegura un reparto desigual de los bienes, del poder y de los signos que expresan el status. Las variables principales que constituyen la base para la organización de los sistemas de desigualdad social son: la edad, el sexo, características raciales,³ relaciones de producción, identidades étnico-nacionales, combinándose de distinta manera y ocupando el lugar más importante una u otra según la sociedad de la que se trate.

En otro orden, referido al estudio de alteridades en sociedades complejas, se plantea el problema de la articulación de escalas o niveles sociales (macro/meso/micro); ¿a qué remite la totalidad?

El énfasis en lo singular, en la descripción y análisis de la diversidad, en la aparente separación geográfica, política y cultural de esas totalidades, socavó el interés por estudiar la articulación de las mismas con procesos mundiales. La omisión de esos condicionamientos generales (no se reparaba en que esas totalidades formaban parte de los dominios coloniales británicos y franceses, o integraban territorios que los Estados Unidos habían subordinado en su expansión), abonaba la representación de una realidad fragmentada en sociedades aisladas y homogéneas.

La totalidad deja de ser entonces la unidad social “micro” objeto de indagación (un barrio, una institución, un movimiento social, etc.). La misma representaría una “subtotalidad”⁴ que reclama la comprensión de los factores de la sociedad global de la que forma parte y de procesos transnacionales que promueven la expansión, a escala mundial, de modos de vida.

En la medida en que, en un contexto de interconexión global, no es posible seguir pensando en sociedades aisladas o con funcionamiento autónomo, la Antropología ubica su objeto en los conflictos locales relacionando procesos hegemónicos mundiales con procesos e historias locales.

Cabe rescatar de la perspectiva holística, la búsqueda de relaciones entre ámbitos, dimensiones y fenómenos de la vida social antes que el establecimiento de causalidades o de determinaciones estructurales a priori.

³Sexo, edad y características raciales representan las variables de integración y desigualdad más básicas y universales por estar ligadas a datos biológicos -a los que cada cultura atribuye significados diversos-.

⁴Con este reconocimiento se relaciona el uso “adjetivado” de cultura que se desarrollará en otro capítulo.

Esto se vincula con otro rasgo enunciado arriba (e), característico de la Antropología: el estudio de la dimensión cultural-ideológica⁵ en unidades microsociales⁶ y el reconocimiento de que las mismas expresan de manera singular el nivel macro social. El análisis de las representaciones, del significado que las acciones tienen para las personas que las realizan, ofrece claves fundamentales para la comprensión y explicación de la realidad.

En tal sentido, las descripciones y análisis cualitativos que reparan en detalles que otras disciplinas suelen pasar por alto, la comprensión de la realidad tal y como la viven y explican sus propios protagonistas y el abordaje del sentido común que organiza la vida cotidiana, reclaman la aproximación personalizada y estrecha de las y los antropólogos a su objeto de estudio en el trabajo de campo.

El trabajo de campo y la generación de conocimiento

En Antropología, el trabajo de campo y la observación participante, empleados para el estudio de la alteridad y surgidos de la crítica al evolucionismo, representan los rasgos de identidad más fuertes para la comunidad científica.

Con distinto énfasis en las diversas corrientes teóricas, el trabajo de campo se nutre de una perspectiva (propuesta por el padre fundador de la etnografía, Malinowski), que intenta dar cuenta de lo que las personas hacen, dicen que hacen o deberían hacer y de los significados imputados por los sujetos a las reglas y acciones del grupo. Según Malinowski, la formación académica impediría ser prejuiciosos, garantizaría la objetividad y mediante un conjunto de técnicas (entrevistas, observación, encuestas, genealogías, historias de vida, mapeos) sería posible lograr una imagen de la totalidad de la vida social de la pequeña comunidad en cuestión.

La antropología clásica ofreció vastos conocimientos sobre una diversidad de alteridades y en gran medida lo hizo (excepto el evolucionismo) a la manera de “intérpretes desnudos”, sin explicitar lo necesario sus hipótesis o supuestos sobre la realidad que estudiaban.

Como plantea Hintze (1988) los criterios prevalecientes de científicidad provenían de las ciencias naturales. El estudio científico de las sociedades humanas debía basarse en hechos observables, y proceder como los botánicos o los zoólogos, recolectando datos de primera mano de manera “neutral”, “objetiva” y lo más exhaustiva posible. “Estar ahí”, aseguró la percepción directa y el registro de hechos novedosos o inesperados. El trabajo de campo, acompañado de técnicas de observación y de registro, constituyó entonces el medio para relevar hechos como si fueran datos, y en menor medida como ámbito de contrastación de hipótesis y teorías sobre la vida social (Guber, 2004).

⁵Esta dimensión remite a la concepción estructural de cultura que se desarrollará en otro capítulo.

⁶Nos referimos a unidades sociales naturales (familias, ámbitos laborales, barrios, grupos terapéuticos, grupos juveniles, movimiento de mujeres, organizaciones sociales) para distinguirlas de unidades sociales construidas (clases sociales, estratos, aglomerados, etc.).

La presunción de imparcialidad estuvo ligada a la posición de exterioridad del antropólogo. La distancia cultural y social, entendida como neutralidad valorativa, posibilitaba la aprehensión objetiva de la realidad de los “otros”. El conocimiento de la realidad se planteaba entonces, como una copia taquigráfica, no mediada, de manera que su estudio se identificaba con ella: el estudio del objeto “es” el objeto de estudio. La pretendida fidelidad de su captación estaba asegurada por las profusas y detalladas descripciones, que servían además para controlar o corregir la interferencia de la subjetividad. Esta perspectiva será retomada más adelante cuando aludimos al “objetivismo”, problematizado asimismo por Rosaldo (1991).

En parte, esta posición fue reactiva al enfoque evolucionista, procurando evitar que la teoría pudiera sesgar el conocimiento y demostrar solo sus propios supuestos.

Muchos de los lineamientos de Malinowski sobre el trabajo de campo siguieron vigentes en Antropología. No obstante, surgieron críticas de la corriente interpretativa que cuestionó dicho enfoque “objetivista”, de “externalidad” del investigador y las descripciones fidedignas de los hechos que se observan y su explicación.

La corriente interpretativa incorporó en la observación participante una tensión entre el objetivismo y el subjetivismo. Clifford Geertz (1926-2006) propone un acceso al campo en el cual resulta fundamental el involucramiento de la subjetividad del investigador y la empatía con los nativos. En este sentido, la observación participante reclama el involucramiento, la inmersión en el universo sociocultural de los nativos.

Geertz se interesa por comprender cómo los hechos y sus explicaciones se ajustan a la perspectiva nativa, evitando incurrir en interpretaciones etnocéntricas. En el trabajo de campo privilegia el significado de los hechos sociales, no su forma o manifestación fenoménica. El sentido o la significación es el elemento más importante de la vida social y su abordaje consiste en la interpretación, entendida como comprensión de esa significación. A partir de ello, se propone elaborar una representación coherente de lo que piensan, hacen, dicen, sienten los nativos, en articulación con la teoría del investigador. Para eso el antropólogo debe proceder a la “inmersión”, debe situarse dentro de la situación en la que fluyen las significaciones, tiene que participar en la vida social, más que observar. Reconociendo la manera en que interviene la subjetividad en la producción de conocimiento, el sentido del trabajo de campo es interpretar/comprender una realidad que ya está interpretada por los sujetos.

Así, Geertz afirma que la Antropología no debe proceder como una ciencia experimental que busca leyes; se trata de una ciencia interpretativa que busca significaciones. Para ello propone como herramienta la descripción densa. La tarea consiste en interpretar significaciones a través de la comprensión de expresiones que son enigmáticas en su superficie, por lo cual repara especialmente en lo que dicen los actores. Cabe traer a colación el ejemplo que da Geertz sobre la contracción del párpado “¿de qué valdría registrar que un hombre cierra un ojo y mantiene el otro abierto si eso que llaman guiño no puede interpretarse como un signo de invitación sexual, de complicidad o de comunicación entre compañeros en un juego de naipes? El sentido del guiño es diferente en cada caso y constituye, por consiguiente, tres hechos sociales diferentes” (Guber, 2004, p.24).

Los medios para aprehender las significaciones que fundan el orden social no son los sentidos (observación, escucha, olfato) y además el sistema simbólico de cada comunidad es diferente y modifica los sentidos de las prácticas. Debido a ello, el investigador debe proceder a reconocerlos en su propia lógica, a través de técnicas que garanticen la eliminación de nociones etno y sociocéntricas (Guber, 2004). Ahora bien, Geertz critica la idea de que el antropólogo debe ver las cosas como si fuese un nativo. En su perspectiva, el trabajo de campo no se plantea como una fuente de hechos/datos, sino como la experiencia misma sobre la cual la antropología organiza su conocimiento, una instancia que permite efectuar la decodificación de la cultura, que, como un texto en lengua desconocida, el antropólogo aprende a descifrar y a expresar en su propia lengua y términos. De tal modo, las descripciones constituyen interpretaciones construidas sobre la realidad que se estudia.

El interpretativismo ha sido cuestionado por continuar preso del empirismo que reclama al investigador sensibilidad atórica para experimentar lo real tal como se presenta. Sin embargo, se destaca el aporte de un nuevo ángulo para encarar el trabajo de campo: la incorporación de los aspectos subjetivos del investigador como herramientas genuinas y legítimas del conocimiento; el trabajo de campo como experiencia de organización del conocimiento; la recuperación del punto de vista de los informantes para el conocimiento antropológico y social (Guber, 2004).

No obstante, las diferencias entre los enfoques objetivistas e interpretativistas, ambos consideran al objeto como una diferencia dada; asumen que existe un mundo real compartiendo de este modo una ontología realista (Boivin, Rosato y Arribas, 1998). Es decir, la diferencia sigue residiendo en el objeto, es un dato de la realidad evidente, empíricamente constatable e incuestionable para cualquier observador. Por tanto, esta posición aúna a quienes, ligados al positivismo objetivista, plantean que la validez del conocimiento se logra a través de la separación sujeto/objeto, de la externalidad del investigador (como Malinowski), y a quienes, enrolados en el subjetivismo, afirman que la validez del conocimiento se alcanza a través de la inmersión, de la empatía con el otro (como Geertz).

Para ambas posiciones existe por tanto un mundo real: se corresponde e identifica con el que describe Malinowski o, en el caso del interpretativismo, con las interpretaciones que realiza el antropólogo de las interpretaciones nativas. En este último caso, es explícito el recaudo de no confundir el objeto de estudio con el estudio de ese objeto.

Ambas posiciones soslayan la influencia de la principal herramienta de trabajo de los investigadores sociales: su propia persona, su sentido común, su marco teórico. El investigador nunca se transforma en "uno más" de la comunidad o grupo que estudia, ni es agente neutro de observación y registro. Accede al campo desde su historia cultural y teórica. Reconocemos que la posibilidad de conocimiento es intersubjetiva y que la neutralidad no existe ni en las ciencias sociales ni en las llamadas ciencias "duras".

En tal sentido, se señala que lo que se observa y se recorta está principalmente en el investigador. Todo dato empírico tiene valor reducido si no se lo integra a una red de relaciones conceptuales, a un marco teórico.

La discusión acerca del papel de la teoría y de la aprehensión de la realidad empírica y de sus relaciones, está contenido en el texto de Guber incluido en el programa, quien aporta la noción de bidireccionalidad en el proceso de conocimiento poniendo en tensión las aproximaciones racionalistas (o teoristas) y las empiristas. Esa propuesta convoca a asumir, como punto de partida, que “aquello que no se busca no se encuentra”, aunque puedan e idealmente deban emerger problemas imprevistos.

La explicitación de los presupuestos teóricos y metodológicos, incluso afectivos y culturales del investigador, y su control, permiten construir un conocimiento menos etnocéntrico.

Si “la realidad sólo habla cuando se la interroga”, el marco teórico será la herramienta privilegiada para problematizar la realidad con fines de investigación, para formular preguntas acerca de lo que sucede. Esos interrogantes conducirán a observar los hechos desde ángulos particulares y esa capacidad dependerá de la pericia para formularlas y de un conjunto de relaciones explicativas que el investigador sustenta. En la formulación de un interrogante ya preexiste alguna orientación hacia la respuesta. Los conceptos teóricos y sus relaciones permiten acceder a la empiria por determinado camino. Ejemplo: los hechos o comportamientos considerados marginales serán objeto de observaciones y de explicaciones diferentes según la teoría desde la cual sean abordados (ej.: marginalidad ¿económica?, ¿residencial?).

El bagaje teórico además de promover ciertas preguntas, también distancia al investigador del objeto empírico de modo tal que lo naturalizado se desnaturaliza, se transforma en una realidad problematizada.

En resumen, lo que se observa y se recorta se halla principalmente en el investigador, siempre existen teorías explicativas previas al fenómeno objeto de estudio. Ello reclama romper con el conocimiento de sentido común y exponer con precisión los conceptos que se pondrán en juego en el trabajo de campo. Todo dato empírico tiene valor reducido si no se lo integra a un marco teórico que le dé sentido. Para iniciar la construcción del objeto de investigación es necesario explicitar y sistematizar los supuestos teóricos y explicitar los supuestos del sentido común, entre los cuales existen siempre vasos comunicantes.

Extrañamiento, intersubjetividad y co-construcción de conocimiento

Los enfoques objetivistas y subjetivistas asociados a la observación participante, han sido conciliados, entre otros aportes teóricos, a través del desarrollo de la noción de extrañamiento. Lins Ribeiro (1989) y DaMatta (1998) proponen este concepto como mediación que resuelve la tensión entre los enfoques objetivistas y subjetivistas, reponiendo al antropólogo en el campo como persona, en su individualidad. El extrañamiento deriva de la liminaridad, del sentimiento de segregación, de la marginalidad involucrada en la distancia cultural y social entre el antropólogo y esos “otros”.

Al no participar de la conciencia práctica⁷ de los actores que estudia, el antropólogo se ubica en una situación objetiva de exterioridad respecto a la conciencia práctica de los otros. Pero, por desconocer subjetivamente, puede percibir objetivamente la conciencia práctica. No obstante, ese conocimiento también es subjetivo ya que el investigador puede percibir objetivamente solo a través de sus propios filtros subjetivos, desde su propia conciencia práctica. Y es aquí en donde opera el doble movimiento del extrañamiento: familiarizarse con lo exótico (o, dicho de otra manera: transformar lo exótico en algo familiar) implica exotizar lo que le resulta familiar (transformar lo familiar en algo exótico, que motiva perplejidad o asombro).

Si bien la transformación de lo exótico en familiar puede ejemplificarse con las primeras investigaciones antropológicas (cuando los antropólogos se esforzaron en buscar explicaciones de costumbres extrañas), la transformación de lo familiar en “exótico”, constituyó una empresa intelectual empleada por éstos cuando estudiaban grupos con los que compartían el mundo significativo. Ambas transformaciones están relacionadas y nunca son perfectas: lo exótico nunca puede llegar a ser familiar y tampoco lo familiar puede llegar a ser exótico.

Ese doble movimiento (cognitivo, intelectual pero también afectivo o emocional) conduce al encuentro de dos sistemas cognitivos, valorativos, emotivos y a establecer puentes entre dos universos de significación. Esos puentes son producto de un conocimiento intersubjetivo, en el que intervienen interlocutores, pero también nuestra identidad académica, de género, de clase, etc.

En línea con lo anterior, y respecto de la forma de posicionarnos y relacionarnos con la otredad, cualquiera sea, es importante destacar que conocemos no “a” otros sino “con” otros. No se trata de conocer algo “acerca de” otros sino de un conocimiento compartido, un “con”.

La tarea en Antropología es la de conocer confrontando saberes diferenciados, partiendo del supuesto de que todos los actores sociales saben. Nos interesa el saber práctico, coloquial, de la vida cotidiana, de sentido común. Los “otros” saben, tienen representaciones acerca del mundo, de la sociedad, del poder; actúan y piensan de manera razonable, aunque pueda parecer lo contrario. Saber “con” los otros no implica decir que los otros saben todo como tampoco nosotros sabemos todo (Neufeld y Wallace, 1998).

El énfasis colocado en la recuperación de la perspectiva del actor debe entenderse como un esfuerzo de “traducción” que el investigador debe realizar para que los significados que los nativos le dan a sus prácticas sean comprendidos por la comunidad académica o por quienes no comparten esa realidad.

⁷Es un concepto desarrollado por Anthony Giddens (1987) en su teoría de la estructuración que refiere al saber tácito o implícito de las personas que está presente en el fluir de la vida cotidiana y que no requiere explicación; el saber actuar como miembro competente dentro de un grupo social. Reconoce la capacidad del hombre de comprender lo que hace mientras lo hace y la posibilidad de reflexionar sobre su acción.

A manera de cierre

Esta disciplina, que nació dirigida centralmente al estudio de las culturas no occidentales, y que pareció perder su objeto, se revitalizó en los ámbitos académicos. Contradictoriamente, esa “desaparición de su objeto” coincidió con su expansión. En efecto, a partir de 1960, en las universidades se multiplicaron carreras y cátedras de antropología social, cultural, etnología o como se llamen según las tradiciones nacionales, coexistiendo con economistas, historiadores, sociólogos, psicólogos sociales, etc. Al igual que en las etapas fundacionales de estas disciplinas (que no son estrictamente coetáneas), no hay total acuerdo en torno de cuáles son los límites con ellas.

La producción antropológica evidencia que el “otro” puede ser cualquier sujeto/actor dentro y fuera de su propia sociedad. Nuestra disciplina, iniciada con el estudio del otro pensado como radicalmente diferenciado –espacial, cultural e históricamente– respecto de la cultura del investigador, transitó hacia el estudio de otredades cada vez más inmediatas, inclusive provisionales y coyunturales. Asimismo, la Antropología ha dejado de apoyarse exclusivamente en el trabajo de campo, ha extendido su quehacer a distintas fuentes, ha diversificado y complejizado sus procedimientos de relevamiento y análisis a la vez que participa crecientemente de investigaciones interdisciplinarias, manteniendo vigentes -con distinta intensidad- los rasgos enunciados.

Para finalizar, nos interesa plantear dos ideas-fuerza, íntimamente ligadas, dirigidas a destacar la contribución de la Antropología al desarrollo del conocimiento de la realidad social, a saber:

- La diversidad cultural representa un valiosísimo recurso para la generación y renovación de conocimiento sobre la vida social; a su vez su estudio amplía las posibilidades de comprensión y de aprendizaje acerca de sociedades “otras” y simultáneamente, gracias a ello, también de la propia.
- Dentro del conjunto de enfoques y métodos de las ciencias sociales, la etnografía -ligada indisolublemente a la observación participante- ofrece un potencial de comprensión de la vida social, que no ofrecen otros métodos disponibles.

A través de ella, la Antropología ha logrado interpelar y discutir acerca de la “naturalidad” de las formas organizativas de las sociedades (sobre todo las propias). ¿Cuántas veces hemos considerado como obvio, lógico, natural, que la familia sea monógama y biparental, que la propiedad de la vivienda familiar sea del núcleo conyugal, que hay que protegerse de la lluvia, etc.?

Se espera que estos planteos generales favorezcan la comprensión de debates y desafíos actuales de la investigación social, tanto en lo que atañe a la construcción de los objetos de indagación como a la interpretación de la realidad que ellos contienen.

Referencias bibliográficas

- Balandier, G. (1975). *Antropo-lógicas*. Península.
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (1998). Introducción. En: Boivin, Rosato y Arribas *Constructores de Otredad*. (pp. 9-18). Eudeba.

- Campan, P. (2006). Acerca del objeto y las problemáticas de la Antropología. En: María Cristina Chiriguini (comp.) *Apertura a la Antropología. Alteridad-Cultura-Naturaleza humana*. (pp15-28). Proyecto Editorial.
- DaMatta, R. (1998). El oficio de etnólogo o como tener 'Anthropological blues'. En: Boivin, Rosato y Arribas (comp): *Constructores de Otredad* (pp. 222-231). Eudeba.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu.
- Gouldner, A. (1979). *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu.
- Guber, R. (2004 [1991]). El enfoque antropológico: señas particulares. En: *El salvaje metropolitano*. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. (pp.67-81). Ed. Paidós.
- Hintze, S. y otros (1988) *El surgimiento de las Ciencias Sociales*. Ediciones del Ciclo Básico de la Universidad de Buenos Aires
- Lander, E. (1993). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: Eduardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 11-27). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Lins Ribeiro, G (1998). Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En Boivin, Rosato y Arribas (comp.) *Constructores de Otredad*. (232-237). Eudeba.
- Lischetti, M. (1985). La Antropología como disciplina científica. En M. Lischetti (comp.) *Antropología*. (pp. 13-46). Eudeba.
- Menéndez, E. L. (1991). Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes. *Alteridades* N°1 (1): 21-32. UAM Iztapalapa.
- Menéndez, E. L. (1998). Continuidad/discontinuidad en el uso de conceptos en antropología social. En M. R. Neufeld, M. Grimberg, S. Tiscornia y S. Wallace (comps.), *Antropología social y política*. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento. (pp. 15-36). Eudeba.
- Menéndez, E. L. (2002). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Bella-terra
- Menéndez, E. L. (2002). El malestar actual de la antropología o de la casi imposibilidad de pensar lo ideológico. *Revista de Antropología Social* 11, 39-87.
- Neufeld, M.R. y Wallace, S. (1998). Antropología y Ciencias Sociales. De elaboraciones históricas, herencias no queridas y propuestas abiertas. En Neufeld, Grimberg, Tiscornia y Wallace (comp.) *Antropología Social y Política*. (pp. 37-56). Eudeba.
- Rosaldo, R. (1991). La erosión de las normas clásicas. En: *Cultura y verdad*. Grijalbo.
- Wallerstein, I. (2005). La Antropología, la Sociología y otras disciplinas dudosas. En: Las incertidumbres del saber. Gedisa.

CAPÍTULO 2

Etnocentrismo y relativismo cultural

Adrián Bonaparte

Introducción

El presente capítulo busca realizar un aporte crítico sobre la problemática y el concepto de etnocentrismo y los postulados del relativismo cultural, contextualizando las reflexiones y debates sobre cada uno de ellos. Con respecto al etnocentrismo se lo analizará como expresión particular de un tipo de sociocentrismo, así como también se abordarán diferentes puntos de vista que permitan comprender sus sentidos positivos y negativos. Se explicará el papel que juega en los procesos de socialización/endoculturación de los sujetos sociales, como también en aquellos relacionados a la conformación/afirmación de identidades sociales. Se hará mención a algunos de los planos en los que se lo puede abordar analíticamente.

Por otra parte, se abordarán los postulados del relativismo cultural y su relevancia en tanto cuestionamiento a las posturas etnocéntricas presentes particularmente en la antropología y en las ciencias sociales en general. Se analizarán sus alcances y limitaciones, así como algunos de los aportes que perduran en la actualidad. Haremos una revisión de posturas críticas puntualizando en dimensiones metodológicas e ideológicas.

1. Etnocentrismo

Como señalan Chiriguini y Mancusi, “El etnocentrismo consiste en considerar explícita o implícitamente a una cultura en particular como el parámetro general a partir del cual se emiten juicios de valor respecto a otras”. (Chiriguini y Mancusi, 2003, p. 61). Por eso se dice que es un centrismo de tipo cultural: *etno-centrismo*, ya que establece una comparación valorativa entre “la cultura” del nosotros y “la cultura” del/los otros, en donde la primera siempre se considera preferible/mejor/superior.

Ahora bien, éste no es el único tipo de centrismo que podemos identificar. Si el eje a partir del cual nos posicionamos para diferenciarnos de “otros” es la pertenencia a la *clase social*, ese posicionamiento se denomina *clasismo*. Si en cambio el centrismo se organiza con base en la pertenencia a un *estado-nación* se lo identificará como *nacionalismo*.

Las actitudes y juicios de valor basados en algunos de estos centrismos no deben ser interpretados como expresiones individuales, ocurrencias particulares de una persona o impulsos

personales de alguien que se ha disgustado con una persona de “otra” cultura, nación o clase social; sino que son representaciones sociales sobre el “otro”, producidas y reproducidas en los ámbitos sociales de pertenencia, las cuales se constituyen como referencias poderosas para la interacción social.

En tanto formas de clasificar y ordenar la diversidad cultural los centrismos se constituyen como parte de la economía mental del pensamiento. Son creencias establecidas como verdaderas que se refuerzan en la mirada grupal y a la vez que producen sensación de seguridad por la pertenencia a un determinado grupo, validan la diferenciación vivida como superioridad respecto de ese otro. El etnocentrismo se basa en el *pre-juicio* -entendido como juicio previo- en la medida en que no necesita contar con la experiencia directa ni con argumentos comprobables para justificar una actitud ni para afirmar un juicio de valor como verdadero. También contribuye a la conformación de la *identidad social* en tanto refuerza los sentidos de pertenencia y diferenciación de un “nosotros” respecto a un “otro”.

Si bien las actitudes etnocéntricas son inherentes a las sociedades, la toma de conciencia sobre las mismas es relativamente reciente. Podría afirmarse que -en la sociedad occidental- comienza a surgir en las ciencias sociales cuando las investigaciones antropológicas introducen la participación en las comunidades estudiadas como método de investigación. El reconocimiento de la diversidad de las respuestas culturales conduce a criticar al evolucionismo⁸ (con una clara visión etnocéntrica), que hasta ese momento hegemonizaba la forma de pensar acerca del hombre, la sociedad y la cultura.

Manifestaciones del etnocentrismo

Según las formas en las que se manifiesta, al etnocentrismo se lo puede clasificar de diversas maneras: en el plano histórico -en la antropología y las ciencias sociales en general-, se lo relaciona con la expansión colonial europea y adquiere una connotación negativa; en el plano de la socialización se lo asocia con los procesos ligados a la constitución de la subjetividad; en el plano del conocimiento científico se lo relaciona con su legitimación a partir de ciertos corpus teóricos que fundan su credibilidad. Por último, en el plano de la acción se lo vincula con los comportamientos de los sujetos sociales o las instituciones, explicando a veces las actitudes prejuiciosas o la imposición de normas y valores que limitan el reconocimiento de la participación de un otro en condiciones de igualdad.

⁸ Lewis Morgan (1818-1881), antropólogo estadounidense, se basó en las teorías de la evolución humana para explicar las transformaciones sociales. Centrado en explicar las diferencias culturales entre las poblaciones indígenas hacia finales del siglo XIX en EUA y la sociedad industrial, tomó la idea de “progreso” en un sentido lineal y progresivo (así se interpretaba la evolución humana en aquella época). Argumentó su explicación a partir de la comparación de diferentes tipos de expresiones culturales: inventos, descubrimientos e instituciones, ordenados en series de simple a complejo y de poco a mucho. De esta manera, basado en teorías científicas, construyó un modelo de la evolución cultural en tres estadios: iniciaba con el salvajismo, continuaba con la barbarie y culminaba con la civilización

El etnocentrismo en el plano histórico

Las manifestaciones etnocentristas en la cultura occidental no son recientes ni tampoco han tenido siempre las mismas connotaciones, éstas han ido variando en relación con ciertas transformaciones económicas, sociales y tecnológicas de las naciones europeas y de las sociedades que se relacionaron con ellas.

En la historia de occidente encontramos posiciones etnocéntricas en expresiones tan fundantes de nuestra cultura como la denominación que los griegos hacían de los no griegos: los que no hablaban su lengua eran denominados “bárbaros”. Esta denominación se constituyó a lo largo de los siglos y hasta el presente en una expresión calificativa, en un juicio de valor sobre los que no son como “nosotros”, o sea los que no pertenecen a la cultura dominante. La denominación de “indio” a los habitantes americanos, que en el capítulo sobre identidades sociales está referida como ejemplo de identidad negativa, demuestra también una actitud etnocéntrica respecto de la mirada inferiorizante que los conquistadores españoles tuvieron de la amplia diversidad cultural presente en territorio americano. Algo similar ocurre con el término salvaje oponiéndolo al de civilizado. Los “salvajes” fueron los habitantes de las tierras “descubiertas” a lo largo del proceso europeo de colonización del mundo, menospreciados por su tecnología considerada rudimentaria, no poseer escritura, conformar familias polígamas, creer en diversos dioses; en suma, por no compartir las costumbres civilizadas, tal como las definían los europeos.

Las representaciones etnocéntricas que encierran las palabras indio y salvaje siguen presentes en nuestros días en el uso popular, aunque a veces con una connotación más clasista que etnocéntrica, haciendo referencia a personas de sectores populares y habitantes de villas miseria: “con esos pelos así pareces un indio/salvaje”; “están hechos unos indios/salvajes”, “viven igual que los indios”, “viven como salvajes”. Constituyen formas prejuiciosas de ver al otro denotando valoraciones negativas y despectivas que se erigen como poderosas fronteras para diferenciarse de un otro considerado inferior.

Hacia finales del S. XIX empieza a surgir un nuevo tipo de etnocentrismo denominado *eurocentrismo* afirmado en la creencia de superioridad cultural europea y de los Estados Unidos, caracterizado por el sometimiento y dominación del otro. La segregación de las poblaciones colonizadas y la imposición de las pautas culturales de las sociedades europeas colonizadoras fueron también un común denominador legitimado en la creencia etnocéntrica de la superioridad cultural. La empresa civilizatoria llevada adelante por las sociedades imperialistas europeas se expresó a través de la capacidad para someter a diferentes sociedades, sustentada en un impresionante despliegue tecnológico acompañado por el desarrollo de la ciencia en la comprensión y dominio de la realidad.

El antropólogo Balandier denomina a este modelo de desarrollo imperialista como “situación colonial” a la que define como “...la dominación impuesta por una minoría racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente”. (Chiriguini, 2003, p. 27). Esta situación de “dominación total” se basó en la imposición de una visión dualista del mundo: civilizado / primitivo, superior / inferior, europeo / no europeo. Se caracterizó también por el despojo de tierras, y sometimiento a una organización político-

administrativa induciendo un sentimiento de inferioridad y dependencia producido por el paternalismo y la infantilización de las personas adultas.

A partir de este momento es posible considerar el eurocentrismo como la “postura científica, política, ideológica y del sentido común que plantea que Occidente es la cultura superior y el resto de las sociedades deben ser categorizadas como salvajes o irracionales” (Chiriguini y Mancusi, 2003, p. 65). Y es importante destacar que la ciencia ocupa un lugar constitutivo en esta construcción etnocéntrica, otorgándole legitimidad a la misma.

El etnocentrismo en el plano de la socialización

El etnocentrismo es un componente inherente al proceso de internalización de la cultura en los individuos y puede interpretarse como marco de referencia para reconocer la otredad. Herskovits (1895-1963) lo explica diciendo: “El mecanismo primario que funciona en la valoración de la cultura es el etnocentrismo (...) [en tanto] factor que opera en favor de la adaptación individual y de la integración social.” (Herskovits, 1952, p. 82). Si encontramos expresiones que califican a los otros “con términos peyorativos tales como: estéril frío, huevos de piojos, etc., que los diferencian de “nosotros” los hombres (...) esas actitudes etnocéntricas no implican necesariamente el rechazo, la búsqueda de la destrucción de otros pueblos” (Mazattelle y Sabarots, 2006, p. 333).

Como han mostrado los autores, expresiones como esas (que dan por hecho que los otros no sólo no son como nosotros y que lo “nuestro” es preferible a lo de esos “otros”), constituyen un marco de referencia para que las personas socializadas en ese contexto puedan aprehender la existencia de otras expresiones culturales. Es decir que, en un nivel cognitivo, el proceso de socialización a la vez que da pie al reconocimiento de sí mismo permite reconocer al otro, brinda las coordenadas para su reconocimiento, lo cual no lleva necesariamente al rechazo o la negación y puede constituirse como una referencia sin más consecuencias que las de saberse “diferente de...”.

¿Cuál sería el punto de partida para comprender la conformación de los juicios de valor implicados en una postura etnocéntrica? ¿Cómo se explica la naturalización de la cultura?

Según Herskovits el “Etnocentrismo es el punto de vista según el cual el propio modo de vida de uno es preferible a todos los demás” (1952, p. 82). Entiende que el mismo es producto del proceso de endoculturación presente en todas y cada una de las sociedades humanas actuando como principio de reconocimiento de la propia cultura como la mejor. No duda en calificarlo positivamente siempre y cuando se trate de entender que se refiere a la importancia que tiene la internalización de la cultura para la integración y desenvolvimiento del individuo en la sociedad.

Buscando establecer un criterio que delimite más claramente qué se entiende por etnocentrismo, a finales del siglo pasado la antropóloga catalana Teresa San Román propone incorporar el término de *referente cultural*. Ella interpreta que el proceso de la internalización confluye en la construcción de un referente cultural al cual define como: “[el] resultado del proceso de endoculturación que nos permite convivir, orientarnos y actuar en los diferentes grupos sociales” (Chiriguini y Mancusi, 2003, p. 68). A su vez sostiene que el mismo es abierto y permanente y puede

ser crítico y reflexivo, afirmando su dinamismo, a diferencia del etnocentrismo entendido como la reproducción mecánica de la herencia social, de lo que es dado, transmitido y adquirido.

Desde la perspectiva de los sociólogos Berger y Luckmann (1994) los procesos de internalización o endoculturación son explicados a partir del concepto de socialización, sobre todo de la socialización primaria en la medida en que durante este período de la vida se incorporan significados y significantes de suma trascendencia para las percepciones que el sujeto crea de su entorno:

En la socialización primaria, pues, se construye el primer mundo del individuo. Su peculiar calidad de firmeza debe atribuirse, al menos en parte, a la inevitabilidad de la relación del individuo con sus otros significantes del comienzo. El mundo de la infancia, con su luminosa realidad, conduce, por tanto, a la confianza, no solo en las personas de los otros significantes, sino también en sus definiciones de la situación (p. 172).

El etnocentrismo enfocado desde el plano de la socialización permite explicar el proceso que se conoce como naturalización de la cultura. Es la interpretación (y certeza) de que “el mundo” – los valores y las prácticas– son como me lo han enseñado y lo que se aleje de esa realidad se concibe como anormal o erróneo.

Esta sensación de certeza se encuentra a su vez con la evidencia, afirmada por diferentes estudios etnográficos, de que la cultura es arbitraria. Esto quiere decir que aquello que en una determinada sociedad se afirma como la forma correcta de pensar, actuar u organizarse, puede no serlo en otra. Por ejemplo: las regulaciones sobre la alianza (matrimonio) en la cultura occidental cristiana consideran incorrecta la poligamia,⁹ sin embargo en sociedades del Islam la misma está permitida (en estas está presente el tipo poliginia). En la perspectiva occidental la naturalización de la cultura se observa en la consideración de que la unión sexual de dos personas sea el núcleo del matrimonio. En este caso para la cultura occidental es anti-natural que la conyugalidad se dé entre más de dos personas.

En su estudio sobre la familia Pierre Bourdieu (1997) reflexiona sobre la naturalización de lo que se denomina “familia tipo” considerando que más allá de que la misma se va modificando por las transformaciones en la sociedad occidental, ese modelo sigue teniendo vigencia (no sin cuestionamientos cada vez más consensuados) en tanto parámetro que fija los límites de lo que debe y puede ser hecho y realizado en su nombre.

Siguiendo esta línea de desnudar la arbitrariedad cultural en la institución familia, Eunice Durham (1998), antropóloga brasileña, plantea un caso ejemplar que cuestiona la concepción occidental de paternidad. Las relaciones de parentesco en occidente relacionan la paternidad directamente con el hecho de la reproducción, el progenitor es automáticamente considerado “padre”.

⁹ La poligamia es un tipo de matrimonio *que admite el establecimiento simultáneo del vínculo conyugal con más de una persona*, independientemente del sexo. Dentro de ella, se distinguen la poliginia, cuando un hombre tiene más de una esposa y la poliandria, cuando una mujer tiene más de un marido. La poliginia es más frecuente que la poliandria.

Sin embargo, para los habitantes de las Islas Trobriand “no existe la figura de un padre, apenas la del marido de la madre. (...) niegan totalmente la participación del genitor en el proceso reproductivo. (...) los niños son concebidos a través de espíritus que vagan sobre las aguas (...)” (Durham, 1998, p. 72)

En este mismo sentido la cultura occidental se ha encontrado con una práctica más reciente que en algunos países ha obtenido estatus legal. Es el caso de las uniones de personas del mismo sexo (matrimonio igualitario) las cuales, por ejemplo, se encuentran permitidas en Argentina desde 2010. Es común encontrar afirmaciones que califican estas uniones como “anti naturales”. Dichas afirmaciones basan su argumento en que la unión matrimonial tiene que facilitar la reproducción de la especie que se constituye entre personas de sexos opuestos y es la base de la familia (*célula básica de la sociedad*). Todas estas “verdades” pasan a ser cuestionadas con la aprobación de estas nuevas prácticas sociales.

El matrimonio igualitario viene a irrumpir en la naturalización de la familia tradicional como institución social. La misma ha sido ligada a determinados valores y prácticas impuestos hegemónicamente no permitiendo visualizar la arbitrariedad de dicha institución. Una de las derivas de esta nueva figura social se abre en torno a los roles o funciones de las relaciones de parentesco.

El etnocentrismo en el plano del conocimiento científico

¿El pensamiento científico puede verse influido por visiones etnocéntricas? Las investigaciones realizadas por Perrot y Preiswerk (1979) dan cuenta de que en el ámbito científico se reproducen estereotipos de superioridad europea cuando se trata de estudiar y analizar “otros culturales”. Afirman que la elección del objeto de estudio, de los conceptos explicativos, de las hipótesis de investigación y de los hechos analizados no está libre de las concepciones etnocéntricas de sus autores, pudiendo realizar proyecciones de las mismas en cada uno de estos aspectos de la investigación mencionados. Estos investigadores encuentran recurrencias en ciertas formas de calificar a los otros y para ello nombran a ese procedimiento como “tipología autocentrada”:

Ciertos antropólogos y economistas distinguen las sociedades de mercado de las sociedades sin mercado, con una categoría intermedia (que expresa un pensamiento evolucionista) de economías en transición. En el mismo orden de ideas se designan a veces a los pueblos asiáticos y africanos como “no blancos”, lo que no da en realidad ninguna indicación sobre ellos. Nadie soñaría con llamar a las rosas y los crisantemos como “no tulipanes”. La noción muy extendida de “subdesarrollo” corresponde, igualmente, a una definición negativa: los países que este concepto permite designar se distinguen por el hecho de que no se parecen a los países de donde son originarios los autores de la definición (Perrot y Preiswerk, p. 92).

Otro ejemplo de la tipología mencionada, pero aplicada a la clasificación de integrantes de la propia cultura occidental, aunque con distinciones de nacionalidad o clase social, se puede encontrar en la utilización de test para medir la inteligencia. Estos se han aplicado en los controles migratorios de Estados Unidos durante principios del S. XX para calificar a quienes podían ingresar y quiénes no. En un contexto particular en el cual por motivos económicos y sociales “la opinión pública norteamericana presentaba una profunda preocupación por la sangre y la herencia” (Mazatelle y Sabarots, 2006, p. 344), en combinación con ciertos cambios en la procedencia de los contingentes migratorios, comenzaron a utilizarse test de inteligencia que permitieran diagnosticar personas aptas/no aptas para las necesidades de la sociedad norteamericana. “Franz Boas criticó profundamente estos test. Ejemplificó su crítica con el caso de un recluta siciliano a quien se le requirió completar el dibujo de una casa, éste agregó una cruz a la misma pues esa era la usanza de su país, su respuesta fue considerada incorrecta dado que se presuponía que lo correcto era agregar una chimenea” (Mazatelle y Sabarots, p. 345).

Este y otros tantos casos dan cuenta de la aplicación de los test sin mediar consideración alguna acerca de las variables propuestas para dichas mediciones, elaboradas en función de un criterio de “normalidad” que permitiría clasificar los resultados como correcto/incorrecto; normal/anormal o con capacidad/sin capacidad.

En otro tipo de estudios, las clasificaciones que se hacen de la información censal también pueden estar sujetas a la aplicación de tipologías “autocentradas” o “naturalizadas” en la concepción de quienes realizan dichos estudios. Por caso puede observarse en el estudio denominado “Estructura socioeconómica Argentina” (Torrado, 1989) que en base a los datos del Censo Nacional de población y vivienda 1980 combinan una serie de variables para construir la composición de los hogares. Una de dichas variables de lo que los autores denominan el “nomenclador de la composición de los hogares” es la de “Complejidad de la familia”. Dicha variable se compone de los siguientes valores:

1: Familia completa (familia nuclear o no nuclear en la que está presente la (el) cónyuge del (de la) jefe (a) de hogar. 2: Familia incompleta (familia nuclear o no nuclear en la que está ausente la (el) cónyuge del (de la) jefe (a) de hogar (Torrado, 1989, p.16).

La “familia incompleta” devela un parámetro naturalizado acerca de la composición que se considera normal o de cómo “debe ser” la familia. Este tipo de clasificaciones han sido revisadas con posterioridad a dicha publicación reconociendo el sesgo intelectual presentado. La importancia de estos reconocimientos radica entre otras cosas en la toma de conciencia del impacto de estas publicaciones en el refuerzo de ciertos sentidos hegemónicos presentes en las relaciones sociales. No hay que perder de vista que estudios de este tipo pueden constituirse en la base de la elaboración de políticas públicas.

El etnocentrismo en el plano de la acción

¿Cómo nos relacionamos con la otredad cultural a partir de haber internalizado un sentimiento de superioridad? Así como antes se mencionó la influencia del etnocentrismo en la configuración de la identidad social contribuyendo a la diferenciación de un otro, ésta puede pasar al plano de la acción y ser argumentada en términos de superioridad sobre ese otro. Estaríamos en presencia de la conformación de un prejuicio, en tanto se configura socialmente una idea negativa que no se basa en la experiencia directa. El prejuicio puede tener distintos niveles de expresión que pueden ir desde la opinión, pasando por conductas o prácticas como la discriminación, segregación y violencia, hasta las elaboraciones doctrinarias o las ideologías (Gigliotti y otros, 2006).

En este punto nos referimos a la incidencia que el etnocentrismo tiene no sólo en las prácticas de los sujetos sociales sino también su influencia por ejemplo en las instituciones y en el diseño y ejecución de políticas públicas.

En lo referente a la primera de las incidencias mencionadas, las prácticas de los sujetos, puede decirse que la forma en que se percibe al otro es congruente con la forma en que se interactúa con ese otro. Si los migrantes de países limítrofes en Argentina son concebidos como personas que provienen de una cultura diferente (inferior), seguramente se intentará ejercer la imposición de las pautas de la cultura de la sociedad receptora. La consideración de “personas incultas” por no manejar correctamente la gramática del idioma dominante puede derivar en acciones educativas de maestros/as, como la desaprobación de contenidos o exigir la repitencia del nivel educativo para forzar la correcta aprehensión de la lengua. Ligado a esto es curioso notar que el bilingüismo de muchos de los migrantes de países limítrofes (y del sudeste asiático también) es interpretado por el pensamiento de la cultura dominante como una traba para la adquisición de los valores de “la cultura”, antes que una característica valorada. Es más, en ocasiones ni siquiera se los considera bilingües. En cambio, sí es valorado si se trata del dominio de otros idiomas europeos.

El mismo ejemplo de alumnos migrantes en las aulas de la sociedad receptora puede tornarse en ejemplo de segregación cuando se plantean acciones que impiden o dificultan su acceso al sistema educativo o a determinados establecimientos educativos. Cuando la comunidad educativa de una escuela (el conjunto de alumnos/as, autoridades y familias) plantea la incomodidad o retraso en el desarrollo de los contenidos curriculares a causa de algunos/as alumnos/as que por razones “culturales” no pueden incorporar los contenidos “a tiempo”, se está ejerciendo un tipo de exclusión/segregación. La misma se fundamenta, sin explicitarlo abiertamente en algunos casos, en la consideración de que existe una diferencia insalvable producto de pertenecer a una cultura diferente (inferior).

Por otra parte, a nivel de las instituciones estatales las perspectivas hegemónicas que guían los objetivos de las mismas pueden focalizar en determinadas poblaciones y excluir otras que no cuadren con las referencias o estereotipos. Por ejemplo, si las políticas estatales de construcción de vivienda colectiva parten de un concepto urbano moderno de la habitabilidad dejan de lado y subestiman formas locales y/o tradicionales de habitar de los potenciales destinatarios. Esto refleja formas de imposición de unos modos de vida por sobre otros.

Las propuestas de barrios populares concebidas desde la perspectiva moderna de amanzamiento conocida como trazado en damero o cuadrícula española, subdividida en parcelas para viviendas particulares de propiedad individual no se condice en ciertas ocasiones con las necesidades de mejoramientos habitacionales, por ejemplo, para poblaciones originarias en las cuales la manzana no es la forma de organización espacial de la comunidad, así como tampoco lo es el parcelamiento ni la concepción de propiedad individual sino colectiva. En este tipo de propuestas también suelen ser ignorados los usos funcionales de la vivienda. Cuando en la concepción moderna la vivienda es pensada como lugar de descanso, en otras formas de organización social, la vivienda puede ser una unidad funcional de producción, utilizando los espacios para el desarrollo de actividades productivas como cultivo, o cría de animales y también descanso.

Por último, un caso emblemático para referirse a las prácticas de segregación y violencia apoyadas en elaboraciones doctrinarias fue la política de Apartheid llevada adelante en Sudáfrica entre 1948 y 1991 a partir de la cual una minoría blanca (colonos europeos blancos de origen neerlandés) impuso a una mayoría de población nativa un sistema social basado en la dominación y la exclusión.

Fue un sistema social que impuso la segregación de la población nativa de áreas específicas a partir de la creación de espacios separados para cada grupo racial, tanto para vivir como para estudiar o recrearse. Además, también reguló la prohibición de matrimonios y relaciones sexuales entre personas de diferentes razas, así como la prohibición del derecho al voto a las personas nativas.

El apartheid, un régimen indudablemente etnocéntrico, fundamentó su política de segregación en la afirmación del respeto por la pureza racial, algo absolutamente contradictorio que ocultó – a medias– la creencia en la superioridad europea.

Pasando ahora a otro tipo de expresión etnocéntrica en el plano de la acción, diametralmente opuesto a los mencionados anteriormente pero no menos importante, es la apreciación que hace García Canclini (1985) al explicar en qué condiciones sería posible considerar al etnocentrismo como una expresión digna de ser aceptada. Desde la postura de la afirmación identitaria entendida como acción colectiva, el autor plantea que cuando se trata de la “sobreestimación de la propia cultura –como ocurre en movimientos nacionalistas, étnicos y de clase en la lucha por liberarse– no es una parcialidad o un error a lamentar” (p. 76), y es en ese sentido que el etnocentrismo puede adquirir características positivas. Esta interpretación del autor puede aplicarse en contextos donde se desarrollan movimientos de liberación o luchas por la independencia; situaciones en las que los grupos oprimidos abogan por la construcción de un “nosotros” con determinados valores que le permitan hacer frente a los de otra sociedad que busca avasallarlos.

Resumiendo

El etnocentrismo es un juicio de valor basado en la internalización de la cultura propia que no necesariamente es interpretado de la misma forma por el conjunto del grupo social. Se pudo ver

cómo el mismo opera como justificación de la dominación en el caso del eurocentrismo; pero también se explicó que es una referencia para comprender la existencia del “otro”, es el caso de la concepción en tanto referente cultural.

Se explicó que no se presenta de una sola forma, sino que las manifestaciones del etnocentrismo pueden ser caracterizadas de diferente manera. Por ejemplo, según se trate de los argumentos que la cultura occidental fue utilizando para justificar su lugar de “superioridad” frente a los otros que fue colonizando, destacándose expresiones como “bárbaro, indio o salvaje” que dan cuenta de ese posicionamiento a lo largo de la historia y su vigencia en la actualidad. Se mencionó también cómo opera la socialización/endoculturación para afirmar el efecto de “naturalización de la cultura” analizando como ejemplos la concepción de matrimonio, familia y parentesco, haciendo invisible el carácter arbitrario de la cultura.

También se analizó la incidencia del etnocentrismo en el proceso de conocimiento, explicando lo que se llama pensamiento “autocentrado”, que considera la propia perspectiva como evidente sin tomar conciencia de que se lo está haciendo. Por último, se explicó que si analizamos el etnocentrismo desde el plano de la acción se pueden reconocer situaciones de segregación, imposición o dominación como fueron los casos referidos a la escuela, las políticas de vivienda y el apartheid.

2. Relativismo cultural

¿Qué es el relativismo cultural?, ¿Qué significa tomar una posición relativista frente a determinado hecho social? ¿Es una teoría, es una corriente de pensamiento? ¿Si todo es relativo, entonces no hay certezas y cualquier acción es válida?

El relativismo es una serie de postulados que orientan la interpretación y explicación de la variabilidad de las respuestas culturales. Su surgimiento está íntimamente relacionado con el desarrollo de la sociedad europea y de Estados Unidos especialmente a principios del siglo XX. Es un enfoque que atravesó diferentes corrientes teóricas. Se caracterizó por sus argumentaciones críticas al etnocentrismo en tanto éste se convirtió en justificación de la superioridad euro-americana; también se caracterizó por modelar un método de investigación que combinaba la observación y la participación.

Durante la segunda mitad del siglo XIX la expansión de occidente estuvo acompañada por la legitimación científica de la perspectiva evolucionista al plantear una jerarquización de la humanidad en la cual la cultura occidental fue ubicada en la cúspide de un proceso de desarrollo considerado “natural” signado por la idea del progreso. Con el inicio del siglo XX y el afianza-

miento de las ciencias sociales, nuevos desarrollos permiten cuestionar dichas bases de legitimación. Trabajos como los de Franz Boas¹⁰ con los esquimales en América del Norte, Bronislaw Malinowski con los trobriandeses al oriente de Nueva Guinea y Margaret Mead con los samoanos en el pacífico sur, entre otros –enmarcados en una temporalidad que va desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX– se enfocan en el estudio de la otredad reconociendo sus características particulares y sus formas de organización social con procesos propios de transformación y consolidación, separándose así de las visiones evolucionistas. Gradualmente estos estudios van consolidando la perspectiva de ver al “otro” como “diverso” sustentados en la idea de la relatividad de las respuestas culturales como fundamento de dicha diversidad.

La perspectiva relativista propuso que cada sociedad tiene su propia cultura y con esto planteaba la imposibilidad de comparación entre sistemas culturales ya que en la medida en que éstos son considerados unidades autónomas y totalidades de sentido, las prácticas culturales que se desarrollan en cada uno responden a necesidades particulares, con una lógica particular. Esto marca una diferencia sustancial respecto del planteo evolucionista ya que éste consideraba que la humanidad se desarrollaba (evolucionaba) de manera lineal y progresiva, y por consiguiente lo que existía era “la Cultura” en singular, la cual adquiriría formas diferentes solo por ser los estadios de un único proceso evolutivo.

Por ello desde el relativismo se propone que si la cultura es un todo integrado en donde cada aspecto de la misma contribuye funcionalmente al desenvolvimiento armónico del todo, se debe proceder a la comprensión de las instituciones que la componen para entender el vínculo funcional con esa totalidad (y no a su comparación con similares instituciones de otras sociedades en las cuales posiblemente cumplan funciones diferentes).

El evolucionismo propuso una metodología de conocimiento que ubicaba los parámetros del científico y sus valores culturales como la base para producir conocimiento del otro. Por el contrario, la “filosofía relativista”, como la llama Herskovits, abre el camino a una forma de conocer la diversidad cultural, aún vigente y compartida con otras disciplinas sociales, que parte de la afirmación de que dichos parámetros y valores de quien investiga deben ser puestos en suspenso o apartados, porque son juicios valorativos que impiden/tergiversan el conocimiento de lo que esos “otros” hacen o piensan. Implicó también el cuestionamiento de los métodos utilizados hasta ese entonces para obtener información sobre las culturas estudiadas.¹¹ Los antropólogos de principios del S. XX, y posteriores, como se mencionó en el capítulo 1, afirman la importancia de la recolección de datos y búsqueda de información a partir de la participación en el campo. Este método de trabajo se denominó Observación participante, de plena vigencia en la actualidad de los estudios sociales, ligado a la construcción de la perspectiva del actor, y la recuperación del universo de sentidos, categorías y clasificaciones nativas de las personas que estudiamos.

¹⁰ Franz Boas (1858-1942) antropólogo germano-estadounidense, fue un pionero de la antropología moderna y la figura más destacada del particularismo histórico, una corriente que surgió en Estados Unidos en las primeras décadas del siglo XX. Fue el primero en plantear las propuestas del relativismo cultural en Estados Unidos.

¹¹ Ver Boivin et al. (2007) cuando menciona las técnicas de obtención de información utilizadas en el momento de surgimiento de la Antropología, caracterizada por la perspectiva del otro como “diferente”.

La observación participante además de plantearse para conocer desde dentro a la cultura, se constituyó en la herramienta para documentar la relatividad de las respuestas culturales, postulado fundamental del relativismo cultural.

Otra característica destacable de esta perspectiva es el énfasis puesto no solo en la idea de diversidad sino en el respeto a la misma. Una síntesis de la aproximación conceptual de la propuesta relativista la encontramos en Herskovits al decir que: “El núcleo mismo del relativismo cultural es la disciplina social que respeta las diferencias; es el respeto mutuo. Subraya el valor de diversos modos de vida, y no el de uno solo, significa afirmar los valores de cada cultura” (1952, p. 92). En este autor se puede apreciar la necesidad de afirmar que no existe un argumento de tipo científico que legitime o justifique la superioridad de una cultura sobre otra y que todas aquellas expresiones etnocéntricas que así lo afirmen no se basan sino en prejuicios.

Para comprender la impronta que el relativismo ha dejado en la disciplina mencionamos algunas de las particularidades que las escuelas antropológicas en su conjunto fueron adquiriendo a lo largo de la primera mitad del siglo XX. El funcionalismo, el estructuralismo y el estructural funcionalismo, se fueron nutriendo de investigadores con posturas afines al relativismo y entre ellas compartieron ciertas similitudes en el trabajo de campo: las investigaciones se realizaron en comunidades o pueblos de culturas iletradas, nómades o sedentarias con economías de subsistencia, con organizaciones del tipo de clanes/bandas, todas y cada una bajo la órbita de la dominación de la nación imperialista europea a la que perteneciera quien las investigaba. Los investigadores accedieron al conocimiento de costumbres y modos de vida a través del relato de los nativos que más contacto tuvieron con los colonizadores (muchas veces éstos hacían de traductores ya que los antropólogos no siempre manejaban el idioma nativo).

También compartieron similitudes en cierta perspectiva teórica que enfatizó la idea de que la cultura cumple la función de satisfacer las necesidades básicas de los seres humanos, de ahí la denominación de funcionalismo, y en ese sentido focalizaron el análisis en la “función” que la cultura cumple en el momento en que se realiza el estudio. Esto trajo como resultado la idea de que cada comunidad estudiada compartía homogéneamente las mismas representaciones de mundo configurando “su cultura”, que estas representaciones eran estables a lo largo del tiempo y que cualquier tipo de alteración de este orden tenía la tendencia a estabilizarse en el mediano/largo plazo.

Revisiones críticas de la perspectiva relativista

Sin duda que entre sus características positivas dicha perspectiva ha conducido hacia una mejor comprensión de una de las preguntas clásicas de la disciplina antropológica: “la pregunta por la igualdad en la diversidad y de la diversidad en la igualdad” (Krotz, 2007, p. 21). Sin embargo, desarrollos posteriores en las ciencias sociales, así como transformaciones del contexto social, permiten hacer algunas objeciones y plantear ciertas limitaciones, presentes en el tipo de estudios realizados desde el relativismo.

Dada la diversidad analítica de los cuestionamientos, los organizaremos a partir de ejes que permitan agrupar las críticas formuladas por diversos autores. Se presentará inicialmente la controversia originada a partir de la afirmación relativista sobre la incomparabilidad de culturas que dio pie a reflexionar sobre la aparente contradicción relativismo vs. comparativismo. A continuación, seguiremos con las problemáticas que el relativismo dejaría sin resolver: una de carácter científico y otra de carácter político. Un tercer eje analítico gira alrededor de la noción de homogeneidad al interior de una cultura lo que implicaría entrar en complicidad con la visión de los sectores dominantes de esa cultura. Por último, el cuarto eje gira en torno a la posición de neutralidad y distanciamiento en que el método relativista coloca a quien investiga.

Comenzando con la cuestión de la incomparabilidad sustentada por los relativistas a partir del principio de que cada cultura es única y tiene que ser comprendida en términos de sí misma, Kaplan y Manners opinan que “el comparativista, al igual que el relativista sabe que no hay dos culturas exactamente iguales” (1995, p. 26). También reconocen que para conocer es necesario un grado de comparabilidad, no al punto de “seccionar” una parte de la cultura para compararla con otra, sino reconociendo que, si bien las partes de una cultura están íntimamente relacionadas entre sí, unas partes están más relacionadas que otras lo cual permitiría delimitar “qué tanto del contexto de los fenómenos debe ser tomado junto con ellos cuando estos se aíslan conceptualmente con fines de estudio o análisis” (p. 27).

Continuando con el problema de carácter científico planteado por García Canclini, éste se pregunta “¿cómo construir un saber de validez universal que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición de los patrones de una a las demás?” (1985, p. 17). Esta reflexión encuentra sustento en el principio postulado por la ciencia de la necesidad de generalizar los conocimientos obtenidos para obtener respuestas que trasciendan la realidad específica que fue estudiada. El cuestionamiento al relativismo que propone el autor se focaliza en que la generalización de un conocimiento originado a partir de una realidad social particular, sólo puede tomarse como la imposición de un punto de vista cultural sobre otro, algo que es contrario al respeto por la diversidad cultural y al principio de incomparabilidad de culturas profesado por el relativismo.

Dicho autor también afirma que hay un problema político que queda sin resolver: ¿cómo establecer, en un mundo cada vez más (conflictivamente) interrelacionado, criterios supraculturales de convivencia e interacción? (García Canclini, 1985, p. 18). Esta pregunta puede comenzar a responderse reconociendo que al destacar la importancia de “respetar las diferencias” y del “respeto mutuo”, preceptos a los que difícilmente podemos oponernos, el relativismo peca de ingenuidad al no considerar la realidad de las relaciones entre sociedades y culturas en donde no prima el respeto sino por el contrario, relaciones de dominación/subordinación. No hay que olvidar que las investigaciones se llevaban a cabo en las colonias y que sus investigadores eran profesionales provenientes de las metrópolis, por lo tanto, la relación desigual era condición fundamental para poder acceder al campo. Los estudios etnográficos realizados en esos períodos raramente dan cuenta de una reflexión al respecto.

En este marco, la idea del respeto por las diferencias debe ser interpretada teniendo en cuenta que la diferencia es diferencia respecto de la cultura occidental. Se parte de una visión etnocéntrica a pesar de ser formulada desde la perspectiva relativista, el respeto cobra la forma de la *tolerancia*, que es otro punto destacado por Herskovits y en la cual también se puede ver una forma de invisibilización de las relaciones de poder presentes en la interpretación de las relaciones entre culturas. Al respecto, la antropóloga Dolores Juliano opina (hacia finales del siglo pasado) que la tolerancia “(...) implica una posición de poder: toleramos aquello que podríamos no aceptar, es decir, tolera el que puede” (1997, p. 36).

¿Qué sentido y función asume el relativismo si consideramos que las diferencias culturales son resultado de desigualdades sociales? El concepto de cultura de la pobreza y sus derivaciones resultan ilustrativos si lo enfocamos desde la perspectiva del relativismo cultural.

En referencia al planteo sobre la idea de homogeneidad cultural, implícito en los estudios relativistas, retomamos algo que se mencionó unos párrafos más arriba al caracterizar las particularidades del trabajo de campo. El conocimiento del otro no siempre se dio a partir de un diálogo fluido entre investigadores y nativos; los primeros muchas veces desconocían el idioma y tuvieron que valerse de traductores. Las personas que oficiaron como tales, eran quienes más contacto y conocimientos tenían con los colonizadores, además de contar con el beneplácito de sus jefes y la elite de la comunidad estudiada para desempeñar tales tareas y tener permiso de circular por diferentes ámbitos. Las etnografías se escribieron en nombre de “la comunidad” a pesar de que los registros se basaron en una serie de observaciones y entrevistas solo a algunos de sus integrantes. La suposición que estuvo presente y justificó ese tipo de generalizaciones fue la de que cada integrante de una cultura es portador de “la cultura” del grupo.

Una de las cuestiones que este sesgo metodológico deja de lado es “...la existencia de contradicciones [y conflictos] en el interior de las culturas. Si no vemos estas contradicciones, en realidad estamos alineándonos con los sectores dominantes de las mismas” (Narvaja, 2003, p. 255) con lo cual se tiende a tomar la parte por el todo, y esa parte no tiene por qué ser más representativa que otras que no se han tomado en consideración, por lo tanto, se puede decir que, en líneas generales, los investigadores “conocieron” la versión cultural de las elites de esas comunidades.

Por otra parte, cuando en expresiones más recientes se pone en juego el postulado del reconocimiento y respeto por las diferencias –algo ya se mencionó respecto de la tolerancia–, se exagera la idea de la cultura del otro como un bloque integrado y puro. De este modo se hace hincapié en la importancia de la preservación de la particularidad de cada cultura, dando a entender que los intercambios culturales producen contaminaciones y transformaciones indeseables. Esta postura es denominada “fundamentalismo cultural”, la cual parte de los sectores hegemónicos de las sociedades dominantes y oculta las relaciones asimétricas existentes con aquellas al presentarse como respetuoso de las diferencias, aunque lo que busca es evitar el contacto con ellos y la contaminación.

El cuarto y último de los ejes propuestos se refiere a las críticas que realiza Rosaldo respecto de cuestiones metodológicas, las cuales pueden explicarse por la influencia de la corriente positivista muy presente hacia principios del S. XX en las investigaciones relativistas. Con el afán de diferenciarse del marcado etnocentrismo presente en las interpretaciones evolucionistas y los juicios de valor acerca de las culturas no occidentales como “salvajes y primitivas”, sus investigaciones se refugiaron en la “objetividad” como uno de los pilares fundamentales del conocimiento científico, destacando que el valor de esta forma de conocimiento se encuentra en la neutralidad y la objetividad. Este posicionamiento fue perfectamente funcional a la invisibilización del lugar de poder que ejerce la cultura de quien investiga, permitiendo a los investigadores situarse por afuera y por encima de la sociedad estudiada. Puede concluirse de lo dicho anteriormente que el relativismo fue una expresión etnocéntrica: construyó una visión del otro desde la perspectiva de un investigador europeo.

Al igual que DaMatta (mencionado en el capítulo 1), Rosaldo propone que el conocimiento del otro no se puede llevar adelante si no es en relación con ese “otro” que se estudia, es por eso que su propuesta consiste en considerar el conocimiento como una co-producción, es decir, un conocimiento que se construye en la relación con ese otro, poniendo de relieve la importancia del intercambio de saberes entre personas con iguales capacidades reflexivas.

A modo de cierre

Como hemos visto a lo largo del capítulo los planteos sobre la problemática y el concepto de etnocentrismo y los postulados del relativismo cultural nos han llevado por diferentes vías de reflexión que fueron permitiendo explicar características de uno y otro sin caer en posiciones reduccionistas, sino más bien partir de una perspectiva amplia de reconocimiento de debilidades y fortalezas de cada uno de ellos.

Desde posturas etnocéntricas se justifica la imposición de relaciones sociales desiguales basándose en la creencia de que lo propio es mejor y más elegible, incluso explicamos que la producción del conocimiento en ciencias sociales se encuentra permeada por esta postura y se plantea la importancia de reflexionar sobre las perspectivas autocentradas.

Pero a la vez, también se propuso la necesidad de reconocer la importancia de la postura etnocéntrica en el proceso de endoculturación como elemento central en la constitución de la subjetividad de las personas y como factor necesario para establecerse como referente cultural que permite el reconocimiento de los “otros”.

Con respecto al relativismo dijimos que es un conjunto de postulados que surgen a fines del siglo XIX y se consolidan a principios del siglo XX en contraposición con la perspectiva evolucionista que hegemonizaba el pensamiento social y científico de occidente. Las consideraciones sobre el relativismo son variadas y van desde la impugnación hasta la aceptación de algunos de sus postulados.

Sus planteos fueron importantes para cuestionar la superioridad cultural europea imperante en ese momento y plantear la relatividad de las respuestas culturales. Si bien esto hizo lugar a la reflexión crítica de las consecuencias del dominio occidental, autores como García Canclini reconocen que desde el relativismo se siguieron afirmando algunas “verdades” eurocéntricas como por ejemplo que el respeto del individuo implica el respeto a la cultura; o la referencia a saberes tradicionales como “pseudo-verdades”.

Hacia mediados del S. XX se plantearon fuertes críticas a algunas concepciones derivadas de sus postulados, como por ejemplo la visión de homogeneidad cultural y la visión insular de la cultura.

Por último, es importante mencionar que sus postulados delinearon una metodología de trabajo que permanece vigente, especialmente en la antropología, destacándose la importancia del trabajo de campo con participación y la necesidad de ejercitar el distanciamiento de la cultura propia para acceder al punto de vista del nativo.

Referencias bibliográficas

- Berger, P. y Luckmann, T. (1994). Cap. 3 La sociedad como realidad subjetiva. En: *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2007). Introducción. En: M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (comp.): *Constructores de Otredad*. (pp. 7-15). Antropofagia.
- Bourdieu, P. (1997). El espíritu de familia. En: *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Ed. Anagrama.
- Chiriguini, M. C. (2003). Del colonialismo a la globalización: Procesos históricos y Antropología. En: M. C. Chiriguini *Apertura a la Antropología. Alteridad-Cultura-Naturaleza humana*. (pp. 25-46). Proyecto Editorial.
- Chiriguini, C. y Mancusi, M. (2003). El etnocentrismo: definición del concepto. En: M. C. Chiriguini. *Apertura a la Antropología. Alteridad-Cultura-Naturaleza humana*. (pp. 61-69). Proyecto Editorial, Buenos Aires.
- Durham, E. (1998). Familia y reproducción humana. En M. R. Neufeld et al. (comp.) *Antropología Social y Política*. (pp. 59-83). Eudeba.
- García Canclini, N. (1985). *Cultura y sociedad. Una Introducción*. En: Secretaría de Educación Pública.
- Herskovits, M. (1952). *El Hombre y sus obras*. Fondo de Cultura Económica.
- Juliano, D. (1997). Universal/particular. Un falso dilema. En L. Bayardo y M. Lacarrieu (eds.), *Globalización e identidad cultural*. (pp. 27-37). CICCUS.
- Krotz, E. (2007). Alteridad y pregunta antropológica. En: M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (comp.): *Constructores de otredad*. (pp. 19-26). Antropofagia.
- Mazettelle, L. y Sabarots, H. (2006). Poder, racismo y exclusión. En: Lischetti, Mirtha. *Antropología*. EUDEBA.

- Narvaja, B. (2003). Algunas reflexiones sobre el relativismo cultural. En: M. C. Chiriguini. *Apertura a la Antropología. Alteridad-Cultura-Naturaleza humana*. (pp. 249-257). Proyecto Editorial.
- Perrot, D. y Preiswerk, R. (1979). El etnocentrismo en el estudio de culturas diferentes. En: *Etnocentrismo e Historia*. Nueva Imagen.
- Rosaldo, R. (1991). La erosión de las normas clásicas. En: *Cultura y verdad*. Grijalbo, México.
- Torrado, S. (1989). *Estructura socioeconómica Argentina. Indicadores de la estratificación social y de las condiciones de vida de la población en base al Censo Nacional de Población y Vivienda 1980*. Volumen 1 Total del país. CFI – CEPAL.

CAPÍTULO 3

Lecturas antropológicas clásicas sobre la relación entre naturaleza y cultura

Rafael Farace

Introducción

Occidente tiene una larga tradición de pensadores que han planteado la pregunta sobre cuáles son los rasgos fundamentales del ser humano. Teólogos y filósofos ensayaron durante siglos diversas respuestas y en gran medida coincidieron en señalar que el ser humano es fundamentalmente distinto al resto de los seres vivos. Con el advenimiento de la modernidad y el pensamiento científico, las nacientes disciplinas intentaron justificar con renovados criterios epistemológicos esta distinción. Si anteriormente se consideraba que el *Hombre* además de sus características biológicas poseía alma, inteligencia o razón, la antropología clásica afirmará que su especificidad estaba signada por la cultura. En todos los casos la naturaleza humana tendría un carácter aditivo que vendría a consagrar su particularidad y superioridad respecto a otras especies: el hombre es *más* que animal.

Desde su surgimiento, la antropología vino a colaborar en la reflexión sobre el carácter excepcional de la especie humana, apelando a lo que consideraba sus atributos extraordinarios y exclusivos. En esta disciplina, el hombre será considerado un animal singular que tiene la capacidad de organizarse de acuerdo a variadas normas, de crear símbolos que dan sentido a su experiencia. A pesar de este consenso sobre el carácter cultural de la naturaleza humana, los caminos para sostener esta afirmación fueron variados. Por ello en este capítulo indagaremos sobre algunos intentos realizados por la antropología desde el siglo XIX hasta mediados de la década de 1970 para dar cuenta de la singularidad de los seres humanos respecto a otras especies animales, dejando para el próximo capítulo una revisión sobre planteos contemporáneos sobre la relación entre naturaleza y cultura.

1. La identificación de universales de la naturaleza humana

Una de las características compartidas por casi todas las corrientes antropológicas desde la consolidación académica de esta disciplina ha sido la definición de la cultura como un atributo exclusivamente humano que a su vez define a nuestra especie por su capacidad de reordenar el

mundo circundante según principios singulares y variables. A fines del siglo XIX, desde un punto de vista evolucionista, la antropología naciente confrontó con los pensadores que consideraban que las “razas” eran especies humanas distintas, algunas de las cuales carecían de capacidades cognitivas plenas y se asemejaban por ello a los animales (Restrepo, 2020). Así, tanto Lewis Morgan (1818-1881) como Edward Burnett Tylor (1832-1917), en línea con los filósofos de la Ilustración, afirmaron la existencia de la unidad psicobiológica de la especie: todos los seres humanos son parte de una única especie y son portadores de las mismas cualidades mentales; las variaciones de costumbres, concepciones e instituciones sólo reflejarían diferentes estadios de desarrollo (salvajismo, barbarie y civilización). En este sentido, a pesar de la jerarquización establecida desde postulados eurocéntricos, el evolucionismo pregonó el carácter unitario de la especie humana y su distinción respecto a otras especies.

Como hemos visto en otros capítulos, la antropología posterior cuestionó esta gradación realizada por el evolucionismo e insistió en la necesidad de explicar las particularidades en los marcos propios de cada cultura. Sin embargo, no por ello se resignó la posibilidad de dar explicaciones generales. Bronisław Malinowski (1884-1942), por ejemplo, consideró que las culturas son el resultado particular del encuentro que tienen los seres humanos con problemas universales ligados al mantenimiento y la reproducción de la vida (Malinowski, 1984 [1944]). Según este autor es aquí dónde radica la diferencia entre el hombre y los animales: mientras estos últimos no requieren más que su constitución biológica para satisfacer sus necesidades básicas, el ser humano necesita crear una segunda naturaleza, un ambiente artificial que permite adaptarse al entorno: a eso denomina cultura. Todos los elementos de la cultura (artefactos, costumbres, normas sociales, ideas, creencias) tienen como función satisfacer necesidades humanas universales. Estas necesidades son primarias o biológicas (metabolismo/alimentación, sexo/parentesco, crecimiento/actividad, salud/higiene, seguridad/protección-vivienda), psicológicas (religión, magia, ciencia) y derivadas o secundarias (economía, organización política, educación, normas de control social). De esta manera Malinowski establece un vínculo entre biología y cultura a partir del cual se constituiría un patrón universal en toda la humanidad.

En su listado de tipos universales de instituciones Malinowski menciona a la familia y el parentesco, las cuales permitirían organizar la reproducción y la educación, mientras que la tribu, el municipio u otra institución territorial organizarían la contigüidad y cooperación entre familias. De manera que, partiendo del postulado sobre la unidad psicobiológica de la especie humana y su distinción respecto al resto de los seres vivos, Malinowski desarrolla una teoría que le permite dar cuenta de lo universal dentro de lo singular, identificando tipos de instituciones que organizan la actividad humana en base a reglas a fin de resolver problemas y necesidades comunes a todos los pueblos del mundo. Es por ello que afirmará que las instituciones son la unidad fundamental del análisis cultural, en tanto que son la forma concreta a través de la cual la cultura se agrega a la constitución biológica del ser humano con el fin de alcanzar la satisfacción de los distintos tipos de necesidades.

Pocos años más tarde, desde un punto de vista neo evolucionista, Leslie White (1900-1975) puso énfasis en otro aspecto que sería exclusivo de los seres humanos: la capacidad de crear y

utilizar símbolos (White, 1982 [1949]).¹² Según el autor, se trata de una cualidad que distingue fundamentalmente a los humanos de los otros animales y que fue justamente su adquisición lo que transformó a los antropoides en humanos: "Puede entonces que un crecimiento notable de tamaño ocurrido en el cerebro del hombre haya hecho aparecer una *nueva clase* de función" (White, 1982, p. 50). Si bien algunos animales pueden responder a indicaciones, gestos o palabras realizadas por las personas, el significado de los estímulos está identificado con los sonidos, con su forma física, como si en ella hubiese algo intrínseco al significado. Sin embargo, para White la diferencia radica en que sólo los seres humanos tienen un papel activo en la asignación de significados a un hecho o cosa, mientras que los animales solo pueden captar esos significados, pero no asignarle valor a un estímulo nuevo.

White estaba preocupado, al igual que Malinowski, por encontrar un punto de partida científico para la antropología. En tal sentido, llega a la conclusión de que, así como las ciencias físicas y las naturales señalaron que el átomo es la menor unidad de toda materia y que la célula lo es de todo organismo vivo, se puede afirmar que el símbolo es la unidad básica de las acciones humanas. Mientras que el antropólogo funcionalista puso énfasis en las instituciones, White destacó que la facultad de crear símbolos es previa a cualquier forma de organización humana, en tanto que es condición para la comunicación, la consolidación y la acumulación de conocimiento:

La forma más importante de la expresión simbólica es el lenguaje articulado. Lenguaje articulado significa comunicación de ideas; comunicación significa preservación —tradición—, y preservación significa acumulación y progreso. La emergencia de la facultad de usar símbolos se ha traducido en la génesis de un nuevo orden de fenómenos: un orden extrasomático, cultural. Todas las civilizaciones nacen del uso de símbolos, y son perpetuadas por tal uso. (White, 1982, p. 55)

Para White es entonces el lenguaje lo que permite la comunicación, el establecimiento de reglas o normas sociales, lo cual a su vez hace posible cualquier tipo de institución humana, sea política, económica, familiar, moral, religiosa, etc. Además, sin el lenguaje sería imposible la acumulación de conocimiento, la transmisión de hallazgos, descubrimientos o experiencias de manera precisa. Fue justamente el desarrollo del lenguaje lo que permitió que el uso no progresivo de herramientas de los monos se transformara en el uso progresivo y acumulativo de herramientas en los seres humanos. Sin lenguaje articulado, entonces, no sería posible la transmisión, la acumulación y el progreso de conocimientos; por lo tanto, no habría cultura.

¹² "Un símbolo puede ser definido como una cosa cuyo valor o significado le es adjudicada por quien la usa" (White, p. 43). El símbolo puede tener cualquier forma física (un objeto, un sonido, un color, un aroma, etc.), pero su significado o valor es siempre una imposición arbitraria: no hay nada en esa materialidad que lo una necesariamente a ese significado. Esa forma concreta es el soporte que permite acceder al significado a través de la experiencia sensorial, pero no alcanza con ello para que sea captado: sólo podemos aprehender el significado a través de medios no sensoriales. Es decir, es necesario un contexto o un universo simbólico que permita interpretar el significado del símbolo. Por ello el símbolo, a diferencia del signo, no señala un objeto o cosa contigua en el espacio y/o tiempo, sino que tiene un carácter abstracto y representa (hace presente) lo ausente.

De manera similar a Malinowski y otros contemporáneos, White afirma que la actividad cultural es el principal medio a través del cual el ser humano satisface sus necesidades. Todos los seres vivos deben realizar un conjunto de actividades para garantizar la conservación de su vida individual y a su vez perpetuar la de su especie: obtener alimento, alimentarse, relacionarse con otros individuos, reproducirse, etc. Sin embargo, a diferencia de los animales, los seres humanos sólo pueden alcanzar estos fines a través de la cultura. Pero White no prestará tanta atención a las consecuencias organizacionales de la cultura como lo hizo Malinowski, sino a sus implicancias simbólicas: es la capacidad de simbolización lo que hace que la diferencia entre animales y seres humanos sea cualitativa. Se trata, por tanto, de una diferencia de clase: se tiene o no se tiene la capacidad de simbolización; no hay estados intermedios.

En esos años Claude Lévi-Strauss (1908-2009) también reflexionó sobre los vínculos entre dimensiones biológicas y culturales en la vida humana desarrollando un punto de vista estructuralista que será muy influyente en todo el siglo XX. Al igual que los antropólogos anteriores, partió de considerar que no se puede analizar al ser humano por fuera de sus dimensiones sociales y culturales puesto que no existe ser humano en un estado pre-social o pre-cultural (Lévi-Strauss, 1969 [1949]). A pesar de que en determinados animales se pueden observar algunas formas de sociabilidad, estas no pueden considerarse expresiones culturales porque las conductas y las formas de organización que establecen son sumamente inestables y discontinuas tanto en el individuo como en el grupo, mientras que en el ser humano se trata de un comportamiento normado y continuo. Para este autor, en la naturaleza los fenómenos universales, repetitivos y constantes existen en tanto que están inscriptos en el código genético, mientras que los cambios provienen del azar y lo espontáneo. Por su parte, el ámbito de lo cultural está sujeto a normas y presenta los atributos de lo relativo y lo particular, es decir, se trata de reglas que son producto de la creación humana y, por lo tanto, son arbitrarias y cobran sentido al interior de cada sociedad.

Sin embargo, en esta indagación Lévi-Strauss se encuentra con una regla que, aunque adquiere numerosas formas particulares, está presente en todos los grupos humanos y por ello mismo puede considerarse universal: la prohibición del incesto. En todas las sociedades existe alguna forma de limitar y sancionar el matrimonio y los intercambios sexuales con quienes se consideran parientes próximos, aunque tanto los tipos de relaciones habilitadas y prohibidas, como las características de las sanciones ante su trasgresión varían en cada caso: “La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones” (Lévi-Strauss, 1969, p. 43). Se trata de una regla que no pertenece con exactitud ni al ámbito de la naturaleza ni al de la cultura, sino que constituye el vínculo entre ambas dimensiones: “antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano” (Lévi-Strauss, 1969, p. 59).

Para Lévi-Strauss el ser humano se diferencia de los animales en el hecho de que el proceso natural de descendencia se realiza a través de una norma arbitraria, cultural, que establece el tipo de alianza (matrimonio) posible en cada sociedad (Lévi-Strauss, 1976 [1956]). En este sentido, más que las restricciones a los intercambios sexuales que impone la prohibición del incesto,

lo importante de esta regla es que establece relaciones de alianza y reciprocidad entre grupos, obligando a la circulación y el intercambio entre sus miembros. La división sexual del trabajo está en la base de esta alianza e instituye un estado recíproco de dependencia entre las personas de distintos sexos por el cual fundan la familia.

Lo que verdaderamente diferencia al mundo humano del mundo animal, es que, en la humanidad, una familia no podría existir si no existiera la sociedad, o sea, una pluralidad de familias dispuestas a reconocer que existen otros lazos además de los consanguíneos y que el proceso natural de descendencia solo puede llevarse a cabo a través del proceso social de afinidad. (Lévi-Strauss, 1976, p. 36)

De manera que para Lévi-Strauss la prohibición del incesto es el principio de la organización social: remodela las condiciones biológicas de apareamiento y procreación para darles un marco artificial de tabúes, obligaciones e instituciones como la familia. Sin embargo, al relacionar aquí reproducción, prohibición del incesto y familia, Lévi-Strauss se aleja del planteo de Malinowski: la regla no tiene una causa biológica ni las instituciones a ella ligadas tienen la función de ordenar socialmente necesidades universales. La prohibición del incesto es la chispa por la que adviene un nuevo orden, al transformar el estado de naturaleza y convertirlo en un estado social y cultural; es un movimiento de pasaje en el cual surge una estructura nueva que integra y supera aquellas propias de la vida animal. Como podemos ver, la importancia de la actividad simbólica no es desconocida por Lévi-Strauss puesto que la prohibición del incesto implica la categorización de personas, pero para él el reino de la cultura inicia cuando el símbolo actúa como regla.

Todas estas concepciones desarrolladas durante la primera mitad del siglo XX coinciden en afirmar la unidad psíquica y biológica en la especie humana y su diferencia ontológica respecto a los animales. A su vez, en su búsqueda por dar una respuesta científica al postulado evolucionista sobre la unidad y la diferencia de la humanidad cada uno de estos autores destacó elementos particulares que marcarían el quiebre o el pasaje del mundo animal y sus determinaciones biológicas al mundo humano y cultural. En todos estos casos la especificidad se encuentra ligada a la actividad simbólica, aunque de manera diferente: mientras White destaca al símbolo como la unidad mínima para el análisis cultural, Malinowski y Lévi-Strauss destacan expresiones en las instituciones y en la organización social. En años posteriores, abordajes teórico-metodológico como el de Malinowski, que pretendían identificar patrones culturales universales en correspondencia con constantes establecidas por la naturaleza psicobiológica común de la especie humana, fueron calificados como “tipológicos” por Clifford Geertz. Este autor afirmó que la idea de que lo fundamentalmente humano se encuentra en los rasgos compartidos, pretendidamente universales, es simplemente un prejuicio (Geertz, 2006 [1966]). En el próximo apartado desarrollaremos su concepción junto a otros planteos que enfatizan la interacción entre distintas dimensiones humanas.

2. Visiones no secuenciales sobre la relación entre naturaleza y cultura

En su polémica con la antropología previa, Clifford Geertz (1926-2006) coincidió con sus predecesores en el hecho de que no existen seres humanos que no estén modificados por las costumbres. Su crítica se basó en cuestionar tanto el afán con el que buscaron denominadores comunes en todos los pueblos para así definir la naturaleza humana, como la manera en que algunos de ellos relacionaron de manera lineal y causal determinados atributos biológicos con la cultura. Contra estos postulados propone prestar atención a las relaciones sistemáticas de ida y vuelta entre diversas dimensiones de los seres humanos para construir una perspectiva interactiva sobre la naturaleza humana que denominó “sintética” (Geertz, 2006).

Para desarrollar su punto de vista Geertz cuestionó explícitamente concepciones como las de Malinowski que identificaban instituciones universales ligadas a la satisfacción de necesidades básicas y criticó también la idea sumamente extendida de que el ser humano adquiere la capacidad para simbolizar luego de haber alcanzado un desarrollo excepcional en su configuración cerebral. La primera perspectiva es un ejemplo de aquella denominada por Geertz como estratigráfica, en tanto analiza al ser humano como si estuviera compuesto por distintos niveles (biológicos, psicológicos, sociales, culturales), estableciendo entre ellos relaciones causales unidireccionales y jerárquicas. Desde esta concepción, el funcionalismo se oponía a la idea de una “esencia” común a toda la humanidad, propia de la ilustración, afirmando que el ser humano no puede separarse del tiempo, el lugar y las circunstancias particulares en que vive, a la vez que consideraba que posee rasgos universalmente compartidos que son fundamentales para su comprensión (*consensus gentium*).

Para Geertz las instituciones consideradas universales tienen definiciones sumamente amplias e imprecisas, por lo que no podrían considerarse sustanciales, a la vez que las relaciones propuestas con necesidades básicas son sumamente vagas. Por este motivo, considera que el funcionalismo no logra demostrar la existencia de esas relaciones, a la vez que los universales culturales sólo se sostienen a fuerza de vaciarlos de contenido y desconocer el significado que asumen en cada sociedad particular. Frente a esa concepción estratigráfica, Geertz propone una concepción sintética de la naturaleza humana, en la cual las dimensiones biológicas, psicológicas, sociológicas y culturales puedan tratarse como variables dentro de un mismo sistema de análisis. Esto significa que entre estos factores existen relaciones y condicionamientos dinámicos que obligan a complejizar los vínculos entendidos como causales y jerárquicos.

De manera que Geertz también considera a la cultura como un atributo exclusivamente humano, pero difiere de los otros antropólogos en cuanto a su definición de cultura y a la relación entre esta y otras dimensiones humanas. El concepto de cultura es abordado en otro capítulo, de manera que aquí sólo interesa señalar que Geertz rechaza ligarlo a costumbres, tradiciones, hábitos o cualquier característica empíricamente observable del comportamiento humano, para entenderlo como un tráfico de símbolos significativos que dan sentido a la experiencia, a los

objetos, a las relaciones, y a todo lo que hace la vida humana. Por ello afirma que la cultura se entiende mejor como una serie de “mecanismos de control”, no porque determina coercitivamente la vida humana sino porque orienta el comportamiento al otorgar un conjunto limitado de herramientas para construir e interpretar la realidad. El ser humano aprende y construye un conjunto de símbolos significativos (palabras, gestos, sonidos, dibujos) que le sirven para imponer significados a la experiencia y le permiten orientarse en el mundo, delimitando de esta manera las vidas posibles a ser vividas en cada contexto particular. Por ello para Geertz la cultura no es simplemente un ornamento de la existencia humana, sino que es su condición fundamental; la cultura hizo posible la aparición de la especie.

En tal sentido el planteo de Geertz se entiende mejor siguiendo su análisis del proceso de hominización, es decir: el proceso por el cual algunos homínidos se transformaron gradualmente durante millones de años hasta que una de sus ramas se convirtió en el ser humano actual. Geertz, sin ser especialista en este tipo de estudios, realiza una síntesis de los aportes contemporáneos a su trabajo (fines de la década del '60) para rechazar la perspectiva secuencial defendida por numerosos antropólogos que consideraban que la cultura habría surgido una vez concluida la evolución biológica.

Siguiendo esos estudios, afirma que el proceso evolutivo se realizó a través de la interacción de factores biológicos y culturales, los cuales se iniciarían cuando algunos *australopithecus*, homínidos antecesores del *sapiens sapiens* con una capacidad craneana apenas superior a los monos, desarrollaron formas elementales de actividad cultural (herramientas, caza, etc.). Esto significa que habría un período de millones de años entre el comienzo de la cultura y la aparición del ser humano tal como lo conocemos hoy. Durante ese tiempo se habría desarrollado una retroalimentación positiva entre cultura, cuerpo y cerebro, de manera que a medida que los homínidos iban creando y usando símbolos que daban sentido a su experiencia vital y que se organizaban en sistemas culturales, también la constitución biológica se iba modificando y daba lugar a nuevas habilidades. Por ello afirma que “esa evolución sugiere que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura” (Geertz, 2006, p. 55).

Años más tarde, Juan Manuel Sandoval (1984) desarrolla un punto de vista similar al cuestionar los estudios que analizaron el proceso de hominización como un fenómeno puramente biológico e insiste en que el desarrollo anatómico debe analizarse junto a los factores extra biológicos y las circunstancias que permitieron la emergencia de un “poder reflexivo”. En ese camino, este antropólogo mexicano se detiene en señalar la retroalimentación positiva entre mano y cerebro habilitada por la postura erecta que liberó las manos de la locomoción y las convirtió en órganos de exploración, contacto y descubrimiento, además de permitir el perfeccionamiento en el uso de herramientas. Si bien la regular posición bípeda y la construcción y el uso de herramientas con las manos es también común en algunos monos, ¿por qué esas experiencias no se transmiten entre generaciones, ni se perfeccionan o se generaliza su uso entre miembros contemporáneos de la especie?

Para responder esa pregunta Sandoval remite a White (1982), quien en la década del cuarenta se había preocupado también por distinguir la conducta herramental humana de aquella

desarrollada por algunas especies de monos, refiriéndose para ello tanto a estudios contemporáneos como a antropólogos del siglo XIX. Considera que para entonces se había demostrado que los monos son capaces de usar y crear herramientas con gran destreza y flexibilidad, utilizando para ello sus manos con gran habilidad y dando cuenta de que no poseen ninguna limitación anatómica o sensorial para llevar adelante la tarea. Incluso algunos chimpancés “han probado ser capaces de valerse de un proceso de entendimiento y percepción interior para inventar herramientas, y de llevar a cabo la factura en aquellos casos que requerían la modificación de la forma del material” (White, 1982, p. 59). Esto significa que para este antropólogo el uso de herramientas en los monos es también un proceso conceptual además de muscular, es decir, el mono sería capaz de identificar un problema, resolverlo por medio del discernimiento y la comprensión, y de efectuar la solución implícitamente antes de ejecutarla. Pero White va todavía más allá y afirma que se ha demostrado que monos como el chimpancé tienen la capacidad de comunicar y aprender de la experiencia ajena a través de la imitación y recuerda que eso mismo había sido señalado por Edward Burnett Tylor muchos años atrás.

Para White la diferencia en el uso de herramientas entre los monos y los seres humanos radica en que para estos últimos esa actividad además de ser conceptual es simbólica. Es decir, además de tener herramientas y conceptos de herramientas, también tienen y usan palabras como “hacha”, “cuchillo”, “martillo”, etc., que permiten representar, hacer presente, lo que está ausente. El uso articulado de estos símbolos es lo que permite a los seres humanos construir un lenguaje a través del cual pueden vivir un mundo más allá de la experiencia sensorial concreta, es decir, pueden revivir sucesos a través de relatos, proyectar acciones y desenvolverse adecuadamente frente a situaciones que no han experimentado o vivido. En síntesis, el aprendizaje puede realizarse al margen del “aquí y ahora”. Mediante el lenguaje, se transmite un mundo de ideas, una realidad que incluso trasciende aquella a la que accedemos a través de los sentidos (lo que vemos, escuchamos, tocamos, olemos). Al tener una idea de tiempo pasado y futuro, el ser humano logra darle continuidad y permanencia a la conducta herramental y hacer de su uso un proceso acumulativo y progresivo. En cambio, sin un mundo simbólico los monos son incapaces de todo ello: aun cuando posean un mundo interior en el cual puedan evaluar y resolver problemas mediante el uso de herramientas, aun cuando puedan aprender mediante la imitación, sin una comunicación simbólica toda esa experiencia se disuelve poco después de que termina. Para White es sólo la actividad simbólica, la idea formada y transmitida a través de palabras articuladas, lo que hace posible la continuidad de la experiencia.

Sandoval (1984) retoma esta perspectiva de White e insiste en que es el lenguaje lo que transformó la conducta herramental antropoide en conducta herramental humana, pero su interés radica en explicar de qué manera el ser humano llegó a desarrollar esta actividad simbólica y es en este punto que retoma las reflexiones de Marx y Engels para ligar la simbolización con el trabajo y el uso de herramientas. Para estos autores la particularidad del trabajo humano radica-

ría en que sus realizadores tienen la capacidad de proyectar previamente su obra antes de ejecutarla, por lo que se trata de una acción consciente que tiene un propósito específico, mientras que en los otros animales la conducta sería meramente intuitiva e instintiva.¹³

Así, liberado de las rígidas vías dictadas en los animales por el instinto, el trabajo humano deviene indeterminado, y sus diversas formas determinadas son, por tanto, los productos no de la biología sino de la compleja interacción entre los instrumentos y las relaciones sociales, tecnología, sociedad y naturaleza (Sandoval, 1984, p. 124).

De manera que para Sandoval el trabajo implica una dimensión simbólica ineludible, a la vez que es en ese proceso de transformación del entorno que el ser humano se transforma a sí mismo. Esta definición lo acerca a los autores vistos anteriormente, pero en ese párrafo agrega una dimensión fundamental que lo liga particularmente al planteo de Geertz: el ser humano carece de mecanismos biológicos que orienten su comportamiento. Según el antropólogo norteamericano, el equipamiento biológico del ser humano le permite vivir una amplia variedad de vidas, habilitando respuestas sumamente generales y poco reguladas a los problemas cotidianos, mientras que en los animales las posibilidades de acción son sumamente estrechas y en gran medida están ligadas a su código genético. Esta indeterminación biológica se convirtió en una ventaja adaptativa ante múltiples y cambiantes circunstancias que debieron enfrentar los seres humanos y explica a su vez la diversidad de vidas que se observa en el conjunto del género humano. Sin embargo, el conjunto de opciones posibles para la acción se encuentra limitado según el contexto particular debido a los sentidos concretos que adquiere la experiencia en cada uno de ellos. Son estos esquemas culturales específicos, históricamente creados, los que forman, ordenan, sustentan y dirigen las vidas humanas.

En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella. (...) Entre lo que nuestro cuerpo nos dice y lo que tenemos que saber para funcionar hay un vacío que debemos llenar nosotros mismos, y lo llenamos con información (o desinformación) suministrada por nuestra cultura (Geertz, 2006, p. 55).

¹³ Esta idea de conducta animal limitada a los instintos, es retomada por Sandoval a partir de la comparación realizada por Marx y Engels entre el trabajo de un arquitecto y la actividad de una abeja, y entre la tela realizada por un tejedor y la de una araña. Como vimos anteriormente, esta perspectiva se aleja de aquella desarrollada por Taylor y White, quienes reconocieron en los animales, especialmente en los monos, una gran capacidad de aprendizaje, lo que permitiría afirmar que el instinto pierde fuerza para la determinación de la acción en algunas especies animales. A su vez, más recientemente la idea de trabajo como acción proyectada previamente en la conciencia fue considerada antropocéntrica por Tim Ingold, quien propuso una definición transhumana más ligada a la intencionalidad de transformación que al plan. En el próximo capítulo abordaremos este tema junto a otros aportes contemporáneos sobre las relaciones entre naturaleza y cultura.

Así Geertz intenta distanciarse de las definiciones del ser humano que al buscar características generales compartidas por toda la humanidad terminan construyendo abstracciones alejadas del ser humano real. Al final de su capítulo sobre el impacto del concepto de cultura en la idea de hombre, Geertz afirma que los pobladores de la isla de Java parecen tener esto más en claro que muchos académicos occidentales. Ellos dicen que “ser humano es ser javanés” (Geertz, 2006, p. 58), porque entienden que ser humano no es ser cualquiera, sino que es ser una clase particular de persona que se llega a ser con el tiempo y la socialización, que tiene un sentido estético, una forma de respirar, un gusto alimenticio, que usa las palabras y los gestos correctos en el momento adecuado, que suele tener algunas emociones específicas. Porque si es a través de la cultura que llegamos a ser seres humanos, llegamos a ser humanos a través de sistemas de significación históricamente creados que forman, ordenan y dirigen nuestras vidas de las formas más diversas, cambiantes y conflictivas. De manera que debemos partir del hecho de que hay diferentes modos de ser y analizar los detalles más allá de los rótulos o tipologías que pretenden captar elementos esenciales o universales de la humanidad. No comprenderemos nunca la naturaleza humana si recurrimos a las simplificaciones que ofrecen los postulados generales; necesitamos adentrarnos en la complejidad de lo particular, lo circunstanciado y lo concreto de la vida humana.

3. Reflexiones finales

Como hemos visto a lo largo del capítulo, la antropología clásica se ha caracterizado por dar continuidad al principio ampliamente extendido en el pensamiento occidental sobre el carácter excepcional de la especie humana a partir de considerar a la cultura como atributo exclusivo de los seres humanos. A finales del siglo XIX, la naciente disciplina instauró la idea de la existencia de una naturaleza humana común y de la unidad psíquica del ser humano, al afirmar que todos tenemos la misma anatomía, las mismas capacidades y el mismo origen, mientras que las diferencias entre grupos, pueblos y sociedades debían ser entendidas como expresión de sus distintos estadios evolutivos. Contra el etnocentrismo presente en esa jerarquización se enfrentaron antropólogos posteriores como Malinowski, quien sostuvo que en las diversas formas culturales se pueden observar instituciones universales que cumplen las mismas funciones: satisfacer necesidades básicas compartidas por todos los seres humanos. Por su parte, White insistió en que para que haya instituciones o cualquier forma de organización humana se requiere del lenguaje y la actividad simbólica, de manera que la unidad básica del análisis cultural deben ser los símbolos. Lévi Strauss intentó eludir las visiones duales entre naturaleza y cultura al articular estas dimensiones humanas a través de una regla que no es ni puramente biológica ni cultural: la prohibición del incesto. Esta no será entendida como un elemento compuesto en parte por la “naturaleza” y en parte por la “cultura”, sino como un movimiento de pasaje, un proceso de transformación, en el cual surge una estructura nueva que integra y supera aquellas más propias de la vida animal. Años más tarde Geertz propondrá otra manera de integrar de manera dinámica la relación entre naturaleza y cultura dando cuenta de cómo estas dimensiones se condicionaron

mutuamente en el proceso de hominización. Esto le permite afirmar que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura, pero que no se trata de formas universales y abstractas de cultura, sino de culturas particulares y concretas que existen en un tiempo y espacio específico.

Más allá de los distintos enfoques, hasta bien entrado el siglo XX se sostuvo un extendido consenso en la antropología donde la cultura es considerada la dimensión fundamental y distintiva del ser humano, aquello que eleva esta especie por encima de sus determinaciones biológicas y la convierte en algo *más* que un animal. Esta perspectiva fortalecía la extendida convicción en torno a la superioridad humana, especialmente en cuanto a su cualidad moral y su capacidad de conocer, lo cual a su vez le otorgaría derechos para controlar, dominar y explotar tanto el entorno como otras especies en beneficio propio. Sin embargo, en torno a la década del '70, en el contexto de una fuerte crisis ambiental y el creciente activismo de movimientos sociales antes marginados, surgieron algunas preguntas que pusieron en cuestión el largo consenso sobre la excepcionalidad humana que caracterizó el pensamiento occidental desde la antigüedad. ¿Qué son esos derechos *sobre* el entorno y otras especies? ¿Quiénes los ejercen? ¿Son ilimitados? ¿Todos los pueblos del mundo comparten esa distinción fundamental y jerárquica entre naturaleza y cultura? ¿Podemos cuestionar nuestros supuestos occidentales a partir de las concepciones de otros pueblos?

En base a preguntas como estas surgieron nuevas investigaciones basadas en extensos trabajos etnográficos que consideraron etnocéntricos los abordajes previos sobre la relación entre naturaleza y cultura, y propusieron un cambio en el eje de indagación teórica. En el próximo capítulo abordaremos algunas reflexiones contemporáneas que han replanteado la concepción de ser humano y sus relaciones con otros seres vivos no humanos a partir de los trabajos de Philippe Descola y Tim Ingold, dos de los principales antropólogos que han trabajado en esta dirección.

Referencias bibliográficas

- Geertz, C. (2006) [1966]. “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”. En *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Lévi-Strauss, C. (1969) [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1976) [1956]. “La familia”. En Lévi-Strauss, C.; Spiro, M.E. & Gough, K., *Polémica sobre el Origen y la Universalidad de la Familia*. Anagrama.
- Malinowski, B. (1984) [1944]. *Una teoría científica de la cultura*. Sarpe.
- Restrepo, Eduardo (2020). *Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico*. Red de Antropologías del Sur.
- Sandoval, J. M. (1984). El proceso de trabajo en el proceso de hominización. *Revista Nueva Antropología*, Vol. VI, N° 23.
- White, L. (1982) [1949]. *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Paidós.

CAPÍTULO 4

Debates contemporáneos sobre Naturaleza y Cultura: los aportes de Descola e Ingold

*Nicolás Aliano, Rafael Farace, Susana Ortale
y Adrián Bonaparte*

Introducción

Desde la década de 1970, la concepción moderna de naturaleza comenzó a ser cada vez más cuestionada por su tajante diferenciación respecto a la cultura. En el siglo XVII Descartes había consagrado la distinción entre *Res cogitans* (sustancia pensante) y *Res extensa* (sustancia extensa), con la cual la naturaleza accedió a un dominio ontológico autónomo que la convertía en objeto de investigación y objeto de explotación. Posteriormente las perspectivas evolucionistas tomaron esta distinción para resaltar el salto cualitativo realizado por los seres humanos respecto al resto de los animales y afirmar la creciente relevancia que adquiere la cultura para explicar nuestra forma de adaptarnos y transformar el mundo. La gran influencia de esta concepción explica el hecho de que desde fines del siglo XIX la antropología se caracterizará por el estudio de las realidades culturales en la medida que éstas se oponen al estudio de las realidades naturales.

Sin embargo, con el surgimiento de nuevos movimientos sociales (ambientalistas, animalistas, étnicos, campesinos), el feminismo y la emergencia de una crisis ambiental, cobraron fuerza perspectivas críticas que avanzaron en la deconstrucción y reconfiguración de oposiciones modernas como las de naturaleza/cultura, cuerpo/mente, emoción/razón, mujer/hombre, etc. Los problemas generados a partir de la relación del ser humano con el ambiente alcanzaron masividad y fueron politizados a medida que la “naturaleza” comenzó a mostrar que no era un recurso inagotable sino un bien limitado.¹⁴ Se abrió así el paso a una perspectiva más amplia que recurre a conceptos como los de ecosistema y medio ambiente, que permiten considerar las relaciones entre los humanos y su medio ambiente en un sentido amplio que articula lo local, regional y global. Surgieron entonces análisis que resaltan la

¹⁴ Ejemplo de ello es la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, celebrada en Estocolmo durante el año 1972. En ella el debate sobre la cuestión ambiental por primera vez involucró a los principales centros de poder mundial, contando con la participación de representantes de 113 países y 19 organismos intergubernamentales. La idea de conservación vs. la de transformación del ambiente, comienza a permear al menos discursivamente.

capacidad de acción de la naturaleza y su propio dinamismo, otros que presentan a la naturaleza como una construcción social, pero en todos los casos la naturaleza y la cultura son interpretadas de manera interdependiente e interactiva.

Estas investigaciones permitieron demostrar que, a pesar de ser la base de la epistemología científica, la distinción entre naturaleza y cultura no era universal. La concepción antropocentrista de la vida, que toma al ser humano como la medida de todas las cosas, ha sido hegemónica desde la modernidad y fue determinante para la relación del hombre con su medio promovida por el occidente capitalista. El antropocentrismo toma a la naturaleza como una entidad externa, un objeto, un “recurso” destinado a satisfacer las necesidades humanas, susceptible de apropiación, modificación, control, transformación: en fin, cualquier actividad que decida imponerle la razón humana. Sin embargo, esta perspectiva dualista fue cuestionada por muchos trabajos etnográficos que recuperaron los significados y prácticas de algunas culturas indígenas que plantean otras formas de relación de los humanos con el entorno (culturas, por caso, para las cuales los animales y las plantas tienen comportamientos humanos y están regulados por reglas sociales, a la vez que consideran que los humanos pueden transformarse en animales).

Todo período histórico comparte formaciones inconscientes que condicionan y estructuran los conocimientos (Foucault, 2008). Cada época, con sus formas de ver y expresar, establece límites y distinciones puestas de manifiesto en los discursos que circulan. Al ser todo discurso un producto social, no es posible pensarlo fuera de las condiciones de su producción, lo que involucra aspectos ideológicos, culturales, institucionales, y las posibilidades mismas de los actores de expresarse dentro de las particulares condiciones históricas en que se encuentran. El discurso sobre la naturaleza no escapa a esta regla: la concepción acerca de lo que es natural deviene de la propia definición que construimos sobre la naturaleza, pero esta mirada se encuentra culturalmente mediada.

El objetivo de este capítulo es poner en evidencia el carácter cultural de la dicotomía naturaleza/cultura y discutir sobre los límites de pensar a la naturaleza como el ámbito de “lo dado” y a la cultura potestad humana por excelencia de “lo creado”, como dominios diferenciados y en relación jerárquica. Para ello se recuperarán los principales aportes de los debates recientes en antropología, desplegados por los antropólogos Philippe Descola y Tim Ingold, dos de los principales investigadores que han problematizado la relación entre naturaleza y cultura.

1. Philippe Descola: etnografías amazónicas y tipologías ontológicas

Philippe Descola nació en 1949 en París y se doctoró en antropología bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss; actualmente dirige la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, es profesor del Collège de France y miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias. Alrededor de la década de 1970 inició su trabajo de campo entre los Achuar en la

Amazonía ecuatoriana, con la intención de polemizar con la antropología ambiental que había definido a los pueblos amazónicos como “apéndices de la naturaleza”: es decir, que sus instituciones sociales eran concebidas como la adaptación al entorno en el que vivían.

A partir de su trabajo etnográfico, Descola logró identificar que las relaciones que establecían los Achuar con las plantas y animales no eran puramente económicas o ecológicas, sino que eran relaciones de complicidad, de lucha, de seducción; es decir, que la distinción tajante entre naturaleza y cultura tal como la conocemos en Occidente no tenía ningún tipo de significado entre estas personas. Para ellos las plantas y los animales poseen una interioridad similar a la de los seres humanos, mientras que sus aspectos físicos tienen una particularidad que se distingue en cada especie; son mundos completamente diversos que se mantienen unidos y comunicados por la interioridad en común. Esta concepción es inversa a la que asumimos en Occidente, donde los seres humanos nos distinguimos por tener un mundo interior, capacidades subjetivas y reflexivas, mientras que las leyes de la física y la química que nos gobiernan son las mismas para todos los seres vivos. Los Achuar dicen lo contrario: las plantas, los animales y los humanos no se distinguen por sus cualidades morales ya que todos ellos se pueden comunicar, mientras que en los aspectos físicos las plantas y cada especie animal tiene acceso a un mundo singular, ya que poseen una naturaleza que les es propia.

Estos hallazgos lo llevaron a pensar que la costumbre de dividir el universo entre lo cultural y lo natural no es una expresión espontánea de la experiencia humana, sino que existen distintas formas de comprender la relación entre naturaleza y cultura. Siguiendo esta intuición, Descola se propuso aislar diferentes formas de “continuidad y discontinuidad en las relaciones entre humanos y no-humanos” y establecer comparaciones entre distintas ontologías que permitan dejar de lado la concepción dualista de naturaleza/cultura (Descola, 2002, p. 170). Para avanzar en esta clasificación no partió de la separación entre naturaleza y cultura sino de la distinción universal que separa un *yo* de un *no-yo*. No se trata en este caso de la división moderna entre sujeto y objeto, ya que el *yo* no es considerado el sujeto privilegiado observador, como tampoco el *no-yo* es el afuera o el objeto naturaleza que se encuentra sujeto a leyes universales. La distinción entre un *yo* y un *no-yo* es una experiencia mental que diferencia entre una interioridad (“espíritu”, “alma”, “conciencia”, reflexividad o incluso capacidad de soñar) y una fisicalidad que remite a una forma exterior, por ejemplo, el cuerpo, el temperamento o el comportamiento. A través de esta distinción entre interioridad y fisicalidad, Descola identifica cuatro posibilidades lógicas, cuatro “ontologías” o esquemas generales por medio de los cuales se conciben las relaciones entre humanos y no humanos: totemismo, analogismo, animismo y naturalismo.

Una de las formas en concebir las relaciones entre humanos y no-humanos ha sido definida por Lévi-Strauss como el *sistema de clasificaciones totémicas*. Esta concepción utiliza las discontinuidades observables entre humanos y no-humanos para organizar un orden que delimita las unidades según las propiedades físicas y morales compartidas. El color de la piel, la morfología (ser “redondo” o “anguloso”) u otras características particulares (ser lento o nervioso) pueden ser cualidades que motiven la agrupación de humanos y no humanos en un mismo

segmento. Desde una perspectiva totémica, un hombre podrá decir que un canguro es exactamente igual a él basándose en un principio común del cual ambos descenderían (la vivacidad, por ejemplo).

Por otra parte, Descola identificó otra concepción que denominó *analogismo*, debido a que parte de la idea de que el mundo está constituido por infinitas singularidades entre las cuales es posible hallar correlaciones por analogía. El analogismo se basa en la idea de que “las propiedades, los movimientos o las modificaciones de la estructura de ciertas entidades del mundo, ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres o están ellas mismas influenciadas por el comportamiento de estos últimos” (Descola, 2002, p. 161). Desde esta concepción no es necesario que exista una relación directa entre humanos y no-humanos, sino que implica una correspondencia de efectos, una acción lejana o una resonancia involuntaria que determina la influencia de unos por otros, tal como concibe la astrología.

El modo de identificación más estudiado por Descola es el que denominó *animismo*, ya que parte de la creencia de que los seres no-humanos están dotados de un principio espiritual propio que permite a los humanos establecer contactos de un tipo particular y generalmente de manera individual, como relaciones de protección, seducción, hostilidad, alianza o intercambio de servicios. Esta es la ontología que encontró entre los Achuar en la Amazonía ecuatoriana, quienes consideran que plantas y animales tienen una “interioridad” común con los humanos, mientras se distinguen por su “materialidad” o “fiscalidad”. De esta manera hay cierta continuidad entre humanos y no-humanos, tanto por estar dotados de vida interior como por poseer atributos sociales como la jerarquía, el parentesco o ciertas normas de conducta. Por esos motivos, aquello que un observador occidental puede considerar una actividad productiva (la caza, la jardinería, la pesca) para los Achuar es un acto de sociabilidad, puesto que tratan a los tucanes, a la mandioca y a las sombras como a personas y establecen con ellos relaciones sociales. Para ilustrar esta concepción, vale la pena citar en extenso fragmentos de una conferencia de Descola donde relata su experiencia etnográfica:

Un poco antes del alba se reunían alrededor de un fuego para decidir lo que iban a hacer en la jornada en función de lo que habían soñado durante la noche. (...) Una vez, por ejemplo, un Achuar me contó que había visto en sueños a un hombre que había muerto recientemente y que estaba todo ensangrentado. Ese hombre le había reprochado haberle disparado, pero no era así. El día anterior, en cambio, había herido a un pequeño ciervo en la caza, y los Achuar dicen que el alma de los muertos se incorpora en diferentes animales, entre ellos los ciervos, razón por la cual está prohibido cazarlos. El hombre había infringido esa prohibición.

En otra ocasión era un joven el que se había presentado al soñador como su cuñado y le había declarado que al día siguiente iría a bailar con sus hermanas al borde de un lago. De hecho, según la interpretación que me habían dado, se trataba de un mono capuchino que daba indicaciones de caza en su forma humana, porque los Achuar cazan a los monos. (...) Otra vez, también, una mujer contó que había visto en sueños a unas niñas que se quejaban de que

trataban de envenenarlas. Ella interpretaba ese sueño diciendo que las plantas de cacahuates habían adoptado una apariencia humana para lamentarse de que las habían plantado demasiado cerca de un arbusto de “barbasco”. “Barbasco” es el nombre que se da en castellano en toda esa región a un veneno vegetal que se emplea para la pesca y que asfixia a los peces.

Cuando preguntaba a los Achuar por qué el ciervo, el mono capuchino y las plantas de cacahuete se presentaban con una apariencia humana en sus sueños, ellos, sorprendidos por la ingenuidad de mi pregunta, me respondían que la mayoría de las plantas y de los animales son personas igual que nosotros. En los sueños podemos verlos sin su traje animal o sin su traje vegetal, es decir, como humanos. Los Achuar, en efecto, dicen que la gran mayoría de los seres de la naturaleza poseen un alma análoga a la de los humanos, que les permite pensar, razonar, experimentar sentimientos, comunicarse con los humanos, y sobre todo que los conduce a verse a ellos mismos como humanos pese a su apariencia animal o vegetal. Por esa razón, los Achuar dicen que las plantas o los animales, en su gran mayoría, son personas: su humanidad es moral, ella descansa en la idea que se hacen de ellos mismos; no es una humanidad física, que descansaría en la apariencia que presentan a la mirada del otro. (Descola, 2016, pp. 17-19)

Hasta aquí hemos caracterizado al totemismo, al analogismo y al animismo, conforme el planteo de Descola. Pero para el autor, ninguna de estas concepciones son las predominantes en Occidente. Alrededor del siglo XVII comenzó a desarrollarse en esta parte del mundo un modo de identificación que estableció un quiebre ontológico entre los humanos y los no-humanos, permitiendo a las personas establecer un tipo de relación con la naturaleza que sería crucial para el particular desarrollo de la ciencia, la tecnología y la economía: “la naturaleza había perdido su alma y ya nada impedía que se la viera simplemente como una fuente de riqueza” (Descola, 2016, p. 33). Esta concepción será definida como “naturalismo”.

De manera opuesta al animismo, el *naturalismo* entendió que entre humanos y no humanos existía una continuidad en términos de sus cualidades físicas, químicas y biológicas debido a que compartían una materialidad sujeta a las mismas leyes, pero se diferenciaban tajantemente por la diferente capacidad de interioridad. Desde esta concepción sólo los seres humanos están dotados de una vida interior, es decir, tienen una “aptitud cultural” que les permite desarrollar una conciencia reflexiva. En consecuencia, Descola plantea que:

El naturalismo engendró una división impermeable entre ciencias de la naturaleza y de la cultura. Unas se consagran exclusivamente a los organismos, los agujeros negros o los campos magnéticos; las otras, al estudio de las costumbres, las instituciones o las lenguas. La división fue eficaz, pues permitió a Occidente alcanzar un fantástico progreso del conocimiento. Pero también nos condujo a estudiar a los pueblos no modernos con la lupa de nuestras propias categorías dualistas, cuando la mayoría de ellos no hace una distinción precisa entre naturaleza y cultura (Descola, 2006, s/p).

Como ha señalado Milesi, la revisión de las categorías de naturaleza y cultura no sólo tiene consecuencias teóricas, sino que también posee importantes derivaciones políticas. Cuando se toman en cuenta grupos sociales concretos en contextos particulares, señala, “se observa cuánto de los contenidos de esta dicotomía son resultado de un proceso histórico-político específico, atravesado por relaciones desiguales de poder” (Milesi, 2013, p. 12). Esto puede observarse con claridad en los conflictos ambientales que enfrentan a pobladores de regiones donde se desarrollan emprendimientos extractivos con grandes multinacionales mineras o petroleras. Allí se enfrentan concepciones de la naturaleza como recurso a otras que la entienden como bien común; en el primer caso se trata de una entidad apolítica que puede traducirse en valor de cambio, mientras que en el otro su valor está en el uso colectivo por humanos y no humanos y tiene implicancias fuertemente políticas.

Los aportes de Descola, por otra parte, no han estado exentos de observaciones críticas. En el contexto latinoamericano, el antropólogo Miguel Bartolomé ha cuestionado cierto carácter homogeneizador y esencializante que anidaría en los planteos del antropólogo francés, en torno a las ontologías alternativas al naturalismo occidental. Bartolomé (2015) advierte que en las ideas de Descola subyace la idea de la existencia de un “pensamiento indígena” o “amerindio” único, diferenciado a su vez de un supuesto y único “pensamiento occidental” cartesiano:

Me refiero a la propuesta, implícita o explícita, de que existiría una especie de ‘mentalidad’ o ‘estructura de pensamiento’ propia de los ‘pueblos primitivos’, que daría lugar al desarrollo de particulares sistemas cognitivos y perspectivas ontológicas, guiadas por un “pensamiento mítico” o “pensamiento salvaje” ajeno a la paradigmática lógica de la razón occidental (2015, p. 128).

En este caso, la idea de un “pensamiento amerindio”, señala el autor, no remite a ninguna configuración cultural concreta, sino “a una supuesta lógica genérica” (2015, p. 128) compartida, de difícil constatación en el plano empírico. Pero Bartolomé no solo duda de la existencia de una homogénea mentalidad indígena, sino también de un pensamiento occidental homogéneamente “cartesiano”. A propósito, se pregunta, no sin ironía: “¿por qué es propio del pensamiento mítico realizar una ceremonia de petición de lluvias y no lo es una misa católica?” (2015, p. 131). La pregunta apunta a cuestionar la existencia de una racionalidad instrumental y cartesiana como pensamiento único y excluyente en occidente, mostrando que también allí coexisten otras formas de pensamiento. De modo complementario, observa Bartolomé: “un indígena podrá creer que el arco y las flechas que usa fueron creados por sus antepasados en el tiempo originario, pero también sabe que para cazar debe apuntar bien su arma y calcular la trayectoria de la flecha, lo que requiere de un definido pensamiento causal y analítico.” (2015, p. 143). Estos ejemplos contribuyen a cuestionar, en definitiva, la idea de la existencia de ontologías exclusivistas, excluyentes y generalizantes, acentuando en cambio la variabilidad de configuraciones culturales concretas (y de relaciones entre humanos y no humanos).

En suma, más allá de los señalamientos presentados por Bartolomé, la importancia del aporte realizado por Descola radica en mostrar, a través de sus investigaciones, que los seres humanos pueden relacionarse de maneras distintas con la naturaleza.¹⁵ Sus estudios etnográficos permiten poner en tela de juicio la dicotomía naturaleza/cultura, fundamento clave de la epistemología de la modernidad, y plantear alternativas epistemológicas que consideran ambos órdenes, naturaleza y cultura, de manera simétrica e integrada en un continuo. Para Descola, trascender el dualismo hace posible concebir “un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetivar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación” (Descola, 2001, p. 23). Se abre así la tarea siempre inacabada para la antropología de examinar las diversas maneras en que las sociedades establecen algún tipo de compromiso entre naturaleza y cultura, entendiéndolas no como entidades mutuamente excluyentes sino como procesos y relaciones.

2. Tim Ingold: el ser humano y los ambientes para la vida

Ingold nació en 1948 en Inglaterra y realizó su doctorado en la Universidad de Cambridge con una tesis sobre los criadores de reno skolt sami en Lapland, en el norte de Finlandia. Enseñó en las universidades de Helsinki, Cambridge y Manchester y desde comienzos de este siglo se mudó a Escocia, donde fundó en 2002 el Departamento de Antropología de la Universidad de Aberdeen. Su planteo se distingue por una radical crítica a la dicotomía naturaleza/cultura que lo lleva a insistir en la necesidad de redefinir las disciplinas que estudian lo humano y a afirmar de manera provocadora que “la antropología (incluso en lo que se considera sus orientaciones ‘social’ o ‘cultural’) se enmarca enteramente dentro del dominio de la biología” (Ingold, 2016, p. 12). Sin embargo, su concepción de biología se diferencia de aquella tradicional que se define por su composición química y su funcionamiento orgánico. Para Ingold la vida no puede ser analizada por su composición interna sino por sus movimientos y trayectorias, los cuales se entrelazan con materiales inorgánicos, seres vivos humanos y no humanos. Sin la acción e interacción de todos estos componentes que conforman el medio ambiente no hay vida, razón por la cual una ciencia de la vida debe analizarlos a todos en sus enmarañados vínculos. Como ha señalado el antropólogo Rolando Silla, para Ingold “la antropología ya no sería sólo el estudio del Hombre, tampoco de los seres humanos en una sociedad o cultura predeterminada, sino el estudio de las relaciones que los diferentes seres humanos y los no-humanos realizan en el acontecer de la vida” (Silla, 2013, p. 13).

¹⁵ En Latinoamérica, los trabajos de Arturo Escobar, Astrid Ulloa, Eduardo Viveros de Castro, entre otros, expresan un fuerte interés en recuperar las categorías nativas, los conocimientos ecológicos de campesinos y grupos indígenas, su papel en la transformación y construcción de sus entornos, como así también las articulaciones entre los movimientos sociales y las políticas ambientales.

Partiendo de estas premisas, Ingold propone pensar el ambiente y la vida como procesos que tienen cursos propios y que se enredan con su devenir. La ciencia moderna ha utilizado dos metáforas para referirse al ambiente y a la vida: la de globo y la de árbol. La primera representa al ambiente como algo externo al ser humano, como aquel sustrato sobre el que caminamos y transcurre la historia, y se refiere a los componentes inorgánicos del mundo que habitamos. Por otra parte, la imagen del árbol (genealógico) implica una noción de vida que se define por las características internas de los organismos biológicos y los clasifica por el taxón específico (género y especie) que poseen, independientemente del mundo y las relaciones que entablan. A partir de este movimiento hacia “adentro” y hacia “afuera”, el mundo no aparece como una base de habitación sino como una superficie a ser ocupada y los seres humanos somos concebidos como sus *ex-habitantes* (habitantes externos) antes que como sus *in-habitantes* (habitantes internos).

Estas concepciones sobre el ambiente y la naturaleza han llevado a la ciencia moderna a distanciar el estudio de la vida social de la vida ecológica, pero Ingold insiste en que esta propuesta difícilmente sea realizable. La vida de los seres humanos no transcurre en un mundo propio, más allá de la orilla de otro mundo de naturaleza, sino que las personas siempre han conducido su vida con otras en un ambiente habitado por humanos y no humanos. El mundo es compartido por todo tipo de seres vivos que realizan diversas actividades y que crean las condiciones para la existencia de cada uno de ellos; ejemplo de esto es la fotosíntesis, que liga elementos inorgánicos como la tierra, el agua y el aire, y genera las condiciones para la vida animal. Al respecto Ingold señala:

Puede ser verdad que a lo ancho y largo del mundo los humanos han influido decisivamente en las condiciones bajo las cuales las demás criaturas viven sus vidas. Pero un ambiente es siempre una obra en construcción, y entre sus productores se debe incluir cada agente que contribuye de una forma u otra a su formación: ciertamente los seres humanos, pero también los animales virtualmente de todo tipo, así como plantas y hongos, el viento y la lluvia, glaciares, ríos y océanos. Por supuesto, sus relativas contribuciones varían enormemente en la geografía y a través del tiempo. Mi propuesta, no obstante, es que el ambiente que ha sido prominentemente formado por la actividad humana – digamos un jardín, un predio de roza o una casa residencial– es desde este punto de vista no más ‘artificial’ ni más ‘construido’ que un ambiente que no muestra signos de presencia humana de ningún tipo. Es solo que los productores principales son diferentes en cada caso (Ingold, 2012, p. 27).

Por ello Ingold define al “ambiente” como una zona de enmarañamiento de diversos componentes (materiales inorgánicos, seres vivos humanos y no humanos) que se encuentran permanentemente en movimiento, siguiendo trayectorias a veces de manera independiente, que en sus esfuerzos por seguir adelante se entretajan. Esto implica reconocer el movimiento de los materiales, la veta del devenir del mundo, y nos obliga a tomar en cuenta que los seres vivos no humanos también son activos y están en movimiento e influyen sobre el ambiente. Es a partir de

esta reflexión que Ingold cuestiona la tajante división entre seres vivos humanos y no humanos que parte de considerar que en los primeros la evolución biológica se ha desacelerado, a la vez que la cultura adquirió una mayor relevancia para nuestra adaptación y transformación del mundo. Esta perspectiva aparece en Marx y Engels cuando comparan el trabajo de un obrero con la actividad de una abeja y afirman que los seres humanos se diferencian de los demás seres vivos por tener un plan mental previo a la acción. Ingold se opone a esta concepción y propone una noción transhumana de trabajo que lo entienda como una sintonización continua entre el cuerpo, las ideas y la materialidad de los objetos del trabajo, en el marco de un devenir continuo de personas, cosas y fuerzas naturales, sin necesidad de una representación inicial para poner en marcha la producción. Concebido en este sentido, el trabajo también está presente en las prácticas transformativas de los seres no humanos.

Esta argumentación le permite a Ingold avanzar en su crítica a las concepciones duales de naturaleza y cultura, donde la primera es concebida como lo dado y constante, mientras la otra es variable y diversa. La definición taxonómica del ser humano moderno (*homo sapiens sapiens*) resume nuestra constitución híbrida, “mitad dentro de la naturaleza, mitad afuera, tironeados muchas veces en direcciones contrarias por los imperativos de la herencia genética y por la razón cultural” (2012, p. 41). Lo humano, concluye Ingold, “no se refiere ni a una especie de la naturaleza ni a una condición del ser que trasciende la naturaleza, pero es ambos simultáneamente, es una palabra que nos lleva al dilema existencial de una criatura que se puede conocer a sí misma y al mundo de la que es una parte solo mediante la renuncia de su existencia en ese mundo” (Ingold, 2012, p. 42). De esta manera, se realza la separación de las dimensiones biológicas y culturales, llegando a un punto muerto en el conocimiento científico que dificulta un entendimiento más holístico de la vida humana. La propuesta de Ingold consiste en no definir a los humanos por lo que son o por sus atributos, sino por lo que hacen, por su manera de vivir y andar en el mundo: “los humanos no son seres sino devenires” (Ingold, 2012, p. 43). Esta noción permite pensar en el dinamismo, la acción e interrelación con la que distintos elementos componen la vida, haciendo a los seres humanos organismos en constante movimiento, que son producidos a través de las relaciones que establecen en y con el mundo.

Esta perspectiva se inspira en los escritos del geógrafo sueco Torsten Hägerstrand quien propuso pensar cada componente del ambiente como una senda de devenir: hay devenires humanos, devenires animales, devenires plantas, todos se mueven y se encuentran formando el gran tapiz de la naturaleza que la historia está tejiendo. Gracias al principio de juntariedad (*togetherness*), a hacer juntos, las distintas líneas de devenir se tejen en un mismo tapiz, entrelazando devenires que se mueven a través o a lo largo en un tipo de respuesta mutua que podría llamarse “correspondencia”. La antropología debe investigar las posibilidades y potencialidades de la vida en el único mundo que habitamos, debe seguir lo que está sucediendo a fin de encontrar las vetas del devenir del mundo y captar la temporalidad abierta de la vida que se está viviendo.

El planteo de Ingold está atravesado por numerosas premisas filosóficas y posee un mayor nivel de generalización que el de otros antropólogos que han problematizado la relación entre

naturaleza y cultura. Sin embargo, tal como recordó Javier Task (2012) su propuesta teórica no pretende “explicar todo”, sino educar nuestra atención.

Reflexiones finales

En este capítulo hemos presentado algunos de los principales debates contemporáneos en torno a la relación entre naturaleza y cultura, a partir de los aportes centrales de dos autores: Philippe Descola y Tim Ingold. El planteo de Descola permite dar cuenta de que la distinción entre naturaleza y cultura, tal como se delineó en occidente a partir de la modernidad, no es universal, ni ha sido la única forma de relación de los humanos con los no humanos. La concepción antropocentrista de la vida, que toma al ser humano como la medida de todas las cosas y a la naturaleza como una entidad externa y un recurso destinado a satisfacer las necesidades humanas, ha sido hegemónica desde la modernidad y fue determinante para la relación del hombre con su medio. Frente a esta configuración Descola muestra sin embargo otras ontologías posibles, bajo las cuales se han concebido las relaciones entre humanos y no humanos (sistema totémico, animismo, analogismo) de las cuales el naturalismo se presenta como una relación más, propia de una configuración histórica específica. Con ello, el autor nos mueve a reflexionar sobre el carácter culturalmente construido (y por ello relativizable) de la oposición naturaleza / cultura tal como la asumimos actualmente, mostrándonos otros modos posibles de comprender la relación entre humanos y no humanos.

El planteo de Ingold, por su parte, orienta a destacar la *continuidad* de las formas de vida, que disuelven los límites entre lo humano y lo natural. En este sentido, “la tarea más urgente para la antropología contemporánea –escribe– es la superación de esta división, y la reposición del sujeto humano dentro del continuo de la vida orgánica” (Ingold, 2016, p. 35). En esta clave, Ingold concluye que “una teoría de las personas puede incluirse dentro de una teoría de los organismos más general, sin poner en peligro el rol de la agencia humana o negar la creatividad esencial de la vida social” (Ingold, 2016, p. 35). “Esta creatividad –agrega–, elevada a la enésima potencia por el funcionamiento de la consciencia, no es más que un aspecto específico de la capacidad universal de los organismos de actuar, en cierto sentido, como los inventores de su propio desarrollo” (2016, p. 35).

Los aportes de Ingold, en suma, apuntan a deconstruir la dicotomía naturaleza / cultura propia de la modernidad occidental (y las consecuencias que lleva implícita) a partir de un enfoque que atiende a las interrelaciones o co-producciones de lo humano con lo no humano. Las nociones de *ambientes* y de *devenires*, se orientan en esta dirección, al venir a subrayar las relaciones que los diferentes seres humanos y no humanos realizan en el acontecer de la vida.

Ambas perspectivas recuperadas se presentan como un aporte para caracterizar la división naturaleza / cultura tal como se ha estabilizado en el occidente capitalista, así como a desentrañar el carácter cultural y relativo de dicha división. Y a la vez, constituyen un estímulo y un desafío

a la reflexión sobre nuevas formas de concebir la relación entre humanos y no humanos en el mundo contemporáneo.

Referencias bibliográficas

- Bartolomé, M. (2015). El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías “premodernas”. *Trace*, (67), 121-149
- Corradini, L. (2006). “Philippe Descola: ‘Los hombres no son los reyes de la naturaleza’”, *Diario La Nación*, 23 de Agosto de 2006.
- Descola, P. (2001). Construyendo Naturalezas, Ecología Simbólica y Práctica Social. En: P. Descola y G. Pálsson (coord.) *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). Siglo XXI editores.
- Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En: G. Palacio, y A. Ulloa, *Repensando la naturaleza. Aportes a lo ambiental desde una visión más amplia de las ciencias sociales* (pp. 155-171). Universidad Nacional de Colombia.
- Descola, P. (2003). *Antropología de la Naturaleza*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Descola, P. (2016). *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*. Capital Intelectual.
- Foucault (2008). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Ingold, T. (2011). Consideraciones de un antropólogo sobre la biología. En: L. Montenegro Martínez (ed.) *Cultura y naturaleza* (pp. 99-134). Jardín Botánico de Bogotá.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Ediciones Trilce.
- Ingold, T. (2016). Una mirada antropológica de la biología. En: *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27), 10 – 39.
- Milesi, A. (2013). Naturaleza y Cultura: una dicotomía de límites difusos. En: *De Prácticas y discursos.*, 2(2), 1–15.
- Sánchez-Criado, T. (2005). Más allá de la naturaleza y las culturas: una nueva dimensión comparativa para la Antropología en la obra de Descola. En: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (43), 1 – 4.
- Silla, R. (2013). Tim Ingold, neo-materialismo y pensamiento pos-relacional en antropología. En: *Papeles de Trabajo*, 7(11), 11 – 18.
- Task, J. (2012). Introducción. En: T. Ingold, *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología* (pp. 11-18). Ediciones Trilce.
- Ulloa, A. (2011). Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. En: L. Montenegro Martínez, *Cultura y naturaleza* (pp. 25-48). Jardín Botánico de Bogotá.

CAPÍTULO 5

¿Qué es “cultura”? Derivas y legados de la concepción antropológica de cultura

Nicolás Aliano

Introducción

Un esquimal confeccionando una bota con piel de foca en el polo norte; un joven en algún lugar de Estados Unidos guiñándole el ojo a su amigo por una broma que acaba de hacer; un automovilista brasileño preguntando “¿sabe con quién está hablando?” al empleado de un estacionamiento que le impide el ingreso; una mujer en una aldea rural de Egipto mirando una telenovela justo antes de darle de comer a sus cabras; un *sherpa* nepalí guiando a un turista extranjero mientras escalan el Everest; una niña alemana leyendo *Caperucita roja* en el siglo XIX, bajo la tenue luz de un farol. ¿Qué reúne a estas vidas, distantes entre sí en el espacio, en el tiempo, en las experiencias que cotidianamente han enfrentado? ¿Que nos pueden enseñar estos “casos”, con sus vivencias, sus acciones y sus proyectos, de lo “propiamente humano”? En este capítulo hablaremos de estas vidas. Sus casos formarán parte de un recorrido de lecturas y debates que los convoca, y serán ellos quienes nos ayudarán a transitarlo. Invocaremos sus experiencias para abordar un concepto clave, que la Antropología tomó, adaptó y redefinió una y otra vez, para pensar experiencias como las de estas personas, tan banales como infinitamente complejas.

En las próximas páginas realizaremos un recorrido por el concepto de cultura. El capítulo aspira a realizar una presentación de “cultura” como concepto antropológico, reconstruyendo los principales momentos del debate en la disciplina. El primer momento que se caracterizará refiere al surgimiento del término en Europa y a sus primeros usos, no antropológicos, en tanto antecedentes del debate antropológico finisecular. El segundo momento remite a la concepción antropológica clásica de cultura, modelada entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX; siguiendo la propuesta de Thompson (1998), a esta noción la definiremos como “concepción descriptiva”. El tercer momento remite a la propuesta de redefinir cultura que, orientada por el “giro interpretativo” en ciencias sociales en general y en antropología en particular, se desplegó entre los años 1970-1980. Nominaremos a esta propuesta como “concepción simbólica” de cultura. Por último, el cuarto momento recuperado alude a un conjunto de revisiones críticas abiertas desde finales del siglo pasado en torno a estas concepciones, que derivó en nuevas apuestas por repensar “cultura”. En todo este recorrido, la pregunta

¿qué es cultura? que da título al capítulo, más que conducirnos a definiciones rígidas, funcionará como una invitación a caracterizar los principales supuestos de un debate en el cual “cultura”, como *deriva* y como *legado* clásico, está operando en el presente.

1. Primeros usos del término: la concepción humanista

Antes de introducirnos en el debate propiamente antropológico sobre el concepto de cultura, es preciso señalar que el término tiene una historia previa, en la cual “cultura” asumía sentidos bastante diferentes a los que va a adquirir posteriormente, una vez incorporada al instrumental analítico de la disciplina. Como ha mostrado Raymond Williams (2009), quien se ha preocupado por reponer la genealogía moderna de la noción, los primeros usos del término en las lenguas europeas aluden al “cultivo”, como actividad ligada a la labranza de la tierra, o al cuidado de los animales y las cosechas. En este cuadro, hacia el siglo XVI la acción de “cultivar” progresivamente comienza a proyectarse, por extensión, sobre las facultades humanas. De modo que, de ser un término restringido a la esfera de la labranza, pasará a aplicarse al proceso del desarrollo humano. Williams señala que hasta el siglo XVIII “cultura” era, todavía, “el objeto de un proceso: la cultura *de algo* –cosechas, animales, mentes”. (2009: 22, cursivas mías). En este sentido, el uso de cultura como actividad -de cultivar- posteriormente va a declinar en un uso sustantivo, en tanto *resultado* de tal actividad.

Es en el transcurso del siglo XIX y fundamentalmente en el contexto alemán, que la noción de cultura –la *Kultur*- va a estabilizar sus sentidos. *Kultur* va a remitir a un proceso de desarrollo “interno” o “espiritual” de la persona, así como a los medios para tal desarrollo, vinculados a la esfera de “las artes” y las actividades intelectuales. “‘Cultura’, o más específicamente ‘arte’ y ‘literatura’ –sintetiza Williams- ‘eran vistas como el más profundo registro, el más profundo impulso, y el más profundo recurso del “espíritu humano” (2009, p. 25). Deudora por igual del Iluminismo –con su impronta secularizadora y su fe en el progreso- y del Romanticismo -con su énfasis en la vida interior del sujeto-, esta noción de cultura, en suma, se encuentra asociada a un proceso interior de perfeccionamiento de la persona, producto de su conexión con la vida intelectual y las artes. García Canclini (1985) ha señalado que tal representación de cultura, vinculada a la idea de “erudición” y sinónimo de “ser culto”, se ha incorporado y persiste de manera extendida en el sentido común actual (al punto de concebirla como “concepción vulgar”). Thompson, por su parte, denomina como “concepción clásica” a esta forma de entender la cultura.¹⁶

Tal noción humanista, con su énfasis en el desarrollo de las cualidades “superiores” del espíritu humano, su fijación en las obras eruditas, y su impronta universalista, va a ser sometida, hacia fines del siglo XIX, a la crítica antropológica. Se advirtió el carácter restrictivo

¹⁶De acuerdo a esta concepción, este autor señala que “cultura” sería “el proceso de desarrollar y ennoblecer las facultades humanas, proceso que se facilita por la asimilación de obras eruditas y artísticas relacionadas con el carácter progresista de la era moderna” (Thompson, 1998, p. 189).

de esta definición, así como su huella “etnocéntrica”, al consagrar un repertorio restringido de obras y valores de la Europa de la época como parámetro para definir “cultura”. Es por ello que en los albores del siglo XX va a tomar consistencia otra forma, específicamente antropológica, de concebir “cultura”.

2. La concepción descriptiva de cultura de la antropología clásica

A comienzos del siglo XX tomaron preeminencia las ideas de “cultura” promovidas por los antropólogos (Wright, 2010). Frente a la concepción humanista de cultura como desarrollo del espíritu y erudición –conforme a los cánones occidentales de la época–, la definición antropológica de cultura va a concebirse como un “todo complejo” y articulado de actividades que es producido en el seno de todos los grupos humanos. Como señala García Canclini (1985), en la visión antropológica “cultura” se concibe en oposición a “naturaleza”: se considera “cultural” todo lo producido por los hombres, a diferencia del comportamiento instintivo, innato, “natural”. Cultura pasa a ser algo a la vez menos restrictivo y más básico que aquello apuntado en la concepción humanista: “cultura” es ahora equiparable a “comportamiento aprendido” por los miembros de un grupo y a “modo de vida” de una sociedad (antes que algo que un individuo pueda “poseer” o no, por un proceso específico de desarrollo del espíritu). La definición clásica de Melville Herskovits apunta a destacar este aspecto. Cultura, señalaba Herskovits en 1948, es “la parte del ambiente hecha por el hombre” (1981, p. 29). Esta concepción enfatiza en el carácter extra biológico de la condición cultural, adquirida en un proceso de socialización y aprendizaje (Archenti, 2013).

De modo que en el proceso de incorporación del concepto a la nascente disciplina se buscó extraer sus connotaciones etnocéntricas previas, a la vez que adaptarlo a las tareas de la descripción etnográfica (Thompson, 1998). En este sentido, “el estudio de la cultura trataba ahora menos del ennoblecimiento de la mente y el espíritu y más por descifrar las costumbres, prácticas y creencias de sociedades que constituían *el otro para Europa*” (1998, p. 190).

Existe un amplio consenso entre los antropólogos en destacar que la definición de cultura presentada por Edward Tylor en su libro *Primitive Culture*, de 1871, va a constituir un punto de partida de esta nueva concepción. Tylor va a entender a la cultura como la totalidad del estilo de vida de un grupo: “esa totalidad compleja que abarca al conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres, y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor, 1903, p. 1). Más allá de las diferencias teóricas presentes entre los antropólogos –que se van a ir acentuando en las primeras décadas del siglo XX–, esta concepción de cultura fue la base de un consenso duradero, en torno a dos aspectos fundamentales. Por un lado, como sostiene Wright, los antropólogos “compartían una idea del mundo como formado por ‘pueblos’, cada uno con un estilo de vida coherente, o ‘cultura’” (2010, p. 157). La noción adoptará un sentido particularista y relativista: “culturas”, ahora, en plural. Por otro lado,

esa totalidad compleja que era la cultura de cada grupo, se constituía en algo pasible de ser descripto en detalle y profundidad. Esta definición, observa Thompson (1998), se consideró el principal apoyo de una nueva disciplina científica vinculada con el análisis, la clasificación y la comparación de los elementos constitutivos de diversas culturas. Ello implicó “la *cientifización del concepto de cultura*, que deja de ser una noción humanística para inscribirse en el ámbito del examen científico de la diversidad humana” (1998, p. 192).

En este marco, el estudio de una cultura va a consistir en describir sistemáticamente “costumbres” locales. Las diversas conceptualizaciones sobre “cultura” –inscriptas en teorías evolucionistas o, luego, funcionalistas- van a recaer en torno a dimensiones recurrentes. Herskovits (1981) sistematiza algunos de estos ejes de análisis en términos de pares contrapuestos. La cultura: ¿es universal o particular?; ¿es estable o cambiante? ¿Constituye una realidad objetiva-externa a los individuos o una creación subjetiva, interna, psicológica? Para este autor, estas oposiciones constituyen “aparentes paradojas”, que se resuelven aceptando los dos términos de la disyunción. Posteriormente, hacia los años 1940 y a partir de investigaciones como las de las antropólogas Ruth Benedict (1971 [1934]) y Margaret Mead (1991 [1928]), el énfasis se desplaza desde la descripción de “costumbres” a la identificación de “patrones culturales” y a la caracterización de correlaciones entre personalidad individual y cultura. Como señala Archenti, “se privilegia el análisis comparativo de los *procesos de endoculturación*, relevando las prácticas de crianza a través de las cuales los niños son incorporados como miembros a las diversas culturas y modelados por las mismas mostrando como el mismo cuerpo está ‘trabajado’ por la cultura” (2013, p. 69).

El siguiente fragmento, tomado del libro *Nuestros contemporáneos primitivos* (1934) del antropólogo norteamericano George Murdock, ofrece un buen ejemplo de la concepción “descriptiva” de cultura. En el fragmento, el autor describe los aspectos que considera centrales de la cultura del pueblo *inuit* (“Los esquimales del polo norte”) en tanto estilo de vida integrado y complejo:

Las mujeres casadas ensanchan la chaqueta en la espalda formando una especie de bolsa en la que llevan a los hijos, y se protegen la cabeza con un gorro de piel. Los pantalones de los hombres son de piel de oso, y van únicamente desde las rodillas hasta la parte superior de los muslos, sin llegar hasta la cadera, como los nuestros. Las mujeres usan calzones abreviados, de sólo unas cuantas pulgadas de anchura, hechos con piel de zorro forrada de pieles de aves. (...). En ambos casos las botas son de piel de foca, raspada para quitarle el pelo y la capa exterior, con costuras impermeables y provistas de una suela extra de cuero grueso. Dentro de las botas ambos sexos llevan medias de piel de liebre o de caribú, y entre la media y la bota ponen yerba seca para mantener calientes los pies y absorber la humedad. En las manos usan mitones cortos de piel, que también rellenan con yerba. (...). Para proteger estas partes del cuerpo cuando el tiempo es frío, frecuentemente añaden una especie de faldetas hechas con piel de oso o con colas de zorro. Los niños se visten como los adultos. El acondicionamiento de las pieles y la confección de las prendas de vestir consumen la mayor parte del tiempo de las mujeres. Se desuella el

animal quitándole entera la piel con todo el pelo, se la raspa con un cuchillo para quitarle la grasa adherida, se extiende sobre el suelo entre estacas para que se seque, se masca vigorosamente por el lado interior para suavizarla y para quitarle la grasa, se seca de nuevo, se trabaja con un instrumento romo para hacerla flexible, se corta con arreglo al patrón tradicional, y se cose con hilo de tendones. El cuero curtido por los métodos civilizados es tieso, frío como el hielo, y quebradizo como el vidrio a temperaturas bajo cero, pero las pieles preparadas mascándolas se conservan calientes, suaves, y tan flexibles como la gamuza incluso a temperaturas de 50° bajo cero.

La rigurosa lucha por la existencia concentra la atención de los esquimales del Polo sobre cuestiones prácticas. Usan pocos adornos o ninguno, ni siquiera las chucherías que les regalan los exploradores. Ni tampoco se tatúan o mutilan el cuerpo de ninguna manera. Las mujeres se recogen el cabello en un solo nudo; los hombres lo llevan largo y suelto. El arte decorativo, que se limita en gran parte a la ornamentación de las armas, está mucho menos desarrollado que entre otras tribus esquimales. Los nativos no dibujan ni pintan, aunque alguna que otra vez esculpen figuras de hombres o de animales en hueso o en marfil. Se divierten luchando, boxeando, haciendo concursos de levantamiento de pesas y de tiro a la cuerda, jugando con una pelota de piel de foca rellena, haciendo girar un “toro rugidor” y jugando a la cuna del gato y al balero en el que emplean un hueso, perforado con dos agujeros, que lanzan al aire y cogen con un palito aguzado. Con todo, su principal placer, en especial durante la total oscuridad de mediados de invierno, estriba en las visitas y los banquetes. Jamás se niega hospitalidad, y se considera como una cosa tan natural que nunca se ofrece. Después de un banquete, que quizá se haya celebrado con el cuerpo putrefacto de una foca, los comensales bromean, cuentan historietas, cantan y bailan. El abundante folklore nativo incluye fábulas de animales, narraciones sobre la creación del mundo, y cuentos sobre grandes shamanes y cazadores con dotes sobrenaturales. Los principales cantores y bailarines son los shamanes, que generalmente actúan en parejas, alternándose. Acompañan sus monótonas melodías improvisadas golpeando un tambor hecho de intestino de foca estirado sobre un tosco aro de hueso -el único instrumento musical nativo-. (...).

En lo que respecta a la comida, los esquimales del Polo han desarrollado cierto grado de comunismo, como una adaptación a las circunstancias ambientales y como un medio de asegurarse contra las vicisitudes de la vida. Los despojos de la caza se dividen siguiendo reglas definidas y complicadas. El cazador que mata un animal o que le asesta el primer golpe, recibe la mejor parte, el que le arroja su arpón o toca el cuerpo de la víctima después del primero recibe la porción que sigue en aprecio, y así sucesivamente hasta que todos obtienen una parte. Sin embargo, en épocas de hambre hasta esas reglas se infringen, y los que tienen comida la comparten con los necesitados. Un viajero hambriento puede utilizar siempre la comida escondida por otro. Los esquimales no reconocen derechos de propiedad de ninguna clase, ni en la tierra ni en el agua. Ni siquiera la casa invernal pertenece a la familia que la habita. Una vez

que se ha abandonado al principio del verano, está a la disposición de cualquiera que llegue, y a menos que se reserve específicamente, es ocupada al otoño siguiente por la primera familia que tome posesión de ella poniéndola en orden. (...). (Murdock, 1945, pp. 172-173)

En el fragmento de Murdock se realiza una minuciosa descripción de diversos aspectos de la cultura *inuit*: las formas de vestimenta y las técnicas que han desarrollado para su confección, así como los modos de arreglo del cuerpo y el peinado. También se describen ciertas pautas de distribución de tareas entre hombres y mujeres, y de producción y despliegue de actividades lúdicas, festivas o artísticas. Asimismo, entre otros aspectos, se caracterizan las prácticas asociadas a la comida: cómo se obtienen los alimentos, se realizan las preparaciones y se distribuyen en base a ciertas reglas sociales presentes en el grupo. La descripción de estos diversos aspectos se orienta a la recreación y caracterización de un “modo de vida” (fundamentalmente preocupado por “cuestiones prácticas”, dice Murdock) que los integra y les da sentido. La cultura *inuit*, en suma, es ese “todo complejo” de instituciones, hábitos, objetos, artefactos y ritos, que se constituye como un verdadero sistema integrado.

El fragmento ilustra, condensadamente, los elementos centrales de esta forma de concebir la cultura, que hemos presentado como “descriptiva”. Algunos de estos rasgos, siguiendo la lectura de Ariño (1997, p. 45), serían los siguientes. En primer lugar, la cultura es *compartida*, común (produce homogeneidad y comunidad, liga e integra). En segundo lugar, la cultura es *aprendida*, no genética (y por ello arbitraria, convencional). En tercer lugar, la cultura es *práctica* (es una actividad, se expresa en las formas como las personas viven sus vidas y los grupos organizan sus experiencias). Por último, la cultura es *plural y relativa*: existen tantas culturas como grupos humanos, todas ellas de dignidad equivalente.

3. El giro interpretativo y la concepción simbólica de cultura en la antropología de los años setenta

Hacia los años '70, al interior de las ciencias sociales se produce una creciente crítica al positivismo, en tanto paradigma epistemológico dominante que sustentó la investigación social y antropológica durante la primera mitad del siglo XX. El positivismo procuró adaptar la concepción de las ciencias naturales y el método experimental a las ciencias sociales.¹⁷ La noción descriptiva de cultura emerge y se sustenta, en buena medida, en este paradigma: se trataba de examinar, describir y explicar los rasgos de una cultura en tanto realidad “objetiva”, como el biólogo disecciona, analiza y explica la morfología de cualquier ser vivo.

¹⁷ El *positivismo* postuló la posibilidad de aprehensión de la objetividad a partir de mantener cierta distancia, entendida como neutralidad valorativa del sujeto cognoscente con respecto al objeto de estudio. Por otra parte, creó un ideal de ciencia basado en la identificación de leyes explicativas que gobiernan las regularidades empíricas observables.

Sin embargo, como han señalado Piovani *et al* (2008), una serie de prácticas de investigación ya existentes (como el trabajo de campo etnográfico), comienzan a ser resignificadas desde nuevas perspectivas, centradas en el acceso interpretativo a la vida social.¹⁸ Las corrientes interpretativas destacaron, como especificidad del comportamiento humano, el hecho de que este es *simbólico*. Es decir, a diferencia del resto de los animales, los humanos les otorgan *sentidos* a sus acciones. De allí que la tarea particular y específica de las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias naturales, debe ser comprender –o “interpretar”- el significado de las acciones sociales. Frente al ideal de objetividad basado en la neutralidad/distancia del sujeto cognoscente, el interpretativismo planteó la inevitabilidad de la intersubjetividad (la relación personal investigador-informante) como forma de acceso al universo de sentidos del otro. Frente al ideal de “explicar” causalmente hechos sociales postuló, como especificidad de las ciencias sociales, el valor de “comprender” el sentido de las acciones humanas.

En Antropología, la figura del estadounidense Clifford Geertz va a ser central en este giro. Geertz –aunque no solo el- va a traccionar una renovación en la forma de concebir la cultura, en línea con la emergencia del interpretativismo como paradigma. La noción de cultura que va a desarrollar Geertz –presentada en sus lineamientos principales en su obra *La interpretación de las culturas*, de 1973- pone el foco en la producción de significados y la elaboración de formas simbólicas como actividad propiamente humana. Geertz procura elaborar un concepto más especializado de cultura que el referido en la concepción previa, cuyo carácter abarcativo y totalizante terminará por tornarlo inespecífico (cultura termina “siendo todo”: desde las instituciones y las normas, los mitos y los ritos, hasta los utensilios y las herramientas...). En su lugar, la concepción que propone Geertz busca circunscribirse a aquello que considera central y específico de la idea de cultura: la dimensión de la creación de sentidos y significados en los grupos humanos.

Apelando a la metáfora del *tejido*, Geertz parte del postulado de que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha creado, siendo la cultura esa “urdimbre” resultante. De modo que la cultura es la urdimbre o trama ordenada de “estructuras de significación” presentes en una sociedad. Estas estructuras de significación son, por un lado, (1) entendidas como *un conjunto de signos interpretables* (signos que se manifiestan en conductas, palabras, gestos, artefactos o cosas). Por otro lado, (2) esas estructuras son consideradas *públicas*, en tanto socialmente producidas, compartidas y reconocidas por los miembros de una sociedad (es por ello que una y otra vez Geertz se esfuerza en referir que la cultura *es pública* “porque la significación lo es” (2006, p. 26). Por último, (3) estas estructuras son “jerarquizadas” u “ordenadas”, en el sentido de que conforman un *sistema* de significados integrados.

¹⁸ El *interpretativismo* como paradigma postula que los hechos humanos no se rigen por movimientos mecánicos ni por un orden externo a los individuos, sino por las significaciones que éstos asignan a sus acciones (Guber, 2004). Asimismo, plantea que la presencia directa, cara a cara, es la única que garantiza una comunicación real entre el investigador y el informante y, a través de la intersubjetividad, el investigador puede interpretar los sentidos que orientan a los sujetos de estudio.

De esta definición se deriva que, si la materia de la cultura es la significación, el análisis de la cultura que lleva a cabo el antropólogo ha de ser “no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 2006, p. 20). El énfasis de esta concepción, antes que en la descripción y clasificación (como en la concepción precedente), está puesto en la producción social de formas simbólicas y en el proceso interpretativo, por parte del antropólogo, de sus significados. De hecho, esta concepción de cultura tiene como correlato, en la propuesta del autor, una noción de descripción etnográfica también renovada: la *descripción densa*.

Por descripción densa Geertz va a entender un tipo de descripción que no se limita al registro fenoménico de lo observado, sino que incorpora el plano de los significados de esas acciones. Se trata de añadir una interpretación de los sentidos de las acciones que realizan las personas en los mundos en los que se desenvuelven (“interpretar interpretaciones”). El célebre ejemplo del guiño de ojos que da el propio Geertz ayuda a clarificar el punto:

[Consideremos] el caso de dos muchachos que contraen rápidamente el parpado del ojo derecho. En uno de ellos el movimiento es un tic involuntario; en el otro, una guiñada de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos, como movimientos, son idénticos; vistos desde una cámara fotográfica, observados “fenoménicamente” no se podría decir cuál es el tic y cuál es la señal ni si ambos son una cosa o la otra. Sin embargo, a pesar de que la diferencia no puede ser fotografiada, la diferencia entre un tic y un guiño es enorme, como sabe quién haya tenido la desgracia de haber tomado el primero por el segundo. El que guiña el ojo está comunicando algo y comunicándolo desde una manera bien precisa y especial: 1) deliberadamente, 2) a alguien en particular, 3) para transmitir un mensaje particular, 4) de conformidad con un código socialmente establecido y 5) sin conocimiento del resto de los circunstantes. Como lo hace notar Ryle, el guiñador hizo dos cosas (contraer su ojo y hacer una señal) mientras que el que exhibió el tic hizo solo una, contrajo el parpado. Contraer el ojo con una finalidad cuando existe un código público según el cual hacer esto equivale a una señal de conspiración es hacer una guiñada. Consiste, ni más ni menos, en esto: una pizca de conducta, ¡una pizca de cultura y –voilà! - un gesto. (2006, p. 21)

El ejemplo del autor arroja luz sobre algunas cuestiones importantes. Por un lado, podemos considerar que el guiño de ojos, en el caso recogido, constituye un signo –o una forma simbólica-, en el sentido de que tal movimiento tiene un significado socialmente establecido –la complicidad- dentro de un grupo dado. Cualquiera que, en nuestra sociedad, en busca de complicidad, realice un guiño, lo hace porque conoce el significado que tiene ese gesto y, además, tiene expectativas de que su gesto será interpretado del mismo modo por aquel a quien está dirigido (su significado es *público*, diría Geertz). El guiño, como signo, es “una pizca de cultura”. Y la cultura es ese entramado de formas simbólicas –del cual el guiño es solo un elemento-.

Por otro lado, el ejemplo muestra que la tarea del antropólogo será la de interpretar adecuadamente esa trama de signos: interpretar correctamente, en una situación determinada, el sentido de ese guiño (pudiéndolo diferenciar, por ejemplo, de un *tíc nervioso*). Poder comprender el sentido de esa acción de guiñar un ojo interpretándola como “señal de complicidad” será un logro del antropólogo, a partir de una *descripción densa* de esa situación. La tarea del antropólogo será, en efecto, “desentrañar las estructuras de significación” de una cultura con la cual no está familiarizado: interpretar acciones que son para él desconocidas en su sentido, pudiendo llegar a una comprensión del mismo.

Un último ejemplo, algo más complejo, ayudará a terminar de clarificar las características de la concepción simbólica de cultura. Retomemos el análisis que realiza el antropólogo brasileño Roberto DaMatta en su libro *Carnavales, malandros y héroes* de 1983, del “¿Sabe con quién está hablando?”. DaMatta aborda esta expresión en tanto forma simbólica presente y extendida en la sociedad brasileña (y también, podemos agregar, en la sociedad argentina). La expresión “¿sabe con quién está hablando?” constituye para el autor un verdadero *ritual de refuerzo* de las jerarquías cuando, en una situación cotidiana, se produce un encuentro conflictivo entre individuos cuyas posiciones sociales o de poder son asimétricas. DaMatta presenta algunos casos representativos:

1. En un estacionamiento de automóviles, el cuidador dice al automovilista que no hay lugares libres. Este insiste diciendo que si los hay. Ante la firme negativa del cuidador, el automovilista dice irritado: “¿Sabe con quién está hablando?”, y revela su identidad de oficial del ejército.
2. En la madrugada, una muchacha espera un autobús o un taxi para ir a su casa. Un carro de policía pasa y se aproxima. Cuando se le acerca y los policías le piden una identificación, ella dice, indignada, mostrando su credencial: “¿Sabe con quién está hablando? Soy hija de familia, hija de Fulano, etcétera” (...)
3. En la antesala de un gerente de banco varias personas esperan su turno. Entra un señor, y, después de unos minutos, se impacienta y vocifera; “Sabe con quién está hablando? ¡Soy Fulano de tal!” La secretaria, nerviosa, va de inmediato con el gerente y el señor es atendido de inmediato. (DaMatta, 2002, pp. 213-214)

Mas allá de la particularidad de cada situación, DaMatta apunta a mostrar el carácter extendido y establecido del “¿sabe con quién está hablando?” en la vida cotidiana de la sociedad brasileña. En tal sentido, la expresión constituye una *forma simbólica* clave de la trama de interacciones en Brasil y una vía de entrada para comprender aspectos centrales de la cultura del país. Por ello, como en el caso del guiño, DaMatta se interroga por el sentido social de tal expresión.

(...) Entonces, en el “¿Sabe con quién está hablando?” tenemos dos rasgos muy importantes.

Uno de ellos es el aspecto escondido o latente del uso (y aprendizaje) de la expresión, que casi siempre se ve como un recurso justificado o ilegítimo a disposición de los miembros de la sociedad brasileña. En otras palabras, enseñamos la samba o el fútbol, hablamos de la playa y de la mujer brasileña, de nuestras informalidades y aperturas (...), pero nunca marcamos el “¿Sabe con quién está hablando?” ante el niño y el extranjero. Al contrario, hasta llegamos a prohibir su uso por indeseable, aunque nada impida que se utilice la execrable formalidad en la primera situación al día siguiente. Consideramos la expresión como parte del “mundo real”, de la “dura realidad de la vida”, un recurso enseñado y activado en el mundo de la calle, ese universo de crudezas que separamos y defendemos (...) de nuestro “hogar”, de nuestra “morada”, de nuestra “casa”. (...) Ahora bien, lo que el estudio del “¿Sabe con quién está hablando?” permite realizar es el descubrimiento de una especie de paradoja en una sociedad volcada hacia todo lo que es universal y cordial, el descubrimiento de lo particular y de lo jerarquizado. Y ese descubrimiento se da en condiciones peculiares: hay una regla que niega y reprime su uso. No obstante, hay una práctica igualmente general que estimula su empleo. Es como si algunos factores estuvieran siempre presentes en nuestra sociedad: en primer lugar, la necesidad de separar la regla de la práctica; en segundo, el descubrimiento de que existen dos concepciones de la realidad nacional: una de ellas es la visión del mundo como foco de integración y cordialidad, la otra es la visión del mundo como compuesto de categorías exclusivistas, colocadas en una escala de respetos y diferencias. Finalmente, descubrimos que todo lo que tiene que ver con lo inclusivo es manifiestamente aceptado por nosotros. Lo contrario es válido para lo exclusivo, que con frecuencia se esconde o se habla en voz baja. Así, se grita el carnaval, y el “¿Sabe con quién está hablando?” se esconde. (2002, pp. 187-190)

El fragmento ofrece una aguda descripción “densa” de los sentidos sociales atribuidos a esta expresión que, de acuerdo al análisis del autor, constituye una arraigada forma simbólica de la cultura brasileña. Del mismo modo que en el ejemplo del guiño –pero ahora con una mayor complejidad– el antropólogo lo que ha hecho es intentar comprender los significados de esta expresión en esa cultura, entendida como una “estructura ordenada de significaciones”. En este sentido, el “¿sabe con quién está hablando?” lejos de ser una forma aislada o antojadiza, forma parte de una trama de significaciones arraigadas, que constituyen un sistema cultural establecido. Lo que expresa el “¿sabe con quién está hablando?” en el plano de las significaciones, para Da-Matta, es un rasgo profundo de la sociedad brasileña, que es su carácter “dual”. Es decir, por un lado –el lado formal y explícito– se trataría de una sociedad asentada en un sistema legal moderno, que proclama la igualdad formal de todos los individuos ante la ley, la cordialidad y la fraternidad. Pero por el otro lado –el lado práctico e inconfesable– remite a una sociedad atravesada por la jerarquía y las relaciones personales informales (“los contactos”), sin las cuales nadie puede existir como ser social completo.

En suma, más allá del análisis concreto, el ejemplo permite ilustrar los elementos centrales de la concepción simbólica geertziana. Estudiar una cultura, desde esta perspectiva, está vinculado a interpretar los significados y símbolos de esa cultura –los guiños de ojo, o los “¿sabe con quién está hablando?”-. Comprender sus sentidos profundos y sus vínculos con ese sistema de significados compartidos que es la cultura, será la tarea clave del antropólogo.

El legado del giro interpretativo y de la redefinición simbólica de cultura es persistente y, en buena medida, se mantiene vivo en la antropología contemporánea. El direccionamiento del concepto de “cultura” estrictamente hacia los procesos de significación y producción de sentido en una sociedad, es un postulado central de la herencia geertziana que mantiene plena vigencia. Sin embargo, tanto la concepción simbólica de cultura como la descriptiva comparten una serie de supuestos –incluso, tal vez, más de los que el propio Geertz estaría dispuesto a admitir- que en las últimas décadas han sido sometidos a una sistemática crítica al interior de la disciplina. Algunos de estos supuestos compartidos remiten a aspectos como (1) el énfasis en el carácter inamovible, en equilibrio o autorreproducido de los sistemas culturales y (2) la búsqueda de un “núcleo” de elementos compartidos que definirían a una “cultura auténtica” (“la cultura esquimal”, “la cultura brasileña”, etc.) y que modelarían a su interior individuos homogéneos. Estos elementos constituyen, al decir de Susan Wright (2010), algunos de los rasgos de la “vieja idea de cultura” que van a ser sometidos a revisión.

4. Nuevos significados de cultura en la antropología contemporánea

La idea de que las culturas constituyen sistemas estables, cerrados y aislados entre sí (idea que, en mayor o menor medida, comparten las nociones de cultura referidas hasta aquí) va a ser el eje de las críticas que, al menos desde la década de 1980, van a comenzar a recaer sobre el “viejo” concepto de cultura. Como ha advertido García Canclini (1985), en un mundo crecientemente interconectado, atravesado por diversos procesos de “transnacionalización” (de los flujos comerciales, financieros, comunicacionales, migratorios...) seguir sosteniendo la imagen de un mundo compuesto por un mosaico de culturas autosuficientes y aisladas entre sí, se vuelve crecientemente inverosímil. De modo que los “nuevos significados de cultura” (Wright, 2010) van a desplegarse, fundamentalmente, con el telón de fondo de lo que se suele resumir bajo la idea de “globalización”: procesos tales como “la organización internacional de la producción y el consumo, la difusión de las redes de comunicación globales, y la integración internacional de los sistemas financieros” (Wright, 2010, p. 158). En este marco, los nuevos significados en torno a cultura van a tomar consistencia a partir de dos series de críticas que, si bien interrelacionadas, abordaremos sucesivamente.

Las críticas a la “visión archipiélago del mundo” (y a la cultura como “isla”)

Una serie de aportes recientes han problematizado algunos de los supuestos subyacentes a la noción antropológica de cultura, condensados en lo que Eriksen (2020) define como la “visión archipiélago del mundo”. Tal imagen (heredera de los preceptos relativistas que consideraron a las culturas como inconmensurables entre sí), remite a la idea de culturas como “islas” autocontenidas y en estado de recíproco aislamiento. Esta visión insular hizo converger plenamente “cultura”, “territorio” y “comunidad”: la idea de que los grupos particulares poseen culturas específicas, dentro de los bordes de un territorio delimitado, y que esa cultura es “compartida” de igual modo por todos los miembros del grupo.

Una temprana crítica a esta visión fue desarrollada por Renato Rosaldo (1991 [1989]). Este antropólogo va a problematizar la idea de cultura asociada a un territorio circunscripto, destacando en cambio los permanentes “cruces de fronteras” entre culturas: los fenómenos de intercambios e influencias culturales (producto, por ejemplo, de los flujos migratorios) que nos alejan de los ideales de “pureza” “autenticidad” y estabilidad tradicionalmente asociados a “cultura”. Por su parte, la antropóloga estadounidense Sherry Ortner observa que la visión insular puede resultar excesivamente homogeneizadora. Dadas las diversas formas de diferencia y desigualdad social existentes, Ortner se pregunta “¿cómo podrían todos los integrantes de una sociedad determinada compartir la misma visión del mundo y la misma orientación respecto de ese mundo?” (2016, p. 133). Asimismo, Ortner plantea una objeción más profunda respecto a estos usos de cultura, y es que tal tendencia a la homogeneidad y la falta de diferenciación tiene efectos esencialistas: “la idea de que ‘los nuers’ o ‘los balineses’ tienen una única esencia que los hace ser como son y que, además, explica gran parte de lo que hacen y como lo hacen” (2016, p. 133).

Estos usos esencializantes, asimismo, han traspasado las fronteras de la disciplina, y de hecho se han incorporado en los discursos de sentido común. En este punto, siguiendo la interpretación de Joel Kahn (1995), Wright caracteriza como “racismo cultural” al uso de la noción de cultura en tanto esencia inalterable y diferencia irreductible (“la cultura latina”, “la cultura árabe”, “la cultura villera”, etc.). Se trata de un uso del término “políticamente correcto” de cultura -alega Wright (2010)- como eufemismo para un racismo renovado.

Por otra parte, volviendo sobre el debate específicamente antropológico, podemos encontrar un análisis elocuente en torno a las limitaciones de mantener una noción “insular” de cultura, en el trabajo de la antropóloga contemporánea Lila Abu Lughod. En un artículo sugestivamente titulado “La interpretación de las culturas después de la televisión” (en el cual se alude indirectamente al título del libro de Geertz), Abu Lughod señala su deuda intelectual con la noción simbólica de cultura, pero a la vez problematiza uno de sus supuestos centrales: la idea de que la cultura de un grupo se corresponde nítidamente con un territorio concreto y es homogéneamente compartida por todos los miembros de ese grupo. La crítica de Abu Lughod no es meramente teórica, sino que procura sustentarla empíricamente. A partir de una etnografía de la recepción televisiva de distintos programas de TV originados en los centros urbanos de Egipto (ciudades

“modernas” como El Cairo y Alejandría), la autora describe las diversas -e inesperadas- recepciones de esos contenidos masivos en mujeres habitantes de un pequeño pueblo rural de la región del Alto Egipto.

Lo que muestra Abu Lughod es que, lejos de persistir como “culturas auténticas” o “aisladas”, esas comunidades locales están conectadas –a partir de la TV o el turismo- con los “textos culturales” que se producen en otros ámbitos y desde otras experiencias (asociadas, por ejemplo, a problemáticas de clases medias urbanas). Abu Lughod observa cómo ciertos temas presentes en las telenovelas que se producen en El Cairo (la práctica del divorcio, las posibilidades de casamiento en la madurez, el desafío de emprender actividades educativas en la vejez), dialogan de manera compleja con la experiencia cotidiana de las mujeres de la aldea, por completo ajena a estas preocupaciones. La indagación en los modos en que estas mujeres “miran tele” muestra que sus vidas están conectadas con contenidos distantes (que exceden lo local) y que estos mismos contenidos pueden tener significados divergentes para distintos grupos. La televisión, señala Abu Lughod,

(...) es una tecnología extraordinaria para quebrar vínculos e intensificar y multiplicar los encuentros entre mundos vitales, sensibilidades e ideas. La televisión lleva al hogar, a la conversación y a la imaginación de Zaynab [una de las principales informantes en su trabajo de campo] una variedad de visiones y experiencias originadas fuera de su comunidad (en lugares como El Cairo, Alejandría, Hollywood, Bombay e, incluso, Tokio). Al mismo tiempo la coloca en una relación particular con ellas. (2006, p. 14)

Para Abu Lughod, resulta crucial el hecho de que los sentidos de la televisión (producidos en diversos sitios y escalas), se consumen localmente en una variedad de localidades, donde son interpretados y mezclados con la experiencia próxima. “En resumen” -señala la autora- “la televisión vuelve cada vez más problemático el concepto de cultura como comunidad localizada de personas que se sostienen en redes compartidas de significación” (2006: 15). El desafío de interpretar a las culturas “después de la televisión” –y en general, después de la presencia de los medios de comunicación masivos e internet en nuestras vidas- remite a pensar la complejidad de los sistemas de significados trascendiendo la correspondencia directa con los bordes de una comunidad homogénea y cerrada. Supone, en suma, abordar la cultura más allá de la metáfora “insular” que tradicionalmente se ha supuesto con ella. Como sugiere Abu Lughod,

Pensar en Zaynab viendo las series y películas dramáticas egipcias, las entrevistas con criminales, las transmisiones de las sesiones parlamentarias, las telenovelas norteamericanas, los documentales extranjeros que la llevan al Caribe o a las planicies de Serengueti, las publicidades de caramelos, baños de cerámica, caldos de gallina en cubos y Coca Cola, me llevó a empezar a reflexionar acerca de ella y de otros en la aldea, no como miembros de una cultura campesina unificada egipcia, o del Alto Egipto –en la que es inadecuado que una mujer de más de treinta se case o que las ancianas salgan y

vayan a la escuela-, sino en términos del cosmopolitismo que pueden llegar a representar. (2006, p. 15)

La autora introduce la noción de “cosmopolitismo” -asociada habitualmente con aquellas personas que viajan y que son “ciudadanos del mundo”- para describir *también*, el caso de estas mujeres campesinas de una pequeña aldea del Egipto rural. Es que sus vidas, vinculadas a una experiencia local específica, sin embargo, también están atravesadas, afectadas o influidas por los contenidos producidos en otros lugares, muchas veces social y geográficamente muy distantes.

¿Cómo estudiar ese *cruce* entre vidas locales y textos culturales ubicuos? Si la noción de “descripción densa” es esa herramienta propuesta por Geertz para interpretar y traducir los significados de una cultura, ante los nuevos desafíos planteados por la “deslocalización” de los textos culturales se hace necesario, plantea Abu Lughod, apelar a innovaciones metodológicas. En las nuevas condiciones globales, Abu Lughod va a plantear la relevancia de realizar “etnografías multi-situadas” (Marcus, 1995). En tal caso, el investigador, más que circunscribirse a hacer trabajo de campo en un espacio puntual o una comunidad delimitada, debería preocuparse por “seguir la cosa” en su circulación social, más allá de un territorio específico (en este caso, por ejemplo, los circuitos de recepción de una telenovela en distintos entornos).

Las críticas a la disociación de “cultura” con los fenómenos de poder

Otra serie de críticas –sin dudas vinculadas con las precedentes- remite a las limitaciones que ha tenido “la vieja idea de cultura” para conceptualizar los fenómenos del conflicto y el poder asociados a la esfera de la cultura. En términos generales, esta crítica plantea que “cultura” en sus sentidos tradicionales, se vincula a ideas de consenso, armonía, equilibrio e integración, que impiden visualizar el conflicto como dimensión inherente a los grupos humanos.

García Canclini (1985) ha desplegado esta crítica en relación a la concepción descriptiva y su imposibilidad de abstraer “cultura” como *dimensión específica* de una formación social. El autor señala que la definición clásica de cultura, al abarcar “todo”, no jerarquiza los distintos niveles de una formación social ni sus relaciones. Es por ello que el autor va a restringir “cultura” a los fenómenos asociados a la producción de sentidos, símbolos y creencias en una sociedad dada. Pero al mismo tiempo, va a preocuparse por destacar el rol activo de estos fenómenos en reproducir o transformar el sistema social. En este sentido, el autor se acerca al planteo marxista de diferenciar, en tanto dimensiones de análisis, entre “estructura” (sociedad) y “superestructura” (cultura). Pero a diferencia del planteo marxista que reduce a la superestructura (y a la ideología) a un reflejo pasivo de la base material de la cual derivan, García Canclini va a concebir los fenómenos culturales asumiendo un rol *activo* en la reproducción o transformación de las estructuras

sociales y de poder establecidas en una sociedad. “Cultura”, en este sentido, se aproximaría a otro concepto de la tradición marxista (de raigambre gramsciana), como el de “hegemonía”¹⁹.

Otros autores, más focalizados en el debate específico con la obra de Geertz, han señalado algunas limitaciones de su concepción simbólica para articular los fenómenos de la significación con los del poder. En esta línea, Thompson (1998) observa que Geertz, al priorizar el análisis de los fenómenos culturales como constructos significativos, no advierte que estos se encuentran insertos en relaciones de poder y de conflicto. De igual manera, para Thompson la obra de Geertz desatiende los significados conflictivos y divergentes que pueden tener los fenómenos culturales para individuos situados en distintas posiciones sociales y dotados de distintos recursos. El autor propone, en consecuencia, una redefinición “estructural” de la noción simbólica de cultura que procure inscribir el análisis de las formas simbólicas en los “contextos estructurados” en los que están situadas (instituciones sociales, campos de interacción, estructura de clases, etc.).

Sherry Ortner, por su parte, discute las interpretaciones de la obra de Geertz que enfatizan la oposición entre el estudio de la significación y el del poder. Buscando trascender tal disyunción, la autora intentará demostrar la vigencia de la idea de cultura propuesta por Geertz, reconociendo a su vez la importancia del giro hacia el poder. En una etnografía sobre el montañismo en el Himalaya, explora la relación entre los escaladores internacionales y los guías nativos -*sherpas*- (Ortner, 2011). A partir de la noción de “resistencia densa”, muestra cómo los *sherpas* del Himalaya elaboran formas de resistencia u oposición a la subordinación a la que son sometidos por quienes los contratan. Estas formas de resistencia son sostenidas desde elementos de su cultura: Ortner destaca que la religión sherpa construye nociones culturales de poder y agencia que luego utilizan en sus relaciones con los escaladores internacionales. De modo que el análisis le permite mostrar que, en realidad, los fenómenos de producción de sentido y los de poder (conflicto, dominación o resistencia), no están necesariamente escindidos. Ortner plantea, de hecho, que es central estudiar cómo, en un contexto dado, se construyen culturalmente formas de poder o de “agencia” (entendida como capacidad de acción y transformación por parte de las personas).

Retomemos en profundidad un último ejemplo desarrollado por Ortner para mostrar la articulación entre cultura y poder. Se trata del análisis que hace la autora del modo en que, en la Alemania de principios del siglo XIX, a partir de los cuentos infantiles se inculcaban las posibilidades de tener agencia propia (o no) entre los niños y las niñas. Ortner recupera, puntualmente, los cuentos famosísimos de los hermanos Grimm (que luego inspiraron varias películas de *Disney*) para describir a partir de estos relatos un trabajo cultural centrado en transmitir la pasividad como atributo femenino y la capacidad de acción como característica “propiamente” masculina:

(...) la presencia o la ausencia de agencia se expresa en los cuentos principalmente mediante el lenguaje de la actividad y la pasividad. La actividad se relaciona con la prosecución de “proyectos”; la pasividad tiene que ver no solo con

¹⁹ Para un análisis sistemático y en profundidad de las convergencias y diferencias entre los conceptos de “cultura”, “ideología” y “hegemonía” ver: Durham (1984).

abstenerse de perseguirlos sino, en cierta forma, con abstenerse, incluso, del deseo de perseguirlos. En primer lugar, debo señalar que, por lo general, los únicos personajes femeninos con actividad constante son malvados: las madrastras y las brujas malas que persiguen proyectos malignos y buscan realizarlos por medios funestos. Volveré a ocuparme de estos personajes más adelante. Ahora quiero centrarme en las heroínas, las niñas y las jóvenes princesas que son las protagonistas de los cuentos. La mayoría de las heroínas caen en la categoría de “héroe-víctima” (...). Si bien la heroína es la protagonista, el relato avanza impulsado por las cosas malas que le suceden y no porque ella inicie acciones, como en el caso de la mayoría de los héroes masculinos. Así, la pasividad es, en cierta medida, parte integrante de la mayoría de esas niñas desde el inicio. (...)

En el nivel más sencillo, considero que esos cuentos son relatos de “iniciación”, de pasaje de la niñez a la adultez. En el caso de los héroes niños, esa iniciación está representada por una manifestación concreta de la agencia en la resolución de un problema, el hallazgo de un objeto perdido, la muerte del dragón, el rescate de la doncella que sufre. En las heroínas, sin embargo, la iniciación implica casi siempre el abandono de la agencia. Las niñas agentivas, las que se involucran demasiado en la acción, reciben algún tipo de castigo. La forma menos frecuente de castigo, primero, es la negación del pasaje a la adultez. Cinco de los cuentos estudiados tienen heroínas que son totalmente activas y exitosas en la realización de sus proyectos. En una versión de “Caperucita Roja”, por ejemplo, la niña y su abuela suben al techo de la casa, matan al lobo y hacen salchichas con él. En “Hansel y Gretel”, la que mata a la bruja es la niña. En esos y en otros casos de heroísmo femenino activo y particularmente exitoso, la niña no llega a alcanzar lo que consigue la mayoría de las heroínas de Grimm, es decir, la marca de la adultez femenina: el matrimonio. En cambio, regresa a su casa al final del cuento y el pasaje a la adultez no se produce. (...) Si todos los tipos de agencia han de ser castigados, incluso los de las niñas “buenas”, el castigo es peor para los personajes femeninos “malos”: las brujas y las madrastras malvadas. Esas mujeres son sumamente agentivas: tienen proyectos, planes, tramas. Obviamente, todas terminan muy mal. Después de tratar de asesinar, sin éxito, a Blancanieves, por ejemplo, la madrastra/bruja está entre los invitados de la boda de su hijastra con el príncipe, pero en la fiesta la obligan a ponerse unos zapatos de hierro incandescente y a bailar con ellos hasta que muere. Como ella y otros personajes parecidos hacen cosas terribles, los castigos parecen justificados en el plano moral; sin embargo, dentro del modelo general de castigo a toda forma de agencia femenina, parece atinado afirmar que lo que se castiga es tanto la transgresión moral como el exceso de agencia. (Ortner, 2016, pp. 162-164)

Ortner señala que es posible tomar estos cuentos como formaciones culturales que construyen y distribuyen agencia de maneras específicas en una época dada. Estos cuentos –como parte del proceso de construcción de sentidos de una sociedad– contribuyen a la construcción

“apropiada” de individuos con género en ese tiempo y lugar, ciertamente empoderados de manera asimétrica. El ejemplo, en un nivel de análisis más general, permite ilustrar las posibles articulaciones entre las cuestiones del sentido (los procesos de construcción del significado y el simbolismo) en vinculación con la cuestión del poder: las formas de ejercicio de la dominación o la resistencia, o los mecanismos de sostenimiento de las desigualdades.

Reflexiones finales

El recorrido por los debates recientes en torno a “cultura”, más que conducirnos a una “nueva definición”, completamente cerrada y delimitada a espaldas de su pasado, nos orienta hacia reelaboraciones parciales, que en todo caso buscan trascender algunos de los supuestos previos de “cultura”. Estas reelaboraciones nos invitan a *nuevos usos* que hagan posible la comprensión de ciertos fenómenos culturales contemporáneos. En este sentido, los debates críticos presentados –en torno a los límites de la metáfora insular y sus efectos esencializantes, o en torno a la necesidad de destacar los vínculos entre cultura y poder-, desplegados paralelamente desde diversos aportes recientes, forman parte de un “clima de época” común que ha buscado, fundamentalmente, calibrar el concepto simbólico de cultura y el legado geertziano. En este marco, podemos arribar a ciertos postulados generales, sobre cuya aceptación puede suponerse cierto consenso extendido entre los antropólogos contemporáneos. Estos supuestos sustentan una mirada *parcialmente* renovada (porque se sigue reconociendo el legado interpretativista), en torno a cultura.

En primer lugar, podemos señalar la consideración extendidamente aceptada, de que cuando hablamos de “cultura” estamos remitiendo fundamentalmente a los *procesos de producción de significados*, en tanto trama de sentidos “públicos” (en la acepción geertziana del término). En segundo lugar, la idea de que el análisis cultural implica, en esencia, la *interpretación* de formas simbólicas. En tercer lugar, la consideración de que cultura remite a la producción de significados, pero es inherente a esa producción involucrar procesos *conflictivos* de construcción, disputa y establecimiento de tales significados. Por último, la idea de que las formas simbólicas *no están plenamente integradas en sistemas cerrados y homogéneamente compartidos*, y que las personas se encuentran expuestas y atravesadas de modo complejo por significados situados en escalas múltiples (locales, nacionales, globales).

El sostenimiento de estos supuestos, que se articulan en torno a los “nuevos usos” de cultura, no implica hacer tabula rasa de los aportes del pasado. En buena medida, se integran a un legado previo con el cual dialogan críticamente, pero al cual también procuran contribuir. Como “legado”, el pasado opera en las herramientas del presente. Como “deriva”, los nuevos usos de cultura toman consistencia en un diálogo bifronte: con ese pasado disciplinar, y con las exigencias de la época.

Referencias bibliográficas

- Abu Lughod, L. (2006). La interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión. *Etnografías Contemporáneas*, 1 (1), 1 – 24.
- Archenti, A. (2013). “Cultura, mundo de la vida y luchas por la representación legítima del mundo”. En: R. Ringuelet (coord.), *Temas y problemas en antropología social* (pp. 62-93). EDULP.
- Ariño, A. (1997). *Sociología de la cultura: la constitución simbólica de la sociedad*. Ariel.
- Benedict, R. (1971) [1934]. *El hombre y la cultura*. CEAL.
- DaMatta, R. (2002) [1983]. *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. Fondo de Cultura Económica.
- Durham, E. (1984). Cultura e ideología. *Dados, Revista de Ciencias Sociales*, 27(1), 71 – 89.
- Eriksen, T. (2020). ¿Existen las islas culturales? *Revista antropologías del Sur*, (14), 299 – 315.
- García Canclini, N. (1985). *Cultura y sociedad. Una introducción*. Secretaría de Educación Pública.
- Geertz, C. (2006) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Herskovits, M. (1981) [1948]. *El Hombre y sus obras*. Fondo de Cultura Económica.
- Kahn, J. (1995). *Culture, Multiculture, Post-culture*. Sage
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual review of anthropology*, (24), 95-117.
- Mead, M. (1991 [1928]). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Planeta Agostini.
- Murdock, G. (1945 [1934]). *Nuestros contemporáneos primitivos*. Fondo de Cultura Económica.
- Ortner, S. (2016). *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. UNSAM Edita
- _____. (2009) Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo. *Papeles de trabajo*, (5), 1 - 34.
- Piovani, J., et al (2008). “Producción y reproducción de sentidos en torno a lo cualitativo y lo cuantitativo en la sociología”. En N. Cohen y J. Piovani (Eds.), *La metodología de la investigación en debate* (pp. 121-187). Edulp-Eudeba.
- Rosaldo, R. (1991) [1989]. *Cultura y verdad*. Grijalbo.
- Thompson, J. (1998). *Ideología y cultura moderna*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tylor, E. (1903) [1871]. *Primitive culture*. John Murray.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Las cuarenta.
- Wright, S. (2011). “La politización de la ‘cultura’”. En M. Boivin et al (Eds.), *Constructores de otredad: una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 155-172). Antropofagia.

CAPITULO 6

Identidades sociales en el mundo contemporáneo

Rodolfo Puglisi

Introducción

La palabra “identidad” originariamente proviene del latín *identitas* y éste de *idem*, que significa “lo mismo”. Además de su extendido uso en el lenguaje corriente, identidad es un término de amplia presencia en variados campos del saber científico. Por ejemplo, algunas disciplinas, como la psicología, se centran en el individuo y los fenómenos subjetivos, y han discutido largamente sobre este concepto. Muchas veces, comúnmente en el saber corriente se suele asociar esta palabra a cuestiones individuales. En el marco de discusiones desde la antropología social sobre la cuestión de la identidad, en primer lugar, debemos subrayar que cuando la abordamos estamos remitiendo siempre en primera medida a la identidad social, grupal. En este sentido, para la antropología, pero también para la sociología y disciplinas afines, la identidad individual con las especificidades que cada trayectoria vital le imprime, se conforma siempre en el seno de una identidad social que le sirve de marco.

Construir un concepto científico, operativo para pensar el fenómeno de la identidad fue un proceso que se fue desarrollando a través del tiempo y que implicó, por ejemplo, desbrozarlo de sus usos silvestres. En el campo de las ciencias sociales, las discusiones sobre la identidad social comenzaron a partir de la segunda mitad del siglo XX (Piqueras, 2002, p. 37), motorizadas indudablemente por los profundos cambios que se dieron en el mundo posterior a la segunda guerra mundial. Se trata de cambios tales como la descolonización, los fenómenos de globalización, así como la creciente visibilización de nuevos actores sociales (movimientos étnicos, religiosos, ambientalistas, juveniles, feminismos, movimiento LGTB, etc.). La vasta aplicación en diferentes ámbitos de lo social que se ha hecho del concepto de identidad en las ciencias sociales, entendiéndoselo de múltiples formas, ha llevado a que algunos autores denuncien este “uso y abuso” del término e incluso han llegado a señalar que el mismo debería abandonarse pues carece de capacidad explicativa por su total ambigüedad analítica (Brubaker y Cooper, 2001).

Veamos a continuación las principales posiciones, aproximaciones o perspectivas para abordar la identidad social que fueron surgiendo en las ciencias sociales. Vale enfatizar que son perspectivas analíticas de la identidad que se distinguen de los usos prácticos de sentido común, “silvestres” que los sujetos y grupos elaboran.

1. Distintas perspectivas teóricas en el estudio de las identidades

Las primeras perspectivas analíticas para estudiar la identidad social, más ligadas al originario significado de la palabra (Ortiz, 1996, p. 99), son las que podemos denominar una aproximación “esencialista” u “objetivista” de la misma. En consonancia con aquella visión “insular” de las culturas que dominó cierto período del pensamiento antropológico, es decir, las culturas pensadas como entidades aisladas unas de otras, esta posición define la identidad social como un conjunto de rasgos inalterables en el tiempo, inmutables, y que responderían a una “esencia” intrínseca de un grupo cultural, sin considerar las relaciones con otros culturales.

Esta forma de abordar la identidad social tiene incluso en la actualidad amplia circulación en los medios masivos de comunicación, formadores de opinión, donde se caracteriza a la identidad a partir de un núcleo esencial de valores, patrimonio exclusivo de una comunidad. Un buen ejemplo de este enfoque es la visión estereotipada y estática de la identidad “indígena” representada a través de una serie de rasgos o atributos estáticos e invariables en el tiempo, como la vestimenta (pluma y taparrabo). O bien dicha visión esencialista se deja apreciar en cómo el sentido común entiende que es lo “folklórico”. En esta dirección, el antropólogo Hugo Ratier (1988) menciona el revuelo que generó entre la prensa y el público a fines de los ochenta el hecho que en el festival folclórico de Cosquín se realizara un concierto de cuarteto cordobés, saliendo de los cánones musicales “esperados” en aquella época para dicho festival musical.

Otra perspectiva para tratar el fenómeno de la identidad es la que podemos llamar “subjetivista”. Esta aproximación de la identidad pone el énfasis en el sentimiento de autoidentificación o de pertenencia a un grupo o comunidad, enfatizando así el aspecto subjetivo de la adhesión identitaria. Sin embargo, como veremos más abajo, este enfoque presenta también serias limitaciones, ligadas fundamentalmente a la reducción individualista de esta aproximación que desconoce las condiciones sociales de producción de la identidad que preceden y se imponen sobre cada uno de los sujetos y que median y producen sus discursos y emociones.

Las ciencias sociales comenzaron a criticar duramente las aproximaciones anteriormente mencionadas, proponiendo y abrazando una nueva perspectiva teórica en el abordaje de la identidad. Esta es la denominada “relacional-dinámica”. El pionero de esta aproximación fue Fredrik Barth (1976), quien para pensar estas cuestiones recuperó la noción de “frontera”. Analizando la cuestión de la identidad étnica, el autor parte de la posición que “las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen” (Barth, 1976, p. 10). Como señala Giménez:

son las fronteras mismas y la capacidad de mantenerlas en la interacción con otros grupos lo que define la identidad, y no los rasgos culturales seleccionados para marcar, en un momento dado, dichas fronteras. Esto no significa que las identidades estén vacías de contenido cultural. En cualquier tiempo y lugar las

fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales. Pero estos marcadores pueden variar en el tiempo y nunca son la expresión simple de una cultura preexistente. (Giménez, 2005, p.18)

De este modo, a diferencia de la visión esencialista previa, este abordaje asume que la identidad no es una característica intrínseca de un grupo, sino que surge siempre en relación a un otro. En esta dirección, la identidad social de un grupo no se define por un conjunto de rasgos inmutables sino por aquellos rasgos que son empleados por el grupo para afirmar y mantener una marcación de diferenciación cultural con respecto a otro. Y qué rasgos son puestos en juego para afirmar esta distancia o distinción van cambiando en el curso del tiempo y de manera contextual (se activan en ciertos escenarios sociales y no en otros), por lo cual la identidad es dinámica.

Asimismo, la perspectiva relacional asume que en el fenómeno de la identidad social existe siempre una dimensión subjetiva en la adhesión identitaria, pero, a diferencia de la aproximación “subjetivista”, no desconoce el carácter estructurado por condicionamientos culturales, políticos, sociales, etc. de la pertenencia a un grupo social y su carácter relacional con respecto a otros grupos. Para la perspectiva relacional, a diferencia del enfoque objetivista, el subjetivista tendría la ventaja de destacar el carácter dinámico y variable, no fijo y dado, de la identidad. No obstante, el subjetivista tiene la desventaja de subvalorar la estabilidad relativa implicada en los procesos sociales identitarios. Además, y especialmente, es un abordaje que tiende a reducir la identidad a elecciones de voluntad individual oscureciendo el hecho de que existen condicionamientos colectivos que se imponen sobre los individuos y que los inscriben perteneciendo o no a determinado grupo más allá de la elección o el gusto personal. Como señala Bonfil Batalla:

la pertenencia a un determinado grupo étnico (pueblo) implica más que el hecho ideológico de asumir la identidad correspondiente” sino que es necesario compartir sistemas de clasificación y comprensión del mundo y una memoria de un pasado común y distintivo “que conforman el campo semántico y cultural compartido que da especificidad al grupo”. (1987, p. 112).

Como ejemplo casi caricaturesco de la perspectiva subjetivista, podemos mencionar el caso del francés Orélie Antoine de Tounens, quien, sin elementos sociales de pertenencia alguna a la cultura mapuche, se autodeclaró a mediados del siglo XIX “rey de la Araucanía” y soberano de ese pueblo en la zona patagónica.

En este sentido, el enfoque subjetivista acentúa demasiado el carácter efímero y temporal de la identidad, abordándolo desde una lógica casi voluntarista de compromiso o adhesión personal sin tener en cuenta las condiciones sociales realmente existentes de pertenencia. En efecto, si bien es cierto que las identidades son discursivamente constituidas por parte de los sujetos que adscriben a ellas, las mismas no son sólo discurso. En efecto “decir que el discurso constituye lo real no comporta afirmar que lo real es una mera realización del discurso” (Briones 2007, p. 68).

Es importante recordar que se trata de perspectivas teóricas sobre la identidad, construcciones conceptuales elaboradas por los investigadores para abordar la realidad empírica. En esta dirección, puede ocurrir que un grupo social sostenga un discurso esencialista sobre su identidad (por ejemplo, enarbolando un discurso de tipo “nosotros somos.... es nuestra esencia”), pero sin embargo el antropólogo que estudia sus procesos de conformación identitaria lo hará desde un enfoque relacional-dinámico.

Entendida bajo esta aproximación teórica, es decir, posicionados en una forma de comprender la identidad social como un fenómeno relacional y dinámico, a continuación, vamos a señalar algunos elementos centrales de la identidad social.

2. Dimensiones de la identidad social desde la perspectiva relacional

Como señalamos, la perspectiva relacional de la identidad rompe con la idea esencialista e insular que afirma que “un grupo es igual a una cultura aislada”, afirmando por el contrario el carácter dinámico de la identidad y la cultura. Por ello, más que de “identidad”, como si se tratara de una sustancia, para enfatizar su aspecto procesual en el marco de una aproximación dinámica suele hablarse de “identificaciones”. Tan relevante es este carácter procesual y activo derivado de un verbo, “identificación”, que carece de las connotaciones reificantes de “identidad”, que es uno de los términos que Brubaker y Cooper (2001) proponen como alternativa a este último concepto.

Desde una perspectiva relacional se entiende a la identidad como un “proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social” (Chiriguini, 2006, p. 64), como una “construcción simbólica que se hace en relación a un referente” (Ortiz, 1996, p. 100). Ello implica que la identidad es un “proceso inacabado que conlleva continuas reinterpretaciones o redefiniciones del nosotros” (Piqueras, 2002, p. 41). Vale enfatizar que existe una diferencia conceptual entre identidad social y colectiva, en la que aquí no profundizaremos. Sobre esto remitimos al trabajo de Giménez (2005).

Las identificaciones implican un proceso de aprehensión y reconocimiento de pautas y valores sociales a los que adscribimos como colectivo y nos distinguen de otros que no los poseen o comparten. En esta definición relacional se hace explícito que el “nosotros” implica la existencia de un “otros” (nos-otros), por lo cual es importante subrayar que la alteridad es una dimensión constitutiva de la identidad. Es decir, identidad y alteridad, mismidad y otredad “son dos caras de la misma moneda” (Restrepo, 2012, p. 132).

La noción de cultura es clave al abordar las identidades sociales. Incluso, para algunos autores la identidad es el lado o correlato intersubjetivo de la cultura, la cultura “interiorizada” o “incorporada” en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con

otros actores (Giménez, 2005). Como dice este autor, las identidades se construyen precisamente a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro). Es decir, “la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos” (Giménez, 2005, p.5).

Para pensar el fenómeno de la identidad también debemos articular la noción de cultura con una dimensión de ésta, el poder. En este sentido, el problema de las identidades sociales articula con nociones vertebrales de la antropología en tanto involucra, como hemos visto, la dimensión de la alteridad, central en la definición del objeto de estudio de esta disciplina y la noción de cultura como concepto central para comprender el comportamiento humano y explicar la interacción de los grupos en las sociedades complejas actuales.

Especialmente en este escenario, el de las sociedades globales contemporáneas señaladas por las relaciones de poder y desigualdad, al estudiar las identidades sociales debemos evitar la operación de “ficción simplificadora” que supondría la homogeneidad de un grupo y los individuos que lo componen frente al resto. En esta dirección, pensar en términos de identidad social desde una lógica relacional no supone la homogeneización interna de todo el grupo o de los sujetos que comparten una identidad común como si no hubiese diferencias internas. Como dice Piqueras:

decimos que una identidad es colectiva no porque muchas personas tengan la misma identidad por igual, sino para aludir a una conciencia compartida (muy variable según los casos) de reconocerse entre sí como semejantes, y a la vez diferentes de otros. (2002, p. 38).

Es decir, reconocer un grupo social no implica que sea un todo homogéneo sin matices. Por el contrario, cuando se homogeneiza el comportamiento de los integrantes del colectivo social se construye una visión “estereotipada” del mismo, algo que vimos es característico del enfoque esencialista de la identidad. En este sentido, Bonfil Batalla (1987) se refiere a la palabra “indio” como una categoría que los grupos hegemónicos imponen a una multiplicidad de poblaciones muy diversas, homogeneizándolas, borrando sus diferencias, para englobar a todas en una misma categoría. Por supuesto, a partir de allí siempre puede haber resistencias que buscan subvertir lo impuesto. Como señala Bartolomé:

en el pasado no existían las “naciones” tehuelche, toba, mapuche o guaraní, como lo entenderían las ópticas nacionalistas decimonónicas, sino grupos etnolingüísticos. Es por ello que los rótulos étnicos generalizantes, tales como guaraníes, tehuelches, tobas o mapuches, son más adjudicaciones identitarias externas que etnónimos propios, aunque ahora se recurra a ellos para designarse como colectividades inclusivas y exclusivas. Las culturas del presente luchan entonces por constituirse como colectividades, como sujetos colectivos, para poder articularse o confrontarse con un Estado en mejores condiciones

políticas, ya que la magnitud numérica y las demandas compartidas incrementan sus posibilidades de éxito. (2003, p. 176).

La operación de ficción simplificadora se relaciona muchas veces con la tendencia a desconocer la gradiente del poder que inscribe a grupos e individuos en relaciones de desigualdad, algo que se ha señalado críticamente por ejemplo sobre las aproximaciones inscriptas en el llamado “multiculturalismo”. Si bien se reconoce que éste puede, en el mejor de los casos, ser una advocación bien intencionada a la tolerancia de las diferencias, el mismo se trata de un abordaje que no discute críticamente las relaciones en las cuales esas diferencias muchas veces nacen y se robustecen. Como señala Giménez, el multiculturalismo “puede funcionar como una ideología que encubre las desigualdades sociales (étnicas, de clase, etc.) dentro del ámbito nacional bajo la etiqueta de “diferencias culturales”, lo que permite al Estado eludir con buena conciencia sus responsabilidades redistributivas” (2005, p. 24).

En todas las comunidades humanas, y de forma más clara aún en las sociedades globalizadas actuales compuestas por millones de personas que comparten el mismo espacio como una ciudad, existen una serie de “variables” (Chiriguini, 2006), “categorías” o “grupos de pertenencia” (Giménez, 2005) sobre las que se construyen distintas adscripciones identitarias. Siguiendo a Moreno (1991) existen tres principios fundamentales generadores de identidades, a saber: el género, la pertenencia étnica y la de clase (el lugar que se ocupa en el sistema de producción económico). Por ello los investigadores del fenómeno identitario hablan de “identidades múltiples” ya que justamente, más que de tratarse como acabamos de señalar de grupos “homogéneos”, existen múltiples pertenencias, diferentes posicionamientos que se activan según un contexto relacional. No obstante, no se trata de que existan infinitas “combinaciones” posibles. Como explica Moreno (1991), la identidad social se sedimenta en los individuos a partir de la interacción de los tres principios fundamentales arriba mencionados, que dan como resultado una específica “matriz cultural”.

La multiplicidad de las pertenencias identitarias es lo que permite explicar que un grupo social, que se encuentra por ejemplo en una posición de subalternidad, se reconozca, sin contradicción alguna, como “mujeres” (género), “indias” (etnia) y “obreras” (clase), e incluso participe de diferentes movimientos reivindicativos que pueden o no confluir o intersectar completamente entre sí (feminismo, lucha indígena y protesta proletaria). Este carácter contextual de la identidad debe ser considerado también en relación a las diferentes escalas de integración social en la que se inscriben los grupos, es decir, con los niveles socioespaciales locales (barrio, municipio, provincia), nacionales, regionales (latinoamericano) y globales.

Por otra parte, la identidad es un proceso en constante (re)producción en el cual todos los grupos humanos “celebran ciertos *rituales de identidad* a través de los cuales pretenden fomentar la cohesión y reforzar el sentimiento del nosotros de sus miembros” (Piqueras, 2002, p. 41. *Cur-sivas en el original*). En efecto, los rituales “tienen como objetivo renovar el sentido de pertenencia, de identificación, en los diferentes grupos sociales” (Chiriguini, 2006, p. 65).

Finalmente, puede ocurrir que en la dinámica social tengan lugar procesos en los cuales en ciertas ocasiones o situaciones la identidad deviene “negativa” (Chiriguini, 2006). Ello acontece

cuando en determinados escenarios o contextos sociales de interacción, los sujetos o grupos efectúan una ocultación pública de su identidad motivados muchas veces por los prejuicios externos que sobre ellos recaen. Sin embargo, esta misma identidad “negada” puede en otro momento sociohistórico devenir justamente en lo contrario, es decir, una toma de posición reivindicatoria deviniendo una bandera de lucha política y de resistencia por parte del grupo visibilizando activamente su pertenencia identitaria.

A continuación, en el marco de una perspectiva relacional de la identidad social, para ilustrar los elementos de alteridad, poder, no homogeneidad, pertenencias múltiples e identidad negativa que mencionamos vamos a tomar como variable identitaria el caso de la religión en Argentina, faceta ciertamente muy relevante en lo que hace a fomentar y consolidar la cohesión y el sentido de pertenencia de un grupo.

3. A modo de ejemplo: las identidades religiosas en Argentina

Desde una mirada antropológica, la religión es una faceta de la vida cultural de todo grupo humano. Al inscribirla dentro de la cultura, enfatizamos de este modo la dimensión simbólica del hecho religioso. En efecto, en el marco de su propuesta simbólica para comprender la cultura, Geertz aborda la religión como un sistema cultural. Así, luego de señalar que “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos” (Geertz, 1973, p. 88), este autor enfoca la religión bajo esta perspectiva, señalando que:

los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo — el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. (1973, p. 89).

En síntesis, la religión, entendida como un sistema de símbolos específicos dentro de una cultura, suministra una particular mirada o representación del mundo y guía el comportamiento práctico de los creyentes. Es decir, la religión, en tanto que cultura, es modelo de representación de la realidad y orientación para la acción.

Al enfatizarse la dimensión simbólica de la religión según la perspectiva geertziana no debe perderse de vista, como señala Archenti, que “la concepción de la cultura de Geertz ha sido criticada por no prestar suficiente atención a las cuestiones del poder y el conflicto social inherentes a la producción, reproducción, uso y transformación de símbolos” (Archenti, 2013, p. 73).

Las relaciones de poder son inherentes a toda dimensión de la sociedad por lo cual, en tanto que fenómeno social, el campo religioso (Bourdieu, 1988, 2006) también se halla atravesado y constituido por el poder, algo especialmente marcado en las sociedades complejas actuales donde coexisten diferentes grupos religiosos. De este modo, los diferentes grupos que componen

el campo socioreligioso argentino se inscriben, para decirlo en términos de Gramsci (2000), en relaciones de hegemonía/subalternidad (Archenti, 2001).

Los procesos coloniales en esta parte de Sudamérica ligados a España y la posterior emergencia del Estado-Nación hicieron que en Argentina el catolicismo, que no constituye un bloque homogéneo, sino que engloba expresiones muy diversas, se erigiera como el grupo hegemónico del campo religioso argentino. No obstante, además del catolicismo, en Argentina existen otras configuraciones religiosas. Éstas a menudo han sido silenciadas e invisibilizadas por el mito de “la nación católica” (Frigerio, 2007, Di Stefano, 2020), verdadera ficción homogeneizadora que oscureció la presencia de la diversidad religiosa argentina, al tiempo que asumió al catolicismo argentino como un todo homogéneo. Podemos denominar a estas minorías religiosas como “heterodoxias religiosas” (Wright, 2008; Wright y Ceriani, 2011) que se sitúan en la “periferia sagrada” de la Argentina. Estas otras manifestaciones religiosas incluyen formas no católicas del cristianismo (protestantes, evangélicos, pentecostales, etc.), judaísmo, islamismo, tradiciones africanas, budistas, hinduistas, indígenas, etc.

Como acontece en cualquier fenómeno de producción social de la identidad, en la construcción de las posiciones identitarias religiosas cada uno de los grupos se construye relacionamente con respecto a otros, frente a una alteridad. En este sentido, recordemos que entre los factores de surgimiento del cristianismo encontramos el hecho que constituye un distanciamiento a partir del judaísmo, así como la reforma luterana constituyó una de las mayores escisiones dentro del cristianismo, estableciendo, por ejemplo, una clara división entre católicos y protestantes, etc.

Más arriba hemos visto las observaciones críticas que se le han formulado al multiculturalismo en tanto que visión ingenua, es decir, una mirada positiva a la tolerancia de la diversidad pero que sin embargo no interroga profundamente por las causas de esa diferencia. De modo análogo, para el caso específico de la religión en Argentina, algunos investigadores trazan la distinción conceptual entre “diversidad” y “pluralismo religioso” (Frigerio, y Wynarczyk, 2008). Para estos autores, “diversidad” sería el reconocimiento meramente declamativo de la variedad religiosa existente en el país, mientras que el “pluralismo” no se circunscribiría a esto, sino que involucra la valoración y afirmación efectiva de aquella, denunciando las relaciones de poder imperantes en este campo social específico.

Por otro lado, en tanto variable de adscripción identitaria, la religiosa también puede ser inscripta en el marco de las pertenencias múltiples. En este sentido, si tomamos, por ejemplo, el caso de los saberes religiosos orientales que inicialmente estuvieron ligados a las clases aristocráticas de nuestro país a principios del siglo XX para luego masificarse a partir de la segunda mitad del mismo entre la llamada “clase media” argentina, puede ocurrir, por ejemplo, que un individuo en nuestro país sea reconocido, contextualmente, como varón, blanco, empresario burgués y budista.

Los regímenes de visibilidad pública de las pertenencias religiosas también son materia de discusión y análisis. En esta dirección, dentro de las maniobras de presentación pública en el campo religioso, Wright y Messineo (2013) identifican dentro de los grupos heterodoxos o minorías religiosas múltiples estrategias de invisibilización para evitar la posible estigmatización por

parte de los actores hegemónicos. Una de ellas es lo que llaman “identidad precautoria”, una estrategia pragmática en la cual los grupos en su autodefinición enfatizan lo que ellos no son. Por ejemplo, los grupos religiosos se autodefinen como “no siendo religión” sino más bien “filosofía”, etc. Ludueña profundiza este aspecto al señalar que muchas de las identidades precautorias de los grupos subalternos:

extienden su definición por la negación a la religión. Definiéndose por oposición a esta última [...] parece lógico asumir que la histórica prominencia (política y cultural) del catolicismo en la Argentina, así como los diferentes mecanismos de estigmatización de lo no católico (impulsados muchas veces desde el Estado), haya impreso una dialéctica particular de relación para con las otras denominaciones (confiriendo así una lógica específica de funcionamiento al campo religioso nacional). Esta lógica pudo, también, haber influenciado el tenor de los discursos en torno a los cuales la definición de lo que es y no es ‘religión’ es producida en el escenario de las diferentes configuraciones religiosas. (2005, p. 11-12).

Ligadas a estas cuestiones se halla el caso de las identidades negativas. Ciertamente, existen procesos de estigmatización (incluso de persecución) de muchas minorías religiosas. Una muestra de ello son las visiones negativas que la prensa masiva y ciertos sectores sociales sostienen sobre ciertas expresiones religiosas, estigmatizándolas como “sectas” que “lavan el cerebro” (por ejemplo, los pentecostales, movimientos nueva era, etc.) y/o las asocia a prácticas delictivas y carcelarias (la devoción a San La Muerte, expresiones afro y los rituales que involucran, etc.).

En muchos casos, los colectivos más que un modo “precautorio” optan por ocultar directamente en el ámbito público sus pertenencias religiosas. Por supuesto, también hay procesos de reivindicación explícita de estas identidades, empoderándose, así como también se aboga por nuevas denominaciones. Por ejemplo, muchas expresiones religiosas de nuestro país son referidas por sus miembros en términos de “espiritualidad”, conformándose oposicionalmente a lo que consideran negativamente como “religión”, que asocian a la moralidad e institucionalidad de la estructura eclesial.

Recapitulación

Identidad es un concepto central dentro de las ciencias sociales. La forma en la cual este concepto fue tratado ha ido variando a lo largo en el tiempo. En la actualidad, entre los investigadores que estudian el fenómeno identitario, existe un generalizado consenso en adscribir a una perspectiva relacional-dinámica para abordarlo.

Entendida en términos relacionales, el estudio científico de la identidad social implica considerar una serie de características que conforman este fenómeno. Entre ellas, las más relevantes son la alteridad (la presencia de un otro para la conformación de un nosotros); el poder (en tanto

que toda conformación identitaria no sólo se da frente a un otro, sino que este vínculo está mediado por relaciones de desigualdad); el reconocimiento de la heterogeneidad del grupo, así como el hecho de las pertenencias múltiples. Finalmente, otro aspecto clave a recordar son los regímenes de visibilidad pública de la identidad, que en ciertas situaciones contextuales lleva a la ocultación e incluso la negación de la misma.

Las adscripciones religiosas de nuestro país conforman un ejemplo de pertenencias identitarias que, analizadas desde una perspectiva relacional-dinámica, revela las anteriores dimensiones de la identidad social.

Referencias bibliográficas

- Archenti, A. (2001). Elementos para conceptualizar a las culturas populares. En: *Cátedra de Antropología Cultural y Social: Desigualdad Social*. Edición del Centro de Estudiantes FAHCE.
- Archenti, A. (2013). Cultura, mundo de la vida y luchas por la representación legítima del mundo". En R. Ringuet (coord.) *Temas y problemas en antropología social* (pp.62-93). Edulp.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (2003). Los pobladores del 'desierto'. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina". *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 162-189.
- Bonfil Batalla, G. (1987). Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales. En: *Políticas culturales en América Latina*" (pp. 89-125). Paidós.
- Bourdieu, P. (1988). La disolución de lo religioso. En: *Cosas Dichas* (pp. 102-107). Gedisa.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, 27 (108), 29-8.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55-83.
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). Más allá de "identidad". *Apuntes de Investigación del CECYP*, 7, 30-67.
- Chiriguini, M. C. (2006). Identidades socialmente construidas. En: María Cristina Chiriguini (comp.): *Apertura a la Antropología. Alteridad-Cultura-Naturaleza humana* (pp. 55-70). Proyecto Editorial.
- Di Stefano, R. (2020). Religión y nación en la Argentina: la problemática construcción del mito del país católico. *Rubrica contemporánea*, 9 (17), 57-77.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas (coord.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 87-113). Biblos.
- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23 (2), 227-260.
- Geertz, C. (1973). La religión como sistema cultural. En: *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Gedisa.

- Giménez, G. (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. *III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*, CONACUTLA, <http://estudioscultura.wordpress.com/2012/03/13/gilberto-gimenez-la-cultura-como-identidad-y-la-identidad-como-cultura/>
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la Cárcel*. ERA.
- Ludueña, G. (2005). ¿De Qué Hablamos Cuando Hablamos de Religión? Experiencia, Identidad y Poder o Hacia una Antropología de lo Religioso. *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*.
- Moreno, I. (1991). Identidades y rituales. Estudio introductorio. En: J. Prats, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds) *Antropología de los Pueblos de España* (pp. 601-636). Taurus.
- Ortiz, R. (1996). Modernidad mundo e identidad. En: *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo* (pp. 69-92). Universidad Nacional de Quilmes.
- Piqueras, A. (2002). La identidad. En Isabel de la Cruz (Coord.) *Introducción a la Antropología para la intervención social* (pp. 38-81). Tirant lo Blanch.
- Ratier, H. (1988). Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio cultural. *Revista Índice*, 1, s/p.
- Restrepo, E. (2012). Identidades: conceptualizaciones y metodologías. *Intervenciones en teoría cultural* (pp. 129-150). Editorial Universidad del Cauca.
- Wright, P. y Ceriani Cernadas, C. (2011). Modernidades periféricas y paradojas de la cultura: debates y agendas en la antropología de la religión. En: Ceva, M. y Touris, C. (eds.). *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur* (pp. 145-162). Lumiere.
- Wright, P. y Ceriani Cernadas, C. (2018). Introducción. Entre heterodoxias históricas y recreaciones contemporáneas. En Wright, P (ed.). *Periferias sagradas en la modernidad Argentina* (pp. 9-23). Biblos.
- Wright, P. y Messineo, M. C. (2013). La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires. *Revista Cultura y Religión*, 7(1), 30 - 41.

Los autores

Coordinadores

Ortale, María Susana

Es Licenciada en Antropología y Doctora en Ciencias Naturales por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesora Titular de Antropología Cultural y Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Investigadora principal de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (CIC/PBA). Directora del Centro de Estudios en Nutrición y Desarrollo Infantil dependiente de la CIC/PBA. Directora de proyectos de investigación radicados en la FaHCE y en el CEREN, acreditados por la UNLP, CIC/PBA, CONICET, COFECyT y MinCyT, y de proyectos de extensión acreditados por la UNLP, la SPU y la FaHCE. Las líneas de investigación se relacionan con el estudio de las estrategias familiares de reproducción social en sectores pobres urbanos, abordando específicamente problemáticas alimentarias y de cuidado en grupos vulnerables.

Aliano, Nicolás

Es Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de la Plata (UNLP), Magister en Sociología de la Cultura por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Doctor en Ciencias Sociales por la UNLP. Es Jefe de Trabajos Prácticos de la materia Antropología Cultural y Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Asimismo, se desempeña como investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Centro de Estudios en Nutrición y Desarrollo Infantil (CEREN/CIC-PBA). Se especializa en el campo de la sociología de la cultura. En sus investigaciones ha abordado diversas prácticas culturales de la vida cotidiana en sectores populares contemporáneos.

Bonaparte, Adrián

Es Licenciado en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Jefe de Trabajos Prácticos en Antropología Social y Cultural, FaHCE, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Jefe de trabajos Prácticos en Metodología de la Investigación Social de la Tecnicatura en Periodismo Deportivo, UNLP. Auxiliar docente en Antropología Social y Cultural, FPCyS, UNLP. Se desempeña como Técnico en el Ministerio de Desarrollo de la Comunidad, Provincia de Buenos Aires. Ha realizado investigaciones en el campo de las migraciones internacionales.

Autores

Farace, Rafael

Es Licenciado en Sociología (UNLP) y cursó una Maestría en Antropología Social (UBA). Es ayudante diplomado de la materia Antropología Cultural y Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) y se desempeña como asesor en el área de investigaciones de la Dirección Nacional de Política Criminal del Ministerio de Justicia de la Nación. En su recorrido académico se ha dedicado a la antropología de los trabajadores y los sindicatos, mientras que en su labor profesional ha realizado distintas investigaciones criminológicas.

Puglisi, Rodolfo

Es Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de la Plata (UNLP), Especialista en Docencia Universitaria (UNLP) y Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Es ayudante diplomado de la materia Antropología Cultural y Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Asimismo, se desempeña como investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (CONICET-UNLP). Se especializa en el campo de la antropología de la religión.

Ortale, María Susana

Conceptos fundamentales de antropología : aportes para la formación en ciencias sociales / María Susana Ortale ; Nicolás Aliano ; Adrian Bonaparte ; Coordinación general de María Susana Ortale ; Nicolás Aliano ; Adrian Bonaparte. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; La Plata : EDULP, 2026.

Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-34-2706-4

1. Antropología. 2. Cultura. I. Ortale, María Susana, coord. II. Aliano, Nicolás, coord. III. Bonaparte, Adrian, coord. IV. Título.
CDD 301

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

EduLP integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2026
ISBN 978-950-34-2706-4
© 2026 - EduLP

S
sociales


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA