

“FUNDAMENTOS EPISTEMOLOGICOS, AXIOLÓGICOS Y SISTEMÁTICOS DEL CONCEPTO DE CULTURA, DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ANTROPOLOGÍA”

Jorge Morales Gómez

INTRODUCCION

La noción de cultura se ha prestado en la sociedad moderna a muchos significados, tan diversos, que ora se refieren a nivel educativo de ciertos individuos a quienes se califica como “cultos”, ora a la práctica de maneras refinadas en el trato diario, y finalmente, a las costumbres y maneras de ser socialmente, determinada población.

Desde el punto de vista de los estudios de la sociedad, solamente tiene validez el concepto de “cultura” entendida como las manifestaciones materiales y espirituales de toda la humanidad, que son compartidas y sujetas a algún tipo de patrón. Podríamos decir entonces, y para comenzar, que hay en este concepto una primera dimensión universal y es la cultura entendida como patrimonio del hombre en todas las latitudes de la tierra, como especie sin distinción de matices modelados por la genética, el medio ambiente o la historia.

Es en este sentido la cultura, uno de los grandes complejos diferenciales entre el hombre y el resto de los animales, incluso los demás primates superiores o antropoides. Donde quiera que haya hombres, hablando anatómicamente, siempre estarán estos miembros representantes de su especie haciendo algún tipo de herramientas, así sea con energía humana, animal, mecánica, nuclear. Al lado de dicha tecnología, todas las poblaciones humanas han mostrado siempre un sistema económico que no solamente las prepara para extraer los recursos del hábitat donde viven, sino que representa uno de los motores más dinámicos para las inter-relaciones de los individuos. Claro que aunque los hombres se asocian para producir, distribuir y consumir, no únicamente la organización de los agregados humanos cumple funciones económicas, aunque éstas sí son fundamentales para la perpetuidad de la población. Las mismas formas de interacción económica se rotulan con vocablos que a primera vista no reflejan un significado tal. Digamos familia,

comunidad, estado, son conceptos que cuando los empleamos nos transmiten ante todo una alternativa de unión o asociación, antes que una finalidad productiva, así puede que ésta sea su causación. En la familia, la comunidad y el estado nos recreamos, nos educamos, nos sometemos a una organización del poder que ayuda a la adaptación y uniformidad de los individuos; esas formas organizativas también albergan creencias y prácticas mágico-religiosas, patrones de salud y enfermedad, ideales positivos y negativos, tales como libertad y opresión, concepciones cosmológicas y criterios de bien y mal.

Entonces, la organización social no solamente se refiere a los lazos intrínsecos de la unión entre las personas y sus resultantes: parentesco, familia, comunidad, estado, sino al funcionamiento regulado de las personas dentro de dichas estructuras.

La segunda dimensión que el concepto cultura tiene para los estudios de la sociedad es más particular y podría asimilarse a la idea de *una cultura*. No se trata ya del comportamiento social en abstracto, sino tal como se muestra concretamente en una población dada, con sus manifestaciones muy específicas, territoriales y que son producto de la combinación de factores biológicos (y ante todo genéticos), históricos y geográficos.

Si bien el origen de la manufactura de artefactos y del lenguaje articulado está muy ligado al desarrollo fisiológico de los primeros homínidos, de ninguna manera pueden descontarse las otras dos variables en la formación y difusión de patrones de conducta social, que en general constituyen lo que llamamos CULTURA. O sea que cultura viene a ser sinónimo de comportamiento social, pero la noción de comportamiento no debe separarse de ningún modo a la de institución. No se puede entender esta sin aquel. Que podríamos decir de la familia, si no la enfocamos desde el interior mismo de las normas cumplidas y de la dinámica de sus miembros para producir, distribuir y consumir, para protegerse o aún, para atacarse internamente y hasta para minar la estabilidad ideal de dicha célula social? Luego las instituciones son formas de conducta activa y trascendente más que simples rótulos o cajoncitos en que dividimos a las poblaciones.

El comportamiento social o cultural, está constituído por una inmensa gama de pautas, que de dicha magnitud resulta muchas veces demasiado abstracto tener la idea de la totalidad de una cultura. Se incluyen normas muy conscientes como las alternativas para producir alimentos o para educar a los niños, hasta otras muy inconscientes como los giros lingüísticos, v. gr. el uso del diminutivo en la comida dentro de nuestra sociedad, o las posiciones de descanso, v. gr. vivir sentados, a 70 cm. del suelo y con la pierna cruzada. Todo esto aunque no parezca a primera vista es producto de nuestro entrenamiento colectivo y por lo tanto es cultural.

De la argumentación anterior se desprende que es supremamente difícil establecer divisiones o fronteras entre lo social y lo cultural. No solo es difícil, sino imposible. En muchas obras, de sociología y antropología de hace unos cuantos años, se definía a la sociedad muy sintéticamente como un

grupo de personas reunido por tener intereses comunes, los cuales para ser satisfechos necesitaban tener códigos similares (comunicación) y patrones de conducta comunes. Como los códigos y los patrones por sí solos no son la sociedad, pero sí son normas de comportamiento, resulta imposible que haya personas reunidas sin tales pautas, conformando un grupo social o una sociedad. Luego es epistémicamente impropio concebir (en el sentido lato del verbo) la cultura como separada o identificable aparte de la sociedad. De dicha compenetración absoluta en el orden conceptual, y aún más de su identificación, resulta como corolario inmediato la nulidad de la esterotipia que asevera que la sociología se ocupa del estudio de la sociedad, y la antropología del de la cultura. Es más, tampoco hay justificación en el mismo orden epistemológico de la existencia dual de sociología como disciplina específica, y de antropología también como cuerpo teórico identificables aparte de la anterior. Y es que en la praxis, las barreras están casi borradas del todo. Ya que los métodos son los mismos tal como lo es su objeto de estudio, el comportamiento social, las únicas diferencias visibles entre sociología y antropología podrían ser el interés mayor que la segunda muestra por las poblaciones que históricamente han estado alejadas de la llamada cultura occidental y por recavar en el conocimiento de grupos demográficamente extinguidos que no dejaron registros escritos. También por el énfasis que la antropología le concede a las técnicas de investigación social conocidas como de observación participante y genealógica. Pero estas distinciones son de grado y no afectan la utilización de marcos teóricos compartidos, v. gr. marxismo, sociobiología, estructuralismo, etc. y sobre todo con el surgimiento hace unos cuarenta años de la modalidad de antropología social, el acercamiento conceptual y teórico en general fue inmenso.

Podemos concluir esta introducción anotando que la cultura la entendemos como el funcionamiento mismo de la sociedad mediante unos patrones que tienen trascendencia colectiva o grupal y que las manifestaciones muy personales de los individuos tienen importancia sociológica cuando se convierten en tendencia o corriente o cuando muevan a la colectividad a cambiar o a enfrentarse de alguna manera a las actitudes psicológicas ya sean recomendables para el grupo o francamente conflictivas.

De otro lado es bueno recalcar que aunque a la antropología se le vincule como disciplina ocupada de revelar lo inherente a la evolución humana, su orientación socio-cultural la identifica epistémicamente con la sociología.

1. CONCEPTOS GENERALES

1.1. Cultura y Civilización

Entendiendo que los estudios de la sociedad conciben la cultura como esencial a esta y que ambas se identifican plenamente, podemos manifestar que el comportamiento social (o sea la cultura) tiene aspectos universales, v. gr. lenguaje, economía, organización del poder, creencias y prácticas

mágico-religiosas, valores, etc. pero que varían en su expresión, entre los diferentes grupos humanos. O sea que a la característica *universal* de la cultura, debemos agregarle la de ser *variable*.

Las diferencias existentes en modos de vida compartidos por las distintas sociedades (o culturas) se pueden explicar por tres clases de fenómenos: biológicos, geográficos (adaptativos), histórico-sociales. No es del caso para este trabajo explicar la interrelación entre los factores anotados, pero sí conviene tener muy en cuenta la integración de ellos para explicitar la diversidad de comportamiento social en todos los aspectos considerados como universales.

La experiencia histórica nos ha demostrado que en toda época hay ciertas sociedades que se distinguen de otras y se asemejan entre sí por tener ciudades, grupos dependientes de los urbanos, poder centralizado que significa presencia del nivel estatal, estratos sociales, especialización en el trabajo, excedentes de producción abiertos a un activo comercio y una tecnología bastante adaptada al medio ambiente físico en que se vive. Estos rasgos, en términos generales podrían ser considerados como característicos de las llamadas "altas culturas" o "civilizaciones". Claro que la lista de elementos constitutivos similares puede alargarse, pero como aquí no pretendemos hacer disertación sobre la civilización, sino aclarar la diferencial conceptual entre cultura y civilización, no proseguimos en ella.

Francamente, está muy extendida en la vida contemporánea la confusión planteada por ambos términos. Al respecto, la Antropología puede decidir con base en lo anterior que toda civilización es una cultura, pero no toda cultura es civilización. Y conste que las edificaciones de civilización y alta cultura son en cierto sentido subjetivas, son de nuestro pensamiento occidental moderno.

1.2 Subculturas y Pluralismo Cultural

Las sociedades complejas son tales precisamente por contener grupos que a pesar de tener complejos de comportamiento comunes como el lenguaje, el sistema monetario, la misma religión y la misma terminología de parentesco, y otros más; y sobretodo por estar bajo un sistema político oficial reconocido por todos a nivel estatal y por sentirse cada uno de ellos ligado al otro como formando parte de una unidad --lo que llamamos identidad étnica-- a pesar de ello, decimos, muestran muchas diferencias entre sí y tienen sentimientos de ser diferentes. Por ejemplo en la sociedad occidental, los llamados países en desarrollo, más que países son un grupo en el cual no podemos entender la llamada civilización moderna o de occidente. lo mismo ocurre con Latinoamérica: Hace parte de la sociedad o de la cultura moderna, pero no es ella. Sin embargo, si llegáramos a sustraerla y a tratarla como sociedad aislada, como cultura autónoma, seríamos ciegos e imprecidentes con la realidad.

Con marcos de referencia no tan grandes como occidente, sino más bien más fáciles de operar como América Latina, vemos que ella, no ofrece una unidad socio-cultural, sino que es un verdadero mosaico, no de países sino de grupos que a pesar de compartir modos de vida entre sí ostentan muchas y marcadas diferencias, no solo territoriales sino socio-económicas. Tal es el caso de las élites con referencia a los proletarios, o de los urbanos en relación a los rurales. Estos grupos constitutivos son llamados en antropología subculturas y siempre tienen existencia heterogénea. Las subculturas se excluyen en las sociedades contenidas en sí mismas, como algunos grupos indígenas colombianos de la actualidad.

La integración de las subculturas en una CULTURA constituye el pluralismo cultural o social, y fundamentalmente en las sociedades contemporáneas con estratos económicos diferenciados, la integración se traduce en relaciones de producción, las más de las veces conflictivas para la estructura en general y para los subgrupos explotados, en particular.

1.3 Antropología Social

Aunque el surgimiento de esta especialidad la vamos a tratar en el capítulo de las corrientes teóricas, es bueno aclarar que las connotaciones de dicho concepto no tienen que ver con la praxis de la antropología, del estudio de la cultura del hombre aplicado a situaciones de subdesarrollo económico y a sus posibles soluciones regionales. No. Esto compete a la *antropología aplicada* cuyo fundamento axial es que las situaciones sociales son reformables y tal reforma *debe* ser planeada, dirigida para lograr superación de situaciones calificadas como típicas de subdesarrollo. La antropología social hoy, es sinónimo de la etnología y aún más de la sociología. Su objeto: la cultura del hombre en cualquier parte. No solo grupos indígenas o contenidos en sí mismos, sino también poblaciones campesinas (subculturas rurales), asentamientos urbanos y sub-urbanos y clases sociales marginadas, o esencialmente elitistas.

2. CORRIENTES TEORICAS

Si bien los comienzos de la sociología como corpues teórico suelen situarse en los trabajos positivistas de Augusto Comte, el estudio de la cultura desde la perspectiva de la antropología se inicia como ciencia social —que puede generalizar, predecir y seguir los pasos del método científico— más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX.

2.1 Evoluciones

La primera corriente teórica de la naçiente disciplina es el evolucionismo unilíneal, llamado así porque sus practicantes solo concibieron *una* posi-

bilidad o línea única de transformaciones de las sociedades humanas. Estas siempre comenzaban en un estado de "salvajismo", pasaban por otro de "barbarie" y finalizaban, absolutamente todas las sociedades, por llegar al máximo desarrollo que era, según ellos, la "civilización" cuyo prototipo era la cultura europea de la época.

A los evolucionistas los embriagó la idea del progreso humano y en torno a él condujeron todos sus trabajos en sociedades tribales. Aunque casi nunca estuvieron efectuando trabajos de campo, en contacto directo con las poblaciones aborígenes, éstas fueron las preferentemente estudiadas por ellos pues creían encontrar en ellas los comienzos o raíces del proceso evolutivo cultural y de la cultura moderna contemporánea.

El evolucionismo unilineal explicó las similitudes culturales de diferentes poblaciones, no por contactos entre ellas, sino porque estaban en el mismo estado de desarrollo, v. gr. grado intermedio de barbarie, o estado superior de salvajismo, etc. La universalidad de dichas etapas se buscó en una pretendida unidad de la mente humana.

Uno de los más destacados evolucionistas fué Lewis Morgan. Al estudiar el sistema de parentesco de los iroqueses halló que estos daban un mismo término a parientes de la misma generación. Así, llamaba padre no solo al "genitor" sino a los hermanos de este; algo similar pasaba con respecto a la designación de la madre. Naturalmente, el número de hermanos de cada individuo era grande pues se sumaban los biológicos o consanguíneos y los sociales. Este sistema que se ha llamado iroqués se encuentra en varias sociedades tribales contemporáneas, entre ellas algunas del Vaupés colombiano.

Morgan explicó la aludida costumbre de parentesco como resultado de una etapa anterior de los iroqueses, el estado de salvajismo, en la cual se practicaba una promiscuidad sexual, anterior al matrimonio, el cual solo se conoció en la segunda escala evolutiva: la barbarie. La pretendida promiscuidad no se ha comprobado en ningún grupo humano como alternativa sociológica que excluya al matrimonio. En las uniones promiscuas o comunales es muy difícil la identificación del padre y por tanto, según Morgan, los iroqueses tenían vestigios de ella al asignar varios padres posibles. Hoy sabemos que la función del parentesco iroqués es dar un marco de referencia y solidaridad mayor al individuo, pues este al tener varios padres y hermanos va a tener protección permanente y los sentimientos y actitudes familiares de primer grado, v. gr. de padres e hijos no solo serán más intensas sino extensas.

Morgan ha servido mucho a la dialéctica materialista de Engels pues sus teorías sociales evolutivas y especialmente las concernientes a la promiscuidad vinieron a ser consideradas como pruebas de un comunismo primitivo universal.

El evolucionismo clásico en antropología contribuyó notablemente al interés por estudiar la naturaleza de las sociedades humanas y por lo tanto, el

comportamiento social. Aunque de casos particulares conocidos no directamente por los investigadores —a excepción de Morgan— sino por misioneros, exploradores y agentes de gobierno, se llegó a conclusiones de carácter general, o sea se planteó el método inductivo, faltó casi por completo en cada uno de sus exponentes la técnica experimental del trabajo de campo, la cual en ciencias sociales nos lleva al método comparativo.

Hay que abonar al evolucionismo clásico, sin embargo, que fué la primera escuela que mostró interés por estudiar grupos culturalmente marginados de occidente, aunque en el fondo y por claras razones sociológicas de la época, lo hizo para explicar el origen de la cultura contemporánea de Europa hacia los setentas del siglo pasado.

2.2 Difusionismo o historia cultural

Como los evolucionistas explicaban las similitudes culturales, y especialmente las de las llamadas sociedades primitivas, por causas internas en cada una, que producían paralelismos o creaciones independientes de artefactos o instituciones semejantes, y negaban toda clase de contacto cultural como responsable de tales similitudes, hacia 1920 surgió una escuela llamada difusionista que negaba la unidad de la mente humana y los estadios universales de evolución como determinantes de que alguna costumbre se hallara entre distintas poblaciones.

Los difusionistas, cuyo más famoso representante fué Franz Boas, estimaban que eran impulsos externos, generados en otras culturas, los que causaban la migración de los rasgos y su aceptación en las huéspedes. Estas no cambiaban por razones propias sino fundamentalmente por influencias de otras, y así cualquier semejanza cultural, material o intangible, se juzgaba como resultante de contactos entre diferentes sociedades.

Hubo una modalidad de difusionismo que se conoce con el nombre de extremado en virtud de que aseguraba que todos los elementos de cada sociedad eran importados, todos se habían difundido en la antigüedad por primera vez, a partir de un primer foco radiador que fue Egipto, y desde allí las migraciones y aceptaciones continuaron históricamente.

Los difusionistas moderados como Graebner contribuyeron mucho al conocimiento sobre origen y dispersión de plantas domesticadas y efectivamente establecieron rutas de migración de elementos culturales como mitos, rituales, danzas, canoas, etc.

Sin embargo, considero que los alcances teóricos de esta corriente fueron mucho menores que los del evolucionismo clásico, porque su interés redundó ante todo en las particularidades más que en las generalizaciones. Su mayor planteamiento teórico fue el negar los paralelismos y remplazarlos por la idea de migración o difusión cultural. Pero de ninguna manera aparecen elaboraciones que expliquen coherentemente los mecanismos de la difusión

y la aceptación. Ellos se preocuparon primordialmente por conocer las rutas de los elementos aislados, tratados fuera del contexto sociológico. La cultura vista como totalidad muy poco importó como unidad de análisis.

Los trabajos de campo sí se desarrollaron inmensamente a partir del surgimiento del difusionismo. Ellos recogieron ingentes cantidades de datos etnográficos en sociedades tribales para compararlos entre sí y sacar conclusiones sobre sitios de origen y rutas de distribución en el tiempo. También así llegaron a formarse las famosas áreas culturales o sea territorios que se caracterizaban por tener dentro de ellos poblaciones que compartían ciertos elementos o rasgos, ante todo de expresión material.

Las áreas tenían un centro o foco de difusión y una periferia donde los rasgos se mezclaban con los de las vecinas y diacrónicamente se formaban nuevas áreas en estos bordes marginales.

Vemos claramente que el particularismo histórico fué el axis conceptual de los difusionistas. Lamentablemente con estos lineamientos no se daban explicaciones a las diversidades del comportamiento social ni se analizaba el por qué un grupo humano reaccionaba de determinada manera o, la razón de esta o aquella institución social. Precisamente, por no ofrecer soluciones al gran interrogante del comportamiento diverso de las sociedades humanas fué que hacia 1940 surgió la reacción contra esta escuela histórico-cultural.

2.3 Funcionalismo y estructuralismo "inglés"

El desarrollo de la antropología de sesgo histórico cultural o difusionista coincidió muchas veces con el nombre de etnología y durante unos decenios, a ésta se le identificó como particularista histórica. Hoy, su contenido epistémico es bastante diferente.

El promulgador de la teoría funcionalista en antropología fue Bronislaw Malinowski, estudioso de la cultura, polaco, nacionalizado en Inglaterra. Su contribución al conocimiento de la naturaleza del comportamiento social fue muy grande. El improbó los desarrollos analíticos anteriores por considerarlos particularistas y fragmentarios. Del evolucionismo de Morgan, Taylor, McLenan, Bastian, Maine y otros, estimó que dejaban de lado asuntos muy concretos como eran los hechos sociales y el funcionamiento entre ellos para recurrir a la pretendida unidad psíquica de la humanidad. De los difusionistas le separaba ante todo el que ellos no tomaran a la cultura como un ser total, sino que particularizaban y atomizaban sus fenómenos aislándolos de manera epistémicamente impropcedente.

Malinowski concibió la cultura como una estructura funcional comparable al cuerpo humano desde el punto de vista fisiológico. Esto no significa que él viera a la cultura como objeto natural o a la antropología social como

ciencia natural. Tal como Durkheim y Malinowski estimaban estructuralmente la sociedad, Malinowski impulsó el acercamiento a este método que imperaba en la sociología hacia los años cuarenta de este siglo.

En *las reglas del método sociológico*, Durkheim dejó claramente sentado el que los hechos sociales son y deben ser analizados como cosas. Además estableció que las instituciones se inter-relacionan formando una verdadera estructura. Como todavía se apreciaban aparte la sociedad y la cultura, Malinowski quiso cubrir el estudio de la cultura con el mismo manto que Durkheim y asociados la tendían al análisis de la sociedad. Ahí se dió el gran paso de hermandad entre antropología y sociología, aunque aquella prefería trabajar con grupos homogéneos muy alejados de occidente y ésta investigaba ante todo la sociedad moderna contemporánea.

Malinowski, a diferencia de Marx, pensaba que la cultura y la estructura social tenían como función primordial, la satisfacción de necesidades biológicas. A Marx le pareció que la sociedad tenía como objeto el servir de mecanismo adaptador en la lucha con el medio ambiente. A partir del esquema de necesidades primarias, el antropólogo anglo-polaco edificó todo un sistema de causas y respuestas culturales organizadas en lo que llamó primeros y segundos derivados. Los primeros resultan de las actitudes socio-culturales con que se satisfacen los imperativos biológicos - sexo, metabolismo, etc-- Los segundos son complejos culturales que el mismo Malinowski los enlistó así: Ciencia, sistemas de conocimiento, arte y religión y magia.

Malinowski declara que toda institución se funda alrededor de una necesidad básica. Agrega que no están ligadas a una función específica directamente, sino que muestran una amalgama de finalidades en la sociedad y por tanto tienen un carácter sintético. Así que no se puede afirmar que tal o cual institución satisface únicamente determinada sociedad, con lo cual llegamos nuevamente a la integración de los sistemas culturales. Al observar un artefacto se ha de tener en cuenta el contexto sociológico en el cual se halla. Con él estarán relacionados aspectos de la propiedad, división del trabajo, derechos y obligaciones. La acción armónica de todos ellos sigue reglas fijas que inciden en la forma y función de dicha herramienta. La forma del instrumento no puede ser tratada independientemente, tal como hacían los difusionistas, sin conexión con la situación institucional de la cual hace parte. Podemos concluir que lo que se difunden son instituciones y no tanto rasgos o formas. Además, la forma está mantenida y determinada por las funciones asignadas al elemento. (Malinowski. 1957: 9).

Aunque Malinowski es el precursor del estructuralismo moderno en antropología, por sus ideas de función e integración, su correlación entre necesidad y función ofrece confusiones. Una de ellas es de carácter terminológico, pues el autor usa indistintamente los conceptos "biológico" y "primario" como sinónimos. Para lograr unificación es más conveniente tener en cuenta el punto de vista de las necesidades y funciones derivadas, lo cual implica que hay otras originarias o "primarias".

Otra crítica a sus planteamientos concierne a la falta de argumentación para establecer la relación entre ciertos aspectos culturales y la supervivencia biológica del individuo y los grupos. Por ejemplo, tal correspondencia no se puede ver al analizar un sistema artístico. (Morales. 1971: 69). Un estudioso de Malinowski trata de desarmar tal refutación anotando que Malinowski sí dejó clara tal conexión, y trae el caso de la segunda guerra mundial en la cual la última motivación era de carácter biológico: Exterminar seres humanos, aunque indirectamente hubiera otros intereses, económicos y políticos. Por aparte declara que el arte sí cumple una función correspondiente a un mecanismo biológico como es el de descanso sensorial (Piddington. 1964: 44-45).

Sin embargo, podemos manifestar que la exterminación biológica no entra en la categoría de las necesidades sino que constituye un medio para obtener fines establecidos por la sociedad. Lo que sucede es que generalmente el análisis determinista hace integrar dentro de una categoría todo lo que tenga de parecido con biología, aunque no sea una necesidad, sino un medio o un fin. De otro lado, sabemos que en muchas poblaciones las expresiones artísticas están vinculadas a ideologías religiosas o mágicas, o existen como símbolos de la organización social imperante sin que intervengan la recreación visual o auditiva como causas.

Otra objeción se refiere a la conceptualización de que un rasgo o complejo cultural solo persisten, mientras se conserve la necesidad que los motiva, (Malinowski. 1948: 30-36; 143-144). Respecto a ello, Alfred Kroeber ofrece una discusión en la cual demuestra lo contrario al esquema de las necesidades biológicas. Expone como los indios Yurok de California, que tienen un medio ambiente físico muy favorable que se refleja en los resultados de la producción, mantienen un extenso ritual mágico con relación no sólo a las tareas de explotación de los recursos naturales, sino que cubre la mayor parte de su hábitat y está intrínseco en muchas actividades. Hay árboles que no se pueden trapar, pantanos que no deben cruzarse o saltarse, etc. Kroeber concluye que la actividad mágica existe independientemente de la solución al control del medio para satisfacer una necesidad: la alimentación. Claro que la magia tiene entre sus variados objetivos, el de servir como complemento de sistemas empíricos para ejercer control sobre los agentes del ambiente físico, pero ya dominado el hábitat por medios tecnológicos para satisfacer la nutrición, la magia trasciende tal esfera de acción y se constituye en un complejo ritual más vinculado al sistema de valores que a la economía (Kroeber. 1963: 210-218).

Los funcionalistas de Malinowski fueron excelentes recolectores de datos en el campo, pero según afirma Pocock:

“... las dotes de trabajador sobre el terreno, de Malinowski, no iban a la par con las dotes de un pensamiento sistemático”. (1964: 65).

Podemos concluir que la cultura según la concepción funcionalista, es un cuerpo integrado de instituciones sociales que a su vez duplican el modelo

de integración (material-espiritual) y que tienen por objeto último satisfacer necesidades biológicas. Esta formulación epistemológica sobre la cultura *fue esencialmente sincrónica y estructural*. Excluyó por completo los enfoques históricos para comprender la sociedad y por eso planteó metodológicamente la utilidad de estudiar el comportamiento social o cultura sin perspectivas temporales. Importaba la sociedad tal como funcionaba en un momento concreto de su historia. Así nos podemos explicar --según el funcionalismo-- el por qué de tal institución, o costumbre.

Algunos antropólogos ingleses que en principio estuvieron adscritos al funcionalismo cambiaron de rumbo y dieron origen al moderno estructuralismo llamado "inglés" en antropología.

En primer lugar dieron mayor importancia al criterio de *significado* del hecho social, que a la *función* del mismo. Posteriormente vieron la inconsecuencia del planteamiento ahistórico y vincularon la historia social a las causas explicatorias de la dinámica cultural.

En su obra sobre los Azande de Africa, Evans-Pritchard no concede gran atención a la función de los fenómenos culturales de este grupo, sino que su principal preocupación es conocer lo que hacen tales nativos y qué opinan ellos mismos de sus actuaciones. Luego relaciona esas creencias con actos concretos, de acuerdo a determinadas premisas, para construir así un sistema lógico. Tal sistema hace relación a la organización social de los Azande y su concepción del Universo.

Evans-Pritchard concentra más su interés en la estructura que en la función, basándose en lo que las partes de dicha estructura *significan* a los individuos. *Aquí encontramos el marco metodológico que hace inseparables los conceptos de cultura y sociedad.*

Radcliffe-Brown incluye el significado dentro de la función. Para él,

"La función en etnología o antropología social descansa sobre la cultura como un mecanismo capaz de adaptación, por el cual, cierto número de seres humanos hallan la manera de vivir una vida social como una comunidad ordenada en un ambiente dado. La adaptación tiene dos. . . aspectos; externo e interno. El externo se ve en la relación de la sociedad con su medio ambiente. El interno de la unidad social. Es conveniente emplear el término "integración social". . . para incluir todos los fenómenos de adaptación interna". (Pocock. op. cit: 69-70).

También Radcliffe-Brown representa un modificador de las tesis de Malinowski. Se preocupa ante todo por la sociedad y hace descripciones precisas de las *estructuras sociales*. Los usos e instituciones que se encuentran en todas las sociedades deben ser descritos con referencia a su papel en el man-

tenimiento de la estructura social. Además hace clasificación de los fenómenos sociales y formula leyes generales con métodos paralelos a los de las ciencias naturales. En otras palabras hay praxis del método inductivo.

Su concepción de la función no comprende tanto la satisfacción de impulsos y necesidades biológicas, sino más bien el mantenimiento del orden y la estructuración social. Al igual que Malinowski, no quiso conceder mucho valor a los enfoques históricos pero más tarde los consideró convenientes. (Lowie. 1947: 278).

Las orientaciones de Evans-Pritchard y de Radcliffe-Brown los han colocado como iniciadores de la moderna antropología social. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta que la noción de conflicto no fue contemplada nunca en sus teorías y más bien quedó opacada por el interés en mostrar la importancia del orden social.

2.4 Estructuralismo "francés"

Para reforzar la importancia del movimiento que va de la función al significado y para formar en Francia un movimiento independiente pero similar en la importancia del significado son las siguientes palabras de Claudio Lévy-Strauss, fundador del estructuralismo francés.

"... En este carácter relacional de pensamiento simbólico, precisamente, es donde podemos hallar la respuesta a nuestro problema. Cualesquiera que puedan haber sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje solo pudo haber nacido de repente y en toda su entereza. Las cosas no pueden ir teniendo sentido progresivamente. Al final de una transformación que estudia no las ciencias sociales, sino la biología y la psicología, tuvo lugar un movimiento a partir de un estadio donde nada tenía significado hacia otro donde todo lo tenía. Este aparente lugar común es importante porque este cambio radical no tiene una contrapartida en el campo del conocimiento que se desarrolla lenta y progresivamente. Dicho de otra forma, desde el momento que el universo todo se hizo, de golpe, significativo, no fué por ello mejor conocido, aún asumiendo que sea verdad que la aparición del lenguaje precipitó el ritmo del desarrollo del conocimiento". (Citado por Pocock. op. cit.: 93).

El significado para Lévy-Strauss es pues muy importante, pero a diferencia de las concepciones inglesas sobre éste, no está dado por el funcionamiento consciente de la sociedad sino que es inconsciente y las manifestaciones concretas son reflejos de la verdadera estructura que es a la vez inconsciente.

Edmund Leach, uno de los mayores críticos de Lévy-Strauss, habla de su mentalidad macrocósmica en razón de que durante medio siglo la destacada calidad de la antropología social británica se ha fundado sobre altos niveles de descripción (etnografía) y análisis. Pero junto a esos prejuicios hacia el empirismo se observa cierta estrechez de objetivos que es plausible. Si a un inglés se le pregunta cuál es su idea sobre el objetivo de su profesión —antropología social— dirá que es estudiar los principios de organización de sociedades a pequeña escala con visión comparativa. Al contrario de esto, Lévy-Strauss, según Leach, está pensando nada menos que en la estructura de la mente humana, lo cual es comparable al pensamiento macrocósmico del siglo XIX. Para Lévy-Strauss —a diferencia de los ingleses— la estructura social no es una articulación de personas o instituciones funcionales, directamente observable, sino que está constituida por un orden lógico, por un conjunto de ecuaciones matemáticas que pueden demostrarse como funcionalmente equivalentes (como en un modelo) al fenómeno particular que se discute. (Leach. 1968: 541-42).

Argumento axial de la noción de estructura en el pensamiento de Lévy-Strauss es que la de carácter social se da por operaciones combinatorias inconscientes (modelos inconscientes) las cuales se manifiestan conscientemente en los hechos socio-culturales, los cuales conforman modelos conscientes y no son la estructura sino reflejo de ella.

Esta metodología estructuralista francesa es análoga al desarrollo operacional de la lingüística. Es más, Lévy-Strauss piensa muy acertadamente que la cultura y la lengua (o lenguaje) han de estudiarse con la misma metodología, empezando porque ésta es parte de aquella. En lingüística, la corriente genética corresponde al estructuralismo de Lévy-Strauss.

Una crítica general que se hace a Lévy-Strauss es que sus modelos inconscientes son muy subjetivos. Que se enrumban a altísimos niveles de lógica simbólica con marcos muy occidentales, mientras la gente está viviendo otro tipo de realidades y de problemas. Hoy se sabe que uno de los elementos conflictivos que incidió en los sucesos de Mayo de 1968 en París y que culminaron con la caída de De Gaulle, fué la popularidad de las teorías de Lévy-Strauss en la enseñanza universitaria. Contra ellas se protestaba por irreales y ajenas a los problemas sociales.

Epistemológicamente, dentro de esta concepción la cultura es concebida como estructura en el orden psicológico y que se refleja en las actitudes observables directamente, o sea lo que para el estructuralismo inglés es la estructura verdadera.

2.5 Desarrollos posteriores

El enfoque marxista que ha sido familiar para muchas ciencias sociales, es reciente en antropología y se intensificó como reacción contra las elaboraciones de Lévy-Strauss y asociados. Gracias a esta metodología y a su acicate

propagandístico, la noción de conflicto es francamente utilizada en estudios antropológicos particulares y lo que es más importante aún, en la misma concepción de la cultura. Claro que el conflicto se estudia no solo desde la perspectiva del materialismo histórico, pero a él se debe su inclusión dentro de los estudios de antropología social. Lástima que la demagogia actual desfigure para la aceptación más amplia, el verdadero contenido teórico de la dialéctica materialista. Está, aplicada a los estudios antropológicos, o mejor al conocimiento profundo del comportamiento social, establece: 1. Que la estructura social tiene por objeto instrumentar al hombre en su adaptación al medio ambiente. 2. Que los cambios ocurridos en toda sociedad tienen siempre una raíz económica. 3. Que las sociedades evolucionan siempre por una sola línea según las relaciones de producción —del comunismo primitivo al comunismo de estado. 4. Que solo en condiciones maduras de capitalismo puede transformarse la sociedad hacia su meta óptima mediante la lucha de clases, la cual sólo ofrece condiciones exitosas en el capitalismo.

La llamada escuela neo-evolucionista o de ecología cultural, del antropólogo norteamericano Julian Steward, tiene en común con la metodología marxista los dos primeros postulados. Steward sostiene que las sociedades evolucionan similarmente no por estar en un mismo grado de desarrollo universal, al estilo de lo que pensaban los evolucionistas unilineares. El contempla varias líneas, de evolución, determinadas por procesos de adaptación al medio ambiente físico. Así, todas las llamadas civilizaciones tienen características comunes sin que haya habido contactos culturales entre ellas, debido a los mismos pasos en la adaptación: agricultura, tecnología apropiada, excedentes de producción, control político a los productos y al agua (teoría de Wittfogel), etc. El postula además los saltos en la evolución cultural. No todas las sociedades siguen rígidamente los mismos pasos. Y todo ello depende de las distintas posibilidades de adaptación ecológica. Esta también determina la complejidad en la organización social por niveles: familia, comunidad, estado, los cuales a su vez hacen que el cambio socio-cultural no sea homogéneo en todas partes. Este esquema cuyo axis es la adaptación ecológica y los distintos niveles de organización social resultantes también de la misma adaptación, ha explicado satisfactoriamente la división de América Latina en Euroamérica, Mestizoamérica (aquí Colombia) y finalmente Indoamérica.

Sociolingüística y sociobiología completan el panorama de tendencias explicatorias del comportamiento social. En la primera, el fundamento axiológico es —recordando a Lévy-Strauss— que la cultura ante todo es *comunicación y todo lo que se incluya* como social siempre estará organizado en códigos muy similares al lenguaje. Entonces, al conocer profundamente una lengua estaremos en capacidad de vislumbrar toda la estructura subyacente del fenómeno social. Los conflictos socio-económicos que pueden ser el centro de una población en determinado momento pueden ser vistos a través de la comunicación lingüística, por ello lo no lingüístico es estructuralmente igual a lo estrictamente lingüístico.

La sociobiología tiende a extremar las explicaciones cromosómicas y genéticas en general de los hechos sociales. Personalmente que manifiesta-

ciones sociales como el comportamiento sexual pautado o el manejo social de la agresividad, se fundamentan en hechos biológicos, pero no podemos descontar el poder de la historia y la geografía en la modelación específica de cada sociedad.

CONCLUSIONES

De todo lo expuesto se desprende que el estudio de la cultura en general y de una en particular tiene que ser eminentemente interdisciplinar. No podemos entender el funcionamiento de ninguna sociedad sin tener en cuenta su historia, su medio ambiente y los conflictos entre sus individuos. Además debe considerarse la base o fundamento biológico.

Por, tanto, la concepción epistémica de la cultura nos ha de presentar un ser estructurado, formado en el tiempo y conflictivo. La cultura es conflictiva. Hemos de separarnos de las ideas de Radcliffe-Brown respecto a que la finalidad de la estructura es unicamente mantener el orden social. Todas las sociedades tienen conflictos expresados en distintos niveles, y ese conflicto genera nuevos modos de comportamiento e instituciones para enfrentarse a él. También acordamos que es una estructura dentro de la cual el conflicto es parte integral como las funcionales en torno al orden.

Y la cultura colombiana? Más que cultura, Colombia es un país que pertenece a la subcultura latinoamericana que hace parte de la cultura occidental moderna. Otro modo de decirlo es que Colombia hace parte de la subcultura del subdesarrollo, que es epistemicamente, elemento de la cultura occidental. Para entender sus manifestaciones culturales hemos de aproximarnos con visión estructural, histórica y dialéctica (conflicto), económica, sin encerrarnos en cajoncitos exclusivistas como análisis económico, o simbólico o ético. Nos deben interesar tanto las contradicciones que se viven por motivos de las relaciones de producción como el conocimiento de sus primeros pobladores y a las transformaciones de ellos hasta la época hispánica, y de allí en adelante a la actualidad.

Si Colombia es un mosaico de subculturas unidas por la lengua y cohesión política, que conforman un país perteneciente a la subcultura del subdesarrollo, que a su vez hace parte de la cultura occidental, hay que tener en cuenta que en este país (mosaico de subculturas) todavía quedan algunas culturas independientes en vías de entrar a la subcultura de la pobreza: Son algunos grupos indígenas poco aculturados.

REFERENCIAS

- Kroeber, Alfred.
1963 Anthropology: Cultural patterns and processes. Harcourt, Brace and World, New York.
- Leach, Edmund.
1968 Lévy-Strauss: Anthropologist and philosopher. EN: They in anthropology, edited by R. Manners and B. Kaplan. Aldine, Chicago.
- Lowie, Robert.
1947 Historia de la etnología. Fondo de Cultura Económica, México.
- Morales, Jorge.
1971 Comentarios sobre el concepto de función en antropología. UNIVERSITAS HUMANISTICA. 1: 63-73. Bogotá.
- Piddington, Ralph.
1964 Malinowski's theory of necessities. EN: Man and culture, edited by R. Firth. London.
- Pocock, D. F.
1964 Antropología Social. Herder, Barcelona.