

Cultura y nociones conexas. Algunas consideraciones antropológicas

EL DESARROLLO QUE SIGUE ES APENAS UNA INTRODUCCIÓN A ALGUNAS NOCIONES QUE ESTÁN EN EL CENTRO DE INTERÉS DE LOS DIVERSOS ENFOQUES ANTROPOLÓGICOS QUE SE HAN IDO PRODUCIENDO EN LOS ÚLTIMOS CIENTOCINCUENTA AÑOS. ESTA INTRODUCCIÓN ESTÁ CONSTRUIDA SOBRE LA BASE DE ELABORACIONES PROPIAS A PARTIR DE ALGUNOS FRAGMENTOS TEXTUALES AJENOS.

1. El concepto de cultura

El ser humano aprende una proporción mucho mayor de su comportamiento que cualquier otro animal. El hombre viene al mundo como una criatura desvalida que no posee mecanismos heredados realmente desarrollados para el comportamiento. Necesita ser enseñado a comer, a hablar, a andar y a ejecutar casi todas las acciones requeridas para la vida. Incluso cuando lleva a cabo ciertos actos, tales como la deglución o la eliminación, éstos están con frecuencia profundamente modificados por la experiencia y el aprendizaje. Durante su período relativamente largo de infancia y niñez, el hombre está sometido incesantemente a un proceso de aprendizaje que, en definitiva, lo provee de ciertos medios de vida apropiados a la sociedad en que ha nacido y en la que es educado. [Más adelante nos detendremos en este tema: la enculturación].

*Los hombres, como los animales, viven en grupos más o menos organizados a los que llamaremos **sociedades**. Los miembros de las sociedades humanas siempre comparten un número de modos o medios distintivos de comportamiento que, tomados en conjunto, constituyen su **cultura**. Cada sociedad humana tiene su propia cultura, distinta en su integridad de la de cualquier otra sociedad.*

(...)

Es claro que la definición antropológica de la cultura [de la que nos ocuparemos enseguida] es bastante más comprehensiva que la de la palabra tal como se la emplea ordinariamente. Muchas personas sostienen que la cultura es sinónimo de desarrollo o de mejoramiento mediante la enseñanza y la educación. Un individuo "culto", o más propiamente "cultivado", es aquel que ha adquirido un dominio de ciertos campos especializados del conocimiento, generalmente arte, música, literatura, y que tiene buenos modales. A las personas no tan bien educadas en estos campos, o cuyos modales han sido aprendidos en la calle en lugar de en una sociedad refinada, se las suele denominar incultas.

En el uso antropológico, sin embargo, esta distinción no es significativa. La cultura no está restringida a ciertos campos especiales de conocimientos; abarca los modos de comportamiento derivados de la esfera total de la actividad humana. Los modelos de vida evidentes en el comportamiento de los esquimales, los nativos de Australia o los navajos, participan de la cultura tanto como los de los europeos y americanos cultivados. La cultura no sólo incluye las técnicas y métodos del arte, la música y la literatura, sino también los utilizados para hacer alfarería, coser vestidos o edificar casas. Entre los productos de la cultura encontramos libros cómicos y canciones callejeras populares al lado del arte de un Leonardo da Vinci y la música de un Johann

Bach. El antropólogo no emplea el contraste "culto frente a inculto", porque esta distinción de uso popular sólo representa una diferencia en la cultura, pero no su ausencia o presencia.

Los historiadores a menudo emplean "cultura" para denotar desarrollos especiales en los campos artístico e intelectual. Para muchos de tales eruditos, la frase "cultura griega" se aplica únicamente a las actividades de los griegos instruidos, versados en el arte y la literatura, o, incluso más estrictamente, a los griegos ilustrados de la edad de oro del desarrollo intelectual griego. No hace referencia, como el concepto antropológico, a las otras muchas actividades características de la sociedad griega, ni se aplica usualmente a pueblos como los indios americanos o los africanos del sur del Sahara, que carecen de una historia escrita. El concepto antropológico es aquí, otra vez, más amplio y comprehensivo.

La cultura, por último, también engloba a la civilización. Ningún antropólogo moderno considera la civilización como cualitativamente diferente de la cultura, ni hace una distinción entre el civilizado y el incivilizado. Todas las civilizaciones, incluyendo a las grandes de hoy día y de los tiempos antiguos, no son sino ejemplos especiales de cultura, distintivas en la cantidad de su contenido y en la complejidad de sus normas, pero no cualitativamente diferentes de las culturas de los llamados pueblos incivilizados. El hábito común de usar el término "cultura" sólo para los pueblos cuyos modos de vida nos sorprenden por su rareza y exotismo es decididamente in-antropológico. La cultura prevalece en Nueva York, Londres y París exactamente como entre los esquimales y los navajos, y las costumbres y modales de los misioneros cristianos participan justamente de la cultura tanto como los de los indios, los isleños de los mares del Sur o los hotentotes a los que intentan evangelizar.

(...)

Resumiendo: el término "cultura", tal como es usado por el antropólogo, puede aplicarse:

- a las formas o "modelos" de vida comunes en cualquier tiempo a toda la humanidad [la cultura];*
- a los modos de vida peculiares de un grupo de sociedades entre las que hay un mayor o menor grado de interacción [sistema cultural, área cultural];*
- a los tipos de comportamiento peculiares de una sociedad dada [culturas];*
- a formas especiales de comportamiento características de las diversas secciones de una sociedad vasta y de organización compleja [subcultura].*

(...)

La cultura es una abstracción del comportamiento que no debe confundirse con las acciones individuales ni con la llamada "cultura material", los artefactos que resultan de ciertos tipos de comportamiento.

El antropólogo no puede observar la cultura directamente; sólo puede observar lo que los hombres hacen y dicen y los procedimientos y técnicas que emplean en la manufactura y el uso de los artefactos materiales. Como ha dicho Redfield, la cultura "se manifiesta en los actos y en los artefactos", pero no consiste en los actos ni en los artefactos. Éstos se recogen y se estudian porque representan los productos finales de los modos de comportamiento corrientes en una sociedad determinada. Análogamente, se estudia una gran variedad de acciones humanas no como rasgos aislados del comportamiento, sino por la luz que pueden arrojar sobre la manera como los seres humanos aprenden a comportarse en las sociedades en que viven.

La naturaleza inconsciente de gran parte del comportamiento cultural tiene asimismo inconvenientes. Cuanto más llegamos a adaptarnos a nuestra cultura nativa, en menor grado podemos adaptarnos a otra que sea nueva y extraña, o incluso comprender el comportamiento de pueblos cuyas culturas divergen ampliamente de la nuestra propia. La necesidad de entendimientos interculturales en el mundo de hoy subraya este punto e indica uno de los muchos modos como la ciencia comparada de la cultura [la antropología cultural], incluso en su presente estado rudimentario, puede contribuir a la solución de los problemas modernos.

a. Definiciones de cultura

Existen múltiples definiciones del concepto cultura en sentido antropológico -casi tantas como antropólogos existen-, algunas más compartidas por la comunidad científica, otras menos.

Ya hemos visto -y nos hemos apoyado- en el desarrollo anterior, en algunas de esas definiciones. Pero, insistimos, no son las únicas definiciones disponibles, ni siquiera consensualmente aceptadas.

En este sentido, dos renombrados antropólogos contemporáneos (Kluckhohn y Kroeber) efectuaron una recopilación, selección y clasificación de unas 500 definiciones, algunas de las cuales citaremos más adelante.

Por ahora, daremos nuestra definición de CULTURA, para luego analizarla:

"La cultura es el conjunto más o menos ligado de significaciones adquiridas, las más persistentes y las más compartidas, que los miembros de un grupo, por su afiliación a este grupo, deben propagar de manera prevalente sobre los estímulos provenientes de su medio ambiente y de ellos mismos, induciendo con respecto a estos estímulos actitudes, representaciones y comportamientos comunes valorizados, para poder asegurar su reproducción por medios no genéticos. Entre las construcciones de sentido efectuadas por el hombre, son los modelos culturales los que contribuyen a estructurar cualquier grupo de la manera relativamente más amplia, más profunda, más durable, y por este hecho estos modelos se revelan los más capaces de mantener su unidad más allá de los factores de división" [Camilleri 1985, :13].

Queda claro, entonces, que *"la cultura tiene que ver con la acumulación y la organización de las experiencias humanas; es debido a esto, potencialmente transmisible, y por mecanismos de transmisión no genéticos. Es también modificable, esas modificaciones pueden a su vez transmitirse de la misma manera" [Camilleri 1985, :09].*

Una definición clásica es la propuesta en 1871 por Sir Edward Burnett Tylor, fundador de la antropología académica y autor del primer libro de texto de antropología general:

"La cultura... en su sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad. La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos".

Como vemos, en esta definición -que es de carácter eminentemente descriptivo (en tanto enumera todo aquello está incluido en el concepto de cultura)- se concibe a ésta como consistente en pautas de actuar (conducta), de pensar y de sentir.

Para Radcliffe-Brown (funcional-estructuralista británico), la CULTURA es el "*proceso de tradiciones por el cual un grupo social transmite desde la lengua a las creencias, las ideas, los conocimientos técnicos y sus usos, etc.*"

Margaret Mead, por su parte, la define como "*el conjunto complejo de comportamientos tradicionales desarrollados y transmitidos sucesivamente por cada generación*".

Otra definición bastante conocida -y exageradamente sintética- es la propuesta por Leslie White: *cultura = herramientas x símbolos*.

En esta definición se pone de manifiesto la distinción entre cultura *material* (las herramientas o artefactos culturales, todas aquellas obras hechas por el ser humano) y cultura *no-material* (sintetizado en lo simbólico: creencias, valores, etc.). Tanto la cultura material como la no-material -o sea, los fenómenos culturales en su totalidad- dependen de una facultad característica e inherente a la especie humana: la facultad de crear y utilizar símbolos (e, incluida en ésta, la facultad de crear herramientas). Tenemos, entonces, que las herramientas y utensilios (genéricamente: los artefactos) pertenecen a la esfera de la cultura material (único legado tangible al que podemos acceder de las culturas y proto-culturas remotas, prehistóricas), mientras que el lenguaje, los rituales y creencias, las ideas y valores, las costumbres y hábitos colectivos, las instituciones, etc., corresponden a la esfera de la cultura no-material. En esta definición, además, queda implícita la concepción de cultura como un conjunto de hechos de naturaleza supra-biológica, que conforma un proceso sui-generis, especial, propio.

También tenemos una definición de Lévi-Strauss (estructuralista), para quien la cultura responde a la realidad objetiva, pero plantea el problema del punto desde el cual se observa a la cultura: "*la cultura es la serie ilimitada de relaciones sociales*".

Así, enfatiza las relaciones entre los seres humanos. Considera, además, que es imposible abarcar la totalidad de la cultura y que la génesis y el desarrollo de ésta es esencialmente social.

También se ha definido a la cultura como "*sistema de procesos sociales estandarizados*". El calificativo de "estandarizados" aparece para enfatizar que lo que haga un individuo, por más original que sea, nunca conforma una cultura. Es decir, dentro del comportamiento social general, hay cierto margen de desenvolvimiento del comportamiento individual; pero para que un comportamiento individual sea significativo e inteligible (y, además, para que no sea conflictivo), debe "entrar" en el código o en el conjunto de modelos que es común a toda la sociedad donde ese comportamiento se inscribe. La cultura sería, entonces, esa red de interacciones entre los individuos y entre los grupos. El modelo de comportamiento social es previsible; pero la forma en que cada individuo atraviesa esa red de interacciones, es imprevisible. Es precisamente esa red de interacciones (y significaciones) lo que impone una relación de dependencia recíproca (limitadora del "libre albedrío") entre las personas.

Nosotros consideraremos a la cultura como un **sistema de significaciones** (que se le asignan a distintas "materias" significantes) que se trasmite en el seno de la sociedad de un lugar y momento determinados (la referencia a un lugar y un momento determinados nos estaría definiendo, más que a *la* cultura, a lo que sería *una* cultura).

Esta definición contempla la consideración de la cultura como un vasto *sistema de comunicación* cuyos códigos suelen ser más o menos inconscientes. Ese sistema está constituido por la suma de todos los modelos culturales que hayamos podido aprender dentro de la sociedad, los cuales, a su vez, son los que podemos observar bajo la forma de comportamientos.

De esta forma, tanto en las definiciones de cultura que hemos visto hasta ahora como en esta última, el denominador común es el carácter de "cosa" o "cosas" que se transmiten por mecanismos no genéticos. En esta transmisión el rol fundamental lo juega el proceso de *enculturación*, respecto al cual hablaremos en un rato.

Lo último que queremos destacar es que a la cultura -concebida como sistema de significaciones o como sistema de comunicación- hay que considerarla en relación con otras sociedades (lo que algunos autores denominan *espacio interétnico*). Esta interrelación es fundamental para la existencia y supervivencia de la cultura y las culturas, ya que –siguiendo a Marcel Mauss– si las sociedades se aíslan, involucionan.

A partir de todas estas definiciones referidas al concepto de cultura, quedamos en condiciones de reseñar algunas características básicas del mismo:

1. La cultura no es innata ni se trasmite genéticamente, por herencia biológica, sino que se aprende, y esto se da mediante el proceso de adquisición de cultura por parte de un individuo, proceso denominado *enculturación* (del que nos ocuparemos más adelante). La enculturación obedece a las leyes generales del aprendizaje (que son de naturaleza eminentemente psicológica), y esto es válido para todas las culturas. La cultura se inculca, se introyecta –conscientemente o no– en los individuos en tanto miembros de una sociedad. Por otra parte, sólo el ser humano puede transmitir lo aprendido a sus descendientes mediante mecanismos simbólicos (otros animales pueden aprender pero no transmitir lo aprendido, aunque respecto a esto actualmente no hay consenso absoluto). Esta introyección de pautas culturales genera un condicionamiento del individuo (respecto a sus impulsos "animales") para su adaptación a la vida social. Es lo que ocurre, por citar un ejemplo de validez universal, con el tabú del incesto. El vasto proceso de evolución de la especie humana ha dado lugar a que los impulsos naturales ("animales") del ser humano se hayan reducido al mínimo.
2. La cultura es un hecho social. Siempre el individuo está condicionado por el grupo al que pertenece. Es precisamente la "manera" social de transmisión de la cultura la responsable de que se logren pautas culturales comunes a un grupo social.
3. Una cultura constituye una unidad artificial, una construcción que efectúa el antropólogo para poderla estudiar, para poderla abarcar. Es en este sentido que muchos autores la consideran una construcción ideológica.
4. En las culturas existen normas ideales, modelos. Por lo general se trata de modelos explicitados en cada cultura, aunque en muchos casos esta explicitación no existe. A pesar de esto, no siempre los comportamientos individuales se ajustan estrictamente a esas normas (aquí entrarían cuestiones como las del libre albedrío, así como la consideración de que ese desajuste, cuando se generaliza suficientemente, es lo que da lugar al cambio y sustitución de esas normas por otras)¹.

¹ Una norma es un modo específico de comportamiento en el marco concreto de una cultura, y representa algo ideal a lo que se tiende. Las normas son compulsivas (en tanto definen deberes sociales) y

5. Las culturas son dinámicas; están en permanente proceso de cambio.
6. La cultura es ideacional: se maneja según conceptualizaciones.
7. La cultura es, de alguna manera, gratificante, en tanto satisface necesidades biológicas del ser humano, ya sean necesidades básicas o necesidades secundarias derivadas de aquellas (es a partir de esto que muchos autores hablan de la posibilidad de creación de un modelo cultural universal).
8. La cultura es, en virtud de lo anterior, adaptativa: adaptativa tanto respecto al medio natural como respecto a otras sociedades.
9. Las culturas son integrativas, es decir, tienden a formar un todo coherente (la corriente antropológica funcionalista va aún más lejos, y plantea que las culturas son sistemas integrados).

b. Cultura y culturas. Cultura y etnia. Cultura y civilización

Habíamos visto que M. Mead definía a la cultura como *"el conjunto complejo de comportamientos tradicionales desarrollados y transmitidos sucesivamente por cada generación"*. Y agrega: *"Una cultura son formas tradicionales de un grupo en un momento y lugar determinados"*.

Para Lévi-Strauss (que definía a la cultura como *"la serie ilimitada de relaciones sociales"*), *"una cultura es un conjunto etnográfico que presenta con respecto a otro diferencias significativas"*.

Se plantean, en ambas definiciones, la existencia de fronteras entre las culturas. A partir de esto, queda al descubierto una noción que es fundamental en antropología: **la identidad cultural**, la cual se construye a partir de la diferencia, de la *otredad*.

De esta manera, una cultura estaría siendo definida a partir de un conjunto de semejanzas al interior de ellas y, simultáneamente, de un conjunto de diferencias significativas delimitables con respecto a otros grupos. Es esto lo que Ariel Gravano (antropólogo urbano argentino) toma en cuenta al proponer lo que él denomina *"eje central conjuntivo-disjuntivo"*: aquel eje *"compuesto por la relación entre conjunción y disjunción: algo se define porque se **junta-con** algo y se **dis-junta con** otra cosa"*.

También puede definirse a una cultura a partir de la noción de homogeneidad (homogeneidad en el *eidos* -sistema de conocimientos, creencias, etc. de una determinada sociedad-, homogeneidad en el *ethos* -sistema de valores que guía los comportamientos, etc.-, homogeneidad comportamental u homogeneidad en los estilos de vida, etc.); es ésta la postura de Amos Rapoport (arquitecto y antropólogo).

A partir de las delimitaciones entre culturas, algunos autores -tal como Samir Amin- hablan de "áreas culturales" o de "sistemas de culturas".

Otra distinción frecuente en los estudios antropológicos es el concepto de **sub-cultura** -algo así como una cultura al interior de otra-, que combina en forma particular -y con una particular ponderación- elementos existentes en esa cultura donde se inscribe.

son preferidas (en tanto definen deseos sociales). A través del aprendizaje, las normas pasan a condicionar el comportamiento (aunque, como ya hemos dicho, no siempre el individuo cumple esas normas).

A partir de estas distinciones (cultura y culturas, sub-cultura), podemos pasar a analizar algunas categorizaciones que son utilizadas por muchos autores: cultura *hegemónica* / cultura *subalterna*, cultura *de masas* / cultura *alternativa*, cultura *popular* / cultura *erudita*, cultura *de la pobreza*, etc.

Antes, veamos la distinción entre **cultura y etnia**, así como la distinción entre **cultura y civilización**.

Etnia es una categoría de adscripción e identificación que es utilizada por los propios integrantes de un grupo social y tiene, por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos.

Entre las principales características de las **etnias** suelen destacarse las siguientes:

- cuentan con unos miembros que se identifican a sí mismos;
- se autoperpetúan biológicamente;
- comparten valores y formas culturales;
- integran un campo de interacción y comunicación.

El rasgo principal es la característica de autoadscripción y adscripción por otros, lo cual se da a partir de:

- los rasgos que los individuos exhiben para indicar identidad (lengua, vestimenta, modo de vida, etc.);
- orientaciones de valores básicos: normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación.

A las 4 características señaladas algunos autores agregan la de compartir un espacio, una ubicación geográfica común; otros subrayan la presencia de la endogamia y de comunidad lingüística.

Tal como vemos, los grupos étnicos comparten una cultura -constituyen una cultura o sub-cultura con ciertos rasgos distintivos-, pero una cultura no tiene por qué coincidir con una etnia ni incluir grupos étnicos en su interior.

Más adelante, dedicaremos todo un módulo temático al análisis de *lo étnico*, de su relación con los conceptos de *raza*, *nación* y *Estado*, y atenderemos especialmente a los movimientos *indigenistas* e *indianistas* latinoamericanos.

Los términos **cultura** y **civilización** son frecuentemente utilizados como sinónimos. Con sentidos análogos, incluso, se han empleado otros términos: "costumbre y espíritu de las naciones" (Voltaire); "sociedad" (Durkheim), etc.

El concepto de **cultura** nace en el siglo XVII (Klemm y otros alemanes) y se afirma en el siglo XVIII. Pero antes, hasta el siglo XVII, se utilizaba el término **civilización** (proveniente del término latín "*civilis*", que significa ciudad), que implicaba la idea de lo urbano y, consiguientemente, de lo político (la "*polis*" griega).

Hay también toda una corriente para la cual los términos *cultura* y *civilización* significan cosas diferentes. Esto parte del famoso erudito alemán Humboldt, para quien el término *cultura* se refería a una actividad tecnológica y económica (la esfera de lo material, lo que hoy denominamos *cultura material*), mientras que con el término *civilización* se hacía referencia a aquello que tiene connotaciones de "elevación intelectual" (otros filósofos siguieron esta distinción, como por ejemplo Spengler).

De acuerdo, entonces, con todo lo que hemos dicho anteriormente, podemos considerar a **la cultura** como una capacidad inherente al ser humano. Por lo tanto, todos los pueblos son **cultos** –productores de cultura– por definición.

A partir de esta concepción, tenemos que pasar a la concepción de cultura como *forma* particular que asume esa capacidad, esa aptitud. Aparecen diferenciaciones, entonces, en función del contexto histórico y espacial donde esa cultura se desarrolla.

La definición que da el marxismo incluye las 2 concepciones señaladas: como aptitud y como parte de un contexto determinado. En el marxismo, los conceptos de cultura y de modo de producción se superponen. En toda sociedad hay un modo de producción dominante, pero al interior de esa sociedad hay otros modos o modalidades.

Las categorías que surgen del planteo de **Gramsci** son las de *clases hegemónicas* y *clases subalternas*; de aquí se derivan las concepciones de cultura hegemónica (hegemonía política se extiende a hegemonía cultural) y cultura subalterna.

La cultura hegemónica es la cultura oficial, aquella que se transmite por las instituciones ligadas al Estado, y actúan como modelo, como paradigma general en la sociedad. Dentro de ella, para Gramsci los intelectuales son los "empleados" del grupo dominante para funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político; son, entonces, productores de hegemonía.

Las culturas subalternas están integradas por todo lo que no es cultura hegemónica; están hechas de residuos de la cultura dominante y, además, son reflejo de formaciones sociales anteriores (en ellas persisten residuos de culturas precedentes, de elementos espontáneos, de transformación de componentes de la cultura dominante en un todo heterogéneo, donde muchos aspectos cambian de significado, pero no alcanza a tener conciencia de sí misma, no puede alcanzar ni autonomía ni criticidad: de ahí, justamente, su carácter subalterno). Con esto se aclara que, para Gramsci, lo subalterno no es solamente lo dominado. Pero, según Gramsci, "las clases dominadas, mientras están sujetas a la hegemonía de las clases dominantes, sólo llegan a poseer una cultura subalterna que no es autónoma, no es homogénea, no está críticamente unificada".

Para Gramsci, la construcción de una nueva hegemonía (la de la clase obrera) que pueda realizar una verdadera reforma moral y cultural, pasa por la reelaboración crítica de la cultura subalterna, en confrontación con la cultura dominante y sin considerarlas como sistemas cerrados.

Como vemos, Gramsci pone el acento en los aspectos ideológico-culturales como parte esencial de la conformación del dominio (por esto fue acusado de unilateralidad superestructuralista y culturalista).

Otra categoría que se emplea es la de **cultura de masas**, que pone el acento en la capacidad de comunicación del fenómeno cultural (capacidad cada vez mayor a partir de la irrupción y desarrollo de los *mass media*, de los medios masivos de comunicación), así como en la *masificación* (cosificación, consumismo, hedonismo, etc.) de las actuales sociedades urbanas.

Otra categoría es la de **cultura alternativa** (que no debe confundirse con la de cultura subalterna); aquí hay un rompimiento o ruptura con la sociedad global. En la cultura subalterna sus productores no tenían autonomía respecto a la estructura social general; la cultura alternativa en cambio, sí es autónoma.

Un ejemplo histórico de cultura alternativa es el de la República de Palmares (durante la dominación portuguesa en el Brasil), donde se generó una producción cultural específica que tomaba como referente a la cultura de la cual se había desprendido, y a partir de ello adquirió autonomía.

Otro ejemplo puede ser el de la cultura *hippie*, donde también se planteaba una autonomía (incluso económica), aunque fue efímera.

Otra categoría bastante empleada es la de **cultura popular**. Este concepto viene ligado al de los populismos políticos de América Latina. Otra versión u otro antecedente del concepto de cultura popular es el concepto de lo telúrico, lo folklórico, lo vinculado con las "raíces".

A pesar de todo lo dicho, se destaca por su sensatez el planteo del argentino (radicado en México) García Canclini, quien sostiene que no tiene sentido dicotomizar la realidad en categorías; existen espacios de interacción, espacios permeables y susceptibles de apropiación. Es incorrecto, según este planteo, el analizar las cosas en términos de hegemónico o subalterno. García Canclini plantea el problema en términos del consumo del producto cultural.

Para finalizar, queremos exponer la categoría de "**cultura de la pobreza**", propuesta por Oscar Lewis. El planteo de Lewis, novedoso y polémico en su momento, parte de un corte de clases y reafirma la condición de la cultura como aptitud. Trata de caracterizar al "modelo cultural" de los pobres; considera a la cultura como patrón de vida que pasa de generación a generación, y que contribuye a que los pobres puedan salir adelante. Se trata de determinada realidad objetiva que da lugar a prácticas adaptativas particulares y a un patrón de vida bien determinado.

Las características que él adjudica –o descubre– a la "cultura de la pobreza" son las siguientes:

- bajo nivel de educación, alfabetismo, participación política y sindical: marginalidad;
- alta proporción de trabajo infantil y femenino;
- lucha constante por la vida;
- desocupación, subocupación;
- alta tasa de mortalidad, baja expectativa de vida; inexistencia de planificación familiar;
- hacinamiento, sentido gregario, falta de intimidad y privacidad;
- uso de violencia física, alcoholismo;
- matrimonios no legalizados; abandonos de madres e hijos;
- solidaridad familiar (que rara vez se alcanza plenamente);
- "presentismo" (ausencia de "proyectos de vida"); fatalismo;
- machismo.

En algunos sectores de Montevideo podemos encontrar, en forma muy patente, una "cultura de la pobreza" tal como la define O. Lewis

La forma de salir de la "cultura de la pobreza" sería a partir de la toma de conciencia de clase.

c. Cultura y sociedad: lo cultural y lo social

El término **sociedad** es un concepto clave instituido principalmente por los sociólogos. No obstante, algunos antropólogos –y en particular los antropólogos sociales británicos– hacen del término **sociedad** un concepto central en el análisis del comportamiento grupal, dándole el mismo significado que al término de **cultura** (término antropológicamente más antiguo).

Sin embargo, también es muy común que se establezcan distinciones entre **cultura** y **sociedad**, entre **lo cultural** y **lo social**.

- Para muchos el término **cultura** se refiere a las costumbres de un pueblo y el término **sociedad** al pueblo que practica esas costumbres.
- Para otros -por ejemplo, para Ralph Linton- una **sociedad** hace referencia a "*una reunión permanente de seres humanos*", mientras que la **cultura** de esa agrupación estaría constituida por "*las instituciones por las cuales ellos viven juntos*".
- En un sentido similar -pero no idéntico- al planteado por Linton, muchos sociólogos y antropólogos emplean el término **social** para designar la relación entre los distintos individuos y grupos de una sociedad, y emplean el término **cultura** para referirse a los estilos de vida de los miembros de una sociedad (pero no a la estructura grupal de ésta).

Es decir, se asocia *lo social* con las relaciones sociales de un grupo (sus instituciones, sus formas de organización social, sus relaciones sociales: roles, liderazgo, parentesco, interrelaciones, etc.), y **lo cultural** estaría constituido por los valores subyacentes a esas relaciones así como por los aspectos conductuales.

- "*Algunos antropólogos, empero, restringen el significado de "cultura" exclusivamente a las reglas mentales para actuar y hablar compartidas por los miembros de una determinada sociedad. Estiman que estas reglas constituyen una especie de gramática de la conducta y consideran las acciones como fenómenos de índole "social" más que "cultural"*.

(Esta es la distinción que algunos antropólogos, como Goodenoug, tratan de establecer cuando diferencian la antropología social de la antropología cultural).

Entre esos antropólogos también está Clifford Geertz, quien comparte aquella distinción pero no la diferencia entre antropología social y antropología cultural:

"Cultura es la trama de sentido en cuyos términos los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma la acción, la red efectivamente existente de relaciones sociales. Cultura y estructura social son, pues, abstracciones diferentes de los mismos fenómenos" [Geertz: "Ritual and Social Change", American Anthropologist, 1957].

- Otros autores, como por ejemplo Lévi-Strauss, efectúan la siguiente distinción: la Antropología Cultural estudia lo relativo a la cultura material, mientras que la Antropología Social estudia lo relativo a las relaciones sociales.
- La relación esencial entre los conceptos de **lo social** y **lo cultural** lleva al uso frecuente de una forma combinada: el término **sociocultural** aplicado al comportamiento del grupo. La **cultura** no podría existir sin personas por ella condicionadas que la transmiten a sus descendientes, es decir, sin la **sociedad**.

Pero, ¿podrá la "sociedad" existir sin la "cultura"? ¿Acaso no existen animales -aparte del hombre- que también se reúnen en grupos organizados? ¿No habrá formas de comportamiento social en las cuales las costumbres aprendidas y configuradas tengan poca o ninguna participación, como en el comportamiento de las multitudes o en los casos de pánico?

Partiendo de la definición de **cultura** como *estilo de vida total y socialmente adquirido de un grupo de personas, que incluye todos los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar*, es nuestra opinión personal que los grupos sociales y sus relaciones mutuas deben ser consideradas como aspectos de la cultura (tanto mental como comportamental). Esto es así porque la organización de las sociedades humanas está basada, sobre todo, en la comunidad de comportamiento cultural. La familia, por ejemplo, es un grupo social (en rigor, la unidad mínima de la sociedad) que se ajusta a la cultura de la vida doméstica de una sociedad concreta, pero que también la refleja.

Llegado a este punto, podemos definir al término **sociedad** como

"un grupo de personas que comparten un hábitat común y que dependen unos de otros para su supervivencia y bienestar. Debido a la existencia de pautas restrictivas de apareamiento culturalmente impuestas, las sociedades no siempre forman una única población reproductora, aunque lo normal es que los límites entre sociedades diferentes se definan por discontinuidades en el apareamiento y una disminución en las tasas de flujo de genes. No hay reglas rígidas para identificar los límites exactos de las sociedades o subsociedades o de sus correspondientes culturas y subculturas. Con todo, rara vez es necesario definir los límites exactos de alguna sociedad y cultura para poder comprender los procesos que explican las semejanzas y diferencias culturales" [Harris, :124].

En definitiva, creemos que no se puede analizar a la sociedad separada de la cultura - ni viceversa- (si bien puede hablarse de que existen fenómenos o expresiones culturales que no es posible plasmarlos dentro de una institución social). De todas maneras, el hecho de que no se pueda analizar a la sociedad separada de la cultura no impide que pueda establecerse una distinción entre los significados de ambos términos.

Aún así, siempre **lo social implica lo cultural y lo cultural implica lo social**.

d. Enculturación, relativismo cultural, etnocentrismo

Todo individuo está condicionado por el aprendizaje y la educación a un contexto particular de tradición cultural. Casi siempre el condicionamiento ocurre dentro de una cultura, aunque a veces alcance a más de una, como es el caso de personas de ascendencia mixta que tenga contacto con la cultura de ambos padres (...).

*El proceso de aprendizaje y educación en una cultura desde la infancia ha sido llamado **enculturación** (o **endoculturación**), es decir, ingreso en una cultura.*

El proceso de enculturación es fundamental en la formación de la persona. Si un individuo no se encuentra sometido a la enculturación, no alcanza capacidades intelectuales normales [recordar ejemplos de niños-lobo, etcétera].

Cabe señalar que una distinción que habitualmente se propone es la siguiente: *cuando el énfasis está puesto en el hecho de volverse miembro de una sociedad, el término correspondiente es el de **socialización***. En los trabajos científicos ambos términos

acostumbran ser usados indiferentemente, pero, por definición, el primero indica la adquisición de hábitos sociales y el segundo la ocupación de un lugar en el sistema social.

Lo que importa, siguiendo a Harris, es que *la cultura de una sociedad tiende a ser similar en muchos aspectos de una generación a otra. En parte, esta continuidad en los estilos de vida se mantiene gracias al proceso conocido como **enculturación**. La enculturación es una experiencia de aprendizaje parcialmente conciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales. Así, los niños chinos usan palillos en lugar de tenedores, hablan una lengua tonal y aborrecen la leche porque han sido enculturados en la cultura china en vez de en la de los EE.UU.*

La enculturación se basa, principalmente, en el control que la generación de más edad ejerce sobre los medios de premiar y castigar a los niños. Cada generación es programada no sólo para replicar la conducta de la generación anterior, sino también para premiar la conducta que se conforma a las pautas de su propia experiencia de enculturación, y castigar, o al menos no premiar, la conducta que se desvía de éstas.

El concepto de enculturación (pese a sus limitaciones, que analizaremos más adelante) ocupa una posición central en el punto de vista distintivo de la antropología moderna.

*La incompreensión del papel que desempeña en el mantenimiento de las pautas de conducta y pensamiento de cada grupo, forma el núcleo del fenómeno que llamamos **etnocentrismo**.*

***El etnocentrismo** implica pensar que la cultura propia es la central, que la cultura propia es **la** cultura; es la creencia de que nuestras propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas o importantes, y que los extraños, por el hecho de actuar de manera diferente, viven según patrones salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales. Las personas intolerantes hacia las diferencias culturales, normalmente, ignoran el siguiente hecho: si hubieran sido enculturados en el seno de otro grupo, todos estos estilos de vida supuestamente salvajes, inhumanos, repugnantes e irracionales serían ahora los suyos. El desenmascaramiento de la falacia del etnocentrismo lleva a la tolerancia y curiosidad por las diferencias culturales. Una vez comprendido el enorme poder que la enculturación ejerce sobre toda conducta humana, ya no se puede despreciar racionalmente a aquellos que han sido enculturados según pautas y prácticas diferentes de las nuestras.*

Todos los pueblos tienden a considerar sus valores, sus estructuras sociales, sus creencias, su visión del mundo y de la vida, como la expresión de lo que las cosas **deben** ser, y que las demás visiones y culturas son anómalas y hasta no humanas.

En los comienzos de la Antropología esto fue muy notorio. El saber antropológico de entonces estaba teñido de este etnocentrismo -que en cierta manera era una herencia de los "viajeros" y misioneros de la época- y se consideraba a los otros en forma peyorativa. El etnocentrismo (que es definido en las primeras décadas de este siglo) es uno de los mayores problemas que impide llegar a conclusiones correctas.

*Todos los antropólogos culturales son tolerantes y sienten curiosidad por las diferencias culturales. Algunos, no obstante, han ido más lejos y adoptado el punto de vista conocido como **relativismo cultural**, principio que afirma que todos los sistemas culturales son intrínsecamente iguales en valor (o que toda pauta cultural es, intrínsecamente, tan digna de respeto como las demás) y que los rasgos característicos*

de cada uno tienen que ser evaluados y explicados **dentro** del sistema o del contexto en el que aparecen.

(En este sentido, *la objetividad científica no tiene su origen en la ausencia de prejuicios -todos somos parciales-, sino en evitar que los propios prejuicios influyan en el resultado del proceso de investigación*).

Es decir, lo que plantea el relativismo cultural es que un determinado rasgo cultural puede interpretarse adecuadamente únicamente si se expresa en el marco de la cultura en que se presenta ese rasgo.

A partir aproximadamente de la década del '50, como veremos enseguida, aparecen críticas al relativismo cultural. Pero sin la concepción del relativismo cultural, la antropología científica sería imposible.

Alcanza con señalar que las vinculaciones entre las culturas "civilizadas" y las culturas "primitivas" han tenido como consecuencia, siempre, el etnocidio o hasta el genocidio.

En los comienzos, los antropólogos relativistas sostenían que había que ser cuidadosos para no caer o provocar ese etnocidio. Pero también ha ocurrido que esa preocupación derivó, en muchísimos casos, no en el respeto por los otros, sino en poner a esos pueblos "en protección", en reservas. Ésta fue una de las críticas fuertes que se planteó respecto al relativismo cultural; se acusó a los relativistas culturales de propender al mantenimiento del status quo (sobre todo del status quo colonialista), de mantener a los grupos "primitivos" como en un zoológico.

Cabe aclarar que el relativismo cultural, más que una metodología de investigación, es una actitud que el investigador debe tener. Uno de los principales propulsores del relativismo cultural fue Herskovits (el de "*El hombre y sus obras*"); también se destacaron antropólogos célebres, tales como Franz Boas y Bronislaw Malinowski.

En la práctica del trabajo de campo antropológico, esta actitud se ha reflejado en la adopción del método de observación participante (donde el investigador vive en el pueblo investigado, aprende su lengua, se integra a esa cultura), que deriva en un involucramiento del investigador con el objeto estudiado; esto ha sido criticado en el sentido de que da lugar a una pérdida de objetividad o de rigor científico.

En suma, el relativismo cultural consiste en ver cómo los pueblos que obran de manera diferente a la nuestra lo hacen porque esa es la forma en que han sido enculturados, porque esa es su forma de estar en el mundo, y no por estupidez o malicia. Por tanto, tienen el derecho a ser respetados y aceptados tal como son, y no como a una civilización supuestamente superior le gustaría que fueran.

Según plantea Marvin Harris, "*aunque el relativismo cultural es una manera científicamente aceptable de referirse a las diferencias culturales, a partir de los años '50 algunos antropólogos comenzaron a insistir en que no constituye la única actitud científicamente admisible. Como todo el mundo, los antropólogos también se forman juicios éticos sobre el valor de las diferentes clases de pautas culturales. No hay por qué considerar el canibalismo, la guerra, el sacrificio humano y la pobreza como logros culturales valiosos, para llevar a cabo un estudio objetivo de estos fenómenos. Nada hay de malo en tratar de estudiar ciertas pautas culturales porque se desee cambiarlas*" [discutir esto, en el sentido del derecho que un grupo cultural tiene de cambiar –aunque, según sus propios valores, sea para "mejorar"– las pautas culturales de otra cultura; discutir la relación de esto con el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos].

Como ya hemos dicho, *la objetividad científica no tiene su origen en la ausencia de prejuicios -todos somos parciales-, sino en tener cuidado de no permitir que los propios prejuicios influyan en el resultado del proceso de investigación.*

Como crítica al relativismo apareció una corriente teórica que algunos denominan *comparativismo*. El relativismo se apoya en la diferencia y en las diferencias; el comparativismo toma en cuenta, además, las semejanzas. Para el relativismo cada cultura conforma una configuración única; así, cuando se asume un *relativismo a ultranza*, no es posible "hacer" antropología sino sólo etnografía. El comparativismo, en cambio, da lugar a generalizaciones teóricas, las cuales abren la posibilidad de nuevas líneas de investigación, las que, a su vez, podrían dar lugar a teorías.

Pero una cosa debe quedar clara: no debemos confundir ese relativismo a ultranza con el *relativismo metodológico* (el relativismo como actitud cognoscitiva), el cual ofrece como gran aporte la voluntad de evitar la aparición de preconceptos en la investigación. Concebido así, es evidente que relativismo y comparativismo no tienen por qué ser 2 bandos en pugna.

Limitaciones del concepto de enculturación

*En las condiciones del mundo actual no se requiere ninguna sabiduría especial para comprender que la enculturación no puede explicar una parte considerable de los estilos de vida de los grupos sociales existentes. Está claro que la replicación de las pautas culturales de una generación a otra nunca es completa. Las antiguas pautas no siempre se repiten con exactitud en generaciones sucesivas, y continuamente se añaden pautas nuevas. En los últimos tiempos, este fenómeno de innovación ha alcanzado tales proporciones en las sociedades industriales, que los adultos, programados como estaban para la continuidad intergeneracional, se han sentido alarmados. El fenómeno en cuestión ha sido denominado "**abismo generacional**". Como explica Margaret Mead:*

"Hoy en día, en ninguna parte del mundo hay ancianos que sepan lo que los niños ya saben; no importa cuán remotas y sencillas sean las sociedades en las que vivan estos niños. En el pasado siempre había ancianos que sabían más que cualquier niño en razón de su experiencia de maduración en el seno de un sistema cultural. Hoy en día no los hay. No se trata sólo de que los padres ya no sean guías, sino de que ya no existen guías, los busquemos en nuestro propio país o en el extranjero. No hay ancianos que sepan lo que saben las personas criadas en los últimos 20 años sobre el mundo en el que nacieron" (Mead 1970, "Culture and Commitment", :77-78).

Evidentemente, la enculturación no puede explicar el "abismo generacional"; más bien hay que suponer que ha habido una ruptura en el proceso de enculturación y que un número cada vez mayor de adultos no ha sabido inducir con eficiencia a sus hijos a replicar sus propias pautas de pensamiento y conducta. Por tanto, la enculturación sólo puede explicar la continuidad de la cultura, no su evolución.

[Debemos aclarar que, aunque Harris no lo toma en cuenta, los adultos –y en especial los padres– no son el único agente de enculturación y socialización; un rol importante lo desempeñan otros agentes: grupos de pares, *mass-media*, etcétera].

La difusión

*Mientras que la enculturación hace referencia a la transmisión de rasgos culturales por vía generacional, la **difusión** designa la transmisión de rasgos culturales de una cultura y sociedad a otra distinta. Este proceso es tan frecuente, que cabe afirmar que **la mayoría de los rasgos hallados en cualquier sociedad se han originado en otra**. Se puede decir, por ejemplo, que el gobierno, religión, derecho, dieta y lengua de cualquier pueblo son "préstamos" difundidos desde otras culturas. Por ejemplo, *la tradición judeo-cristiana proviene del Oriente Medio, la democracia parlamentaria de Europa occidental, los cereales de nuestra dieta -arroz, trigo, maíz- de civilizaciones antiguas y remotas, la lengua inglesa de una amalgama de diversas lenguas europeas...**

El siguiente texto, escrito por Ralph Linton, ilustra con contundencia el planteo anterior: *"Nuestro sujeto, nacido en los Estados Unidos de Norteamérica, se despierta en una cama hecha según un patrón originado en el Cercano Oriente y modificado en Europa del norte antes de pasar a América. Se despoja de las ropas de cama hechas de algodón, que fue domesticado en la India, o de lana de oveja, domesticada igualmente en el Cercano Oriente. Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas mocasines, inventadas por los indios de los bosques orientales, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su pijama, prenda de vestir inventada en la India, y se asea con jabón, inventado por los galos; luego se rasura, rito masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el antiguo Egipto... Luego de desayunar, fuma mientras lee las noticias del día impresas con caracteres inventados por los antiguos semitas sobre un material inventado en China, según un proceso inventado en Alemania. A medida que se va enterando de las dificultades que hay por el extranjero, si es un consciente ciudadano conservador, irá dando gracias a una deidad hebrea, en un lenguaje indo-europeo, por haber nacido en el continente americano..."*

A principios del siglo XX, la difusión era considerada por muchos antropólogos como la explicación más importante de las diferencias y semejanzas culturales. Los persistentes efectos de este punto de vista todavía se pueden apreciar en intentos de explicar las semejanzas entre grandes civilizaciones como consecuencia de derivar unas de otras: Polinesia de Perú, o viceversa; las tierras bajas de Mesoamérica de las altas; China de Europa, o viceversa, etc. No obstante, en años recientes, la difusión ha perdido fuerza como principio explicativo. Nadie duda de que, en general, cuanto más próximas están dos sociedades mayores serán sus semejanzas culturales. Pero éstas no se pueden atribuir, sencillamente, a una tendencia automática a la difusión de rasgos. Es probable que sociedades próximas en el espacio ocupen ambientes similares; de ahí que sus semejanzas puedan deberse a la adaptación a condiciones parecidas. Existen, además, numerosos casos de sociedades en estrecho contacto durante cientos de años que mantienen estilos de vida radicalmente diferentes. Por ejemplo, los incas del Perú tuvieron un gobierno de tipo imperial, mientras que las vecinas sociedades de la selva carecían de cualquier forma de liderazgo centralizado. Otros casos son el de los cazadores del bosque Ituri y sus vecinos, los agricultores bantúes, y en el SW de Norteamérica el de los sedentarios indios pueblo y sus vecinos los apaches, nómades. Además, aún cuando se acepte la difusión como explicación, todavía no se ha resuelto la pregunta de por qué el rasgo difundido tuvo su origen en el primer lugar. Finalmente, la difusión no puede explicar muchos casos notables en los que grupos que nunca han tenido contacto inventaron útiles y técnicas bastante similares y desarrollaron formas de matrimonio y creencias religiosas notablemente parecidas.

En síntesis, la difusión no es más satisfactoria que la enculturación como explicación de rasgos culturales similares. Si en la determinación de la vida social humana sólo interviniesen la difusión y la enculturación, lo lógico sería esperar que todas las culturas fueran y permanecieran idénticas; pero esto no es así.

Siempre existe cierta alteración o modificación de los rasgos culturales incorporados (ya sea por difusión o por enculturación), de forma de adaptarlos al corpus cultural propio. Incluso existe un proceso de selección de los rasgos a incorporar, es decir, sólo se incorporan aquellos rasgos que se adapten sin dificultad, aquellos que se "incrustan" en forma armónica en la cultura receptora.

No hay que concluir, empero, que la difusión no desempeña papel alguno en la evolución sociocultural. La proximidad entre 2 culturas a menudo influye en la dirección y el ritmo de los cambios, y moldea detalles específicos de la vida sociocultural, aunque tal vez no logre moldear los rasgos generales de las 2 culturas. Por ejemplo, la costumbre de fumar tabaco se originó entre los pueblos nativos del hemisferio occidental y después de 1492 se difundió a los rincones más apartados del globo. Esto no hubiera sucedido de haber permanecido América aislada de los demás continentes. Sin embargo, el contacto, por sí solo, aporta una explicación parcial, puesto que cientos de otros rasgos originarios de América (como vivir en tiendas de campaña o cazar con arco y flecha) no fueron asimilados ni siquiera por los colonos que se establecieron en la vecindad de los pueblos nativos.

La corriente difusionista, entonces, considera que las semejanzas culturales son producto, primordialmente, de la difusión de rasgos culturales entre distintas sociedades. Aunque frecuentemente no puede determinarse por qué ciertos rasgos se originan en una sociedad y no en otra, los difusionistas sostienen que las sociedades vecinas tienden a ser más parecidas que las distantes.

Una corriente que se opone a la del difusionismo es la del *particularismo histórico*, que considera a las diferencias y semejanzas culturales como una mezcla impredecible de creaciones independientes y rasgos difundidos: cada cultura posee una historia única. Para comprender o explicar una cultura concreta, lo más que podemos hacer es reconstruir el particular camino que ha recorrido desde sus inicios hasta el presente.

Todas estas cuestiones que hemos analizado (difusión, etc.) suelen englobarse bajo la denominación de **dinámica cultural**, o de estudio del **cambio cultural**.

Cuando hablamos de **cambio cultural**, podemos estarnos refiriendo a 2 cosas:

- a. A las mutaciones dentro de una misma cultura (**evolución** –relacionada con la enculturación- e **invención**).
- b. A los cambios producidos por el contacto con otras culturas (**aculturación** y **difusión**).

Durante mucho tiempo, los no-evolucionistas pensaban que los pueblos que no tenían contacto con otros se mantenían sin cambios, sin evolución, salvo por la alteración ocasional que pudiera ocasionar el surgimiento de una invención. Hoy sabemos que esto no es así; las sociedades aparentemente sencillas y "estáticas" también cambian, aunque lo hacen con un ritmo lento. Lo que sí es cierto es que cualquier sistema cultural aislado tiende a aproximarse a una situación de *homeostasis* (equilibrio, lo opuesto a cambio permanente), de falta de cambio cultural. Pero en una cultura, las modificaciones lentas (y que son por lo común voluntarias, no-impuestas) generalmente

toman un sentido y un carácter: a esto se le denomina *tendencia cultural*. Esto ocurre, por ejemplo, con los cambios religiosos.

Uno de los problemas importantes es descubrir si una cultura se aproxima más al modelo homeostático o al de cambio cultural.

Además, no todas las culturas cambian de la misma manera ni con la misma velocidad. Por otra parte, muchas culturas son muy conservadoras respecto a los cambios referentes a algunas técnicas o normas o valores, pero no lo son respecto a otras (lo que sí varía en todas las sociedades es la lengua: cada lengua siempre va cambiando, modificándose gradualmente; es decir, ninguna lengua se "cristaliza").

En realidad, se dan los dos procesos de cambio en forma combinada (el "a" y el "b"). Cabe aclarar que en el proceso de cambio tipo a) podemos incluir el caso en el que se dan cambios en el interior de una cultura -por ejemplo, la reformulación de algunas tradiciones- como consecuencia del surgimiento de individuos carismáticos o mesiánicos.

Pero cuando 2 o más culturas están en contacto, empieza a haber la posibilidad de una transferencia de rasgos de una cultura a otra (y esto obliga a los individuos a optar).

Hacia 1930 los términos *difusión* y *aculturación* se consideraban equivalentes.

Hoy, en cambio, le damos significados distintos:

- **Difusión:** transferencia específica de un elemento cultural (proceso que ocurre sin actores ni métodos, según Herskovits).
- **Aculturación:** transmisión cultural "en marcha", según Herskovits: comprende aquellos fenómenos que resultan cuando los grupos de individuos que tienen culturas distintas toman contacto continuo de primera mano, con los consiguientes cambios en los patrones de la cultura original en uno de los grupos o en ambos.

Con respecto a la definición precitada (que fue dada por Herskovits, Linton y Redfield en 1935), podemos señalar que existen casos de contactos no-continuos que igual producen la aculturación; además, el proceso de aculturación no siempre requiere del contacto de todo un pueblo, sino que también se da a partir del contacto de unos pocos individuos (por ejemplo, los misioneros).

Hay que distinguir el concepto de aculturación del de cambio cultural (del que es un aspecto) y del concepto de *asimilación* (que es a veces una fase de la aculturación).

La aculturación es una interacción dialéctica entre rasgos culturales.

(Un antropólogo cubano, Fernando Ortiz, acuñó el término *transculturación*, que es sinónimo de aculturación).

El indigenista mejicano Gonzalo Aguirre Beltrán define al término *aculturación* como "el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas", y que se caracteriza por "el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas".

En toda aculturación hay una *deculturación* o descaracterización (pérdida gradual de la especificidad cultural del grupo), es decir, un conflicto cultural (fricción o desmantelamiento del universo del indígena) que implica violencia.

En la página siguiente se presenta el esquema de clasificación de los tipos de *relación inter-étnica* propuesto por el investigador indigenista argentino Adolfo Colombres en un artículo titulado "*El proceso aculturativo como compulsión colonial*".

R E L A C I Ó N	<u>Dialógica</u>	<p><u>Relaciones no-opresivas</u>: autodesarrollo evolutivo (o difusión) motivado en gran parte por factores exógenos (como el préstamo cultural).</p> <p>La relación es dialógica cuando en el contacto cultural es el indígena quien selecciona libremente las pautas que adoptará y las costumbres suyas que adaptará al nuevo modelo (y cómo).</p>
	<u>Aculturativa</u>	<p><u>Espontánea u horizontal</u>: se produce sin un plan previo, sin una voluntad rectora, por la fricción propia de los sistemas inter-étnicos (ante la expansión creciente de la sociedad nacional).</p> <p>Actúan solamente factores convergentes espontáneos (por ejemplo, matrimonios inter-étnicos o tentaciones de la vida urbana, etc.).</p> <p><u>Vertical</u>: interviene la voluntad específica del colonizador; actúan todos los factores convergentes (que veremos más abajo).</p> <p>La aculturación vertical puede ser:</p> <ul style="list-style-type: none"> → forzada <ul style="list-style-type: none"> ┌ laica (ya sea oficial o privada) └ religiosa <p>(en la aculturación forzada se encierra a los indígenas en reducciones, reservas o internados).</p> → inducida (o dirigida) <ul style="list-style-type: none"> ┌ laica (oficial o privada) └ religiosa <p>(en la aculturación dirigida hay explotación económica paternalista; se suplanta la violencia por la "ciencia", en un plan falsamente evolutivo).</p>

En la relación inter-étnica aculturativa actúan los siguientes factores socio-culturales divergentes (aquellos que dificultan el proceso de aculturación) o convergentes (aquellos que favorecen o estimulan el proceso de aculturación):

divergentes	<ul style="list-style-type: none"> + apariencia física del indio (genera discriminación y violencia) + idioma (aísla al indio) + falta de documentación (le "cierra puertas")
convergentes	<ul style="list-style-type: none"> + espontáneos <ul style="list-style-type: none"> ┌ matrimonios inter-étnicos └ tentaciones de la vida urbana sobre el grupo + inducidos o compulsivos (orientados hacia la destrucción de la autonomía cultural del grupo)

Los factores socioculturales convergentes inducidos (o compulsivos) implican los siguientes **métodos aculturativos (provocados)**:

1. La sedentarización de grupos nómadas en reservas y reducciones (se quiebra el *ethos* tribal y se modifica la relación ecológica, en tanto, por ejemplo, en muchos grupos la migración periódica responde o marca ciclos vitales que determinan rituales, tal como el incendio corriente o el abandono de aldeas o las ofrendas con el propósito *emic* de encontrar una región mejor donde asentarse).
2. La expulsión de sus tierras de los grupos sedentarios y agrícolas (se los condena al nomadismo).
3. La provocación de conflictos generacionales: mediante la educación se margina a los adultos respecto de los niños (se provoca deculturación); esto constituye una especie de bomba de tiempo introducida en forma encubierta en la comunidad bajo el pretexto del mejoramiento de los niños. Da lugar a una relación antagónica entre padres e hijos que favorece la pérdida de la cultura tribal; es un esfuerzo conciente para subestimar a los adultos y para forzarlos a internalizar un sentimiento de orgullo respecto al "progreso" de sus hijos.
4. La segregación compulsiva de las comunidades, dispersando a sus miembros en plantaciones, minas y pueblos.
5. La concentración compulsiva de indígenas de diferentes núcleos tribales (por ejemplo, en un centro productivo o religioso).
6. El traslado compulsivo, con alteración de la relación ecológica pre-existente (estrechando, así, los lazos de dependencia).
7. El sometimiento a trabajos intensivos (generando deculturación y pérdida de la relación ecológica pre-existente).
8. La marginación económica sectores de los grupos mediante migraciones compulsivas temporarias (se provoca la desintegración tribal y familiar).
9. La conversión del aborígen a una religión occidental. Este es el método que más estragos –desde el punto de vista cultural– ha causado en América (en América conversión fue sinónimo de aculturación).
10. La alfabetización –poderoso factor de dominación colonial– de los grupos ágrafos (con una cultura fundada en la tradición oral) en la lengua del grupo dominante.
11. La imposición de normas e instituciones sociales o jurídicas occidentales, como por ejemplo el concepto de propiedad privada (agudo factor aculturante, y concepto de muy difícil comprensión y aceptación por parte de los indígenas), con lo cual -a través del loteamiento de la tierra- se quiebra la principal fuerza de cohesión del grupo y sus lazos telúricos y se quebranta el espíritu comunitario del grupo. El resultado es la formación de ambiciones personales, la competitividad y otros vicios desconocidos anteriormente. Desaparece el espíritu comunitario y las tierras quedan en manos de terratenientes, quienes se convierten en los únicos beneficiarios de las medidas jurídicas tomadas para parcelarlas.
12. La utilización de las estructuras tribales para finalidades distintas a las que motivaron su creación. De esta manera, lo que se busca es pervertir los factores

naturales de poder para luego utilizarlos como instrumento de dominio (por ejemplo, el mantenimiento de los *calpullis* aztecas por parte de Cortés, o la política de Pizarro de repartir los *ayllus* de los incas entre los conquistadores).

13. La variación compulsiva de las estructuras socioculturales de la etnia. Como ejemplo de este método, tenemos a la acción de los misioneros salesianos en la Amazonia (en las grandes *malocas* del Río Negro), que desintegró al clan, unidad socio-económica básica de los indígenas y se desmembraron las formas tradicionales de cooperación tribal. Otro ejemplo es el caso de los *bororo* (estudiados por Lévi-Strauss en "*Tristes Trópicos*"), donde se derrumbaron sus instituciones y su pensamiento religioso. [Otro ejemplo puede ser el de los *todas* de la India].
14. El reclutamiento del indígena para la guerra de frontera o para el servicio militar.
15. La estratificación social de los grupos (de aquellos que no estaban divididos) según clases sociales, fomentando así el surgimiento de una casta privilegiada y traidora (y matando la herencia cultural del grupo). Una situación de este tipo fue estudiada por Franz Fanon en África.

Diversidad cultural, prejuicios, identidad cultural, extrañamiento...

EL DESARROLLO QUE SIGUE ES UNA COMPILACIÓN DE FRAGMENTOS TEXTUALES DE DIVERSA PROCEDENCIA, ÚTIL PARA INTRODUCIR ALGUNAS NOCIONES QUE EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS SE HAN INSTALADO EN EL CENTRO DE INTERÉS DE BUENA PARTE DE LOS ENFOQUES ANTROPOLÓGICOS MÁS RECIENTES.

Enraizada en las certezas postuladas por la tradición intelectual surgida en el Iluminismo, (la Antropología social y cultural) se orientó a explicar la presencia de la alteridad social y cultural postulando la separación tajante entre el Nosotros y el Otro.

- a. *La dicotomía planteada fue interpretada, en un primer momento, en términos de diferencias irreducibles y absolutas, presentándonos una imagen del “Otro” en tanto diferente, salvaje.*
- b. *En un segundo momento se apuntó a relativizar la tajante separación considerando la diversidad de culturas y apareció con más fuerza la imagen de lo exótico.*
- c. *Por último, en un nuevo giro, se plantea la relación desigual entre un Nosotros occidental y “Otro”.*

(Boivin et.al., :07)

Las culturas constituyen particulares **universos perceptivos**; en ese sentido, los **prejuicios** y **estereotipos** juegan un importante papel en la configuración de singulares modalidades de **recreación** y **representación**.

Intentaremos mostrar hasta qué grado “*las relaciones entre **alteridad, globalidad, pluralidad, representación, imaginario** y **estereotipia** trazan algunas posibles orientaciones para la investigación sobre la **construcción de la identidad**” (Catalina González).*

*La noción de **representaciones sociales** ha recibido distintas definiciones:*

1. *Conjunto de **fenómenos** que sobrepasan la esfera de las simples opiniones, imágenes, actitudes, estereotipos, creencias...*
2. ***Teorías** orientadas hacia la comprensión, ordenación, comunicación, de la realidad en el curso de la vida cotidiana y que sirven como **guías** para la acción...*
3. *Conjunto de **proposiciones**, de **reacciones** y **evaluaciones** sobre puntos particulares emitidos por el “coro” colectivo...*
4. *Universos de **opiniones** bien organizados y compartidos por categorías o grupos de individuos...*

*Estas definiciones nos muestran la ambigüedad del concepto. En tal sentido, y para referirnos a la imagen mental que tal representación genera en el receptor, considero de mayor pertinencia hablar de “**imaginario**”:*

*Un “**imaginario**” es una **construcción mental** derivada de uno o varios procesos de recepción (es decir, una **construcción interpretativa**) con dos características fundamentales: es pre-enunciativa (está más en el orden de la “imagen” que del juicio), y está determinada por el **deseo**.*

Estereotipo y prejuicio

La diferencia entre **estereotipo** y **prejuicio** es leve. Se designa como estereotipo a un conjunto de características generalizadas y simplificadas, en forma de **etiqueta verbal**, sobre grupos sociales determinados.

El estereotipo asigna valores positivos o negativos a tales grupos y genera actitudes de aceptación o de rechazo.

Otras características de los estereotipos son:

1. Proviene generalmente de la religión, la educación o los medios masivos;
2. Se dan generalmente en un contexto **intergrupala**, de relación mayoría/ minoría;
3. Suelen generar actitudes asociadas con el **etnocentrismo** y la **xenofobia**.

Un **prejuicio** es un estereotipo de valoración negativa. En "El espejo enterrado", Carlos Fuentes reconoce que incluso los estereotipos pueden ser fuente de diversidad cultural y pluralidad interpretativa:

"En nuestras mentes hay muchas 'Españas'. Existe la España de la 'leyenda negra': inquisición, intolerancia y contrarreforma, una visión promovida por la alianza de la modernidad con el protestantismo, fundidos a su vez en una oposición secular a España y a todas las cosas españolas. En seguida existe la España de los viajeros ingleses, y de los románticos franceses, la España de los toros, Carmen y el flamenco. Y existe también la madre España vista por su decadencia colonial en las Américas, la España ambigua del cruel conquistador y del santo misionero, tal y como nos lo ofrece, en sus murales, el pintor mexicano Diego Rivera".

(Catalina González)

Los estereotipos, las frases hechas, los códigos de conducta y de expresión estandarizados, cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, esto es, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los hechos y acontecimientos en virtud de su misma existencia.

Hanna Arendt: La vida del espíritu

Es más fácil desintegrar un átomo que un preconcepto.

Albert Einstein

El extrañamiento consiste en sorprenderse e interesarse por cómo los **otros** interpretan o realizan su mundo sociocultural. En la medida en que esas formas son distintas de las del investigador, éste se encuentra en situación de romper sus propias expectativas sobre la supuesta “naturaleza” de la vida social.

(La clave del extrañamiento está en la capacidad para percibir **diversidad**, y no tanto en los sujetos que intervienen en la acción: observando con finura, uno puede **extrañarse** de modos de conducta y comprensión aparentemente próximos, o sea, puede ver como ajeno lo que es aparentemente propio).

En ciencias sociales ponemos en juego nuestro conocimiento social, es decir, el conocimiento sobre las conductas, valores, creencias, etc., que hemos adquirido en nuestros propios marcos de referencia. Cualquier etnógrafo es, también como investigador, una persona socializada. Por eso, sería un absurdo partir de la idea de que podemos observar las realidades socioculturales desde una absoluta neutralidad cognitiva. (...)

Ahora bien, toda forma de conocimiento social es, en lo inmediato, **etnocéntrica** (o **sociocéntrica**), es decir, lleva a suponer que las categorías de percepción de la realidad, los valores, la adecuación o impropiedad de las conductas en las que uno ha sido socializado gozan de un **valor** o de una **credibilidad** mejores o mayores que las que sostienen personas socializadas en otros grupos. Esto es normal para el sentido común de cualquiera: como personas vivimos en nuestro mundo social, y en general, es decir, en la vida ordinaria, no encontramos mayores razones para pensar que el nuestro no sea el mejor de los mundos posibles. Ese mundo funciona y con ese mundo nos identificamos. Como investigadores sociales, sin embargo, hemos de **disciplinarnos en el extrañamiento**.

(...)

Una consecuencia inmediata del extrañamiento es que el etnógrafo se interesa por conocer las **circunstancias** que hacen que las prácticas sean naturales para los sujetos de la sociedad estudiada, a pesar de ser anómalas para el investigador. El modo de estudiar esas circunstancias es **acercarse**, con voluntad analítica, a la forma de vida en que se producen, depurando así al máximo los estereotipos iniciales y entrando en **diálogo** con los agentes de la cultura investigada.

La etnografía busca reflejar detalladamente las circunstancias que hacen inteligible **otro** modo de vida. Trata de incorporar a su discurso la mayor cantidad posible de elementos de esa forma de vida que resulten **significativos** para hacer inteligible la anomalía.

(Velasco-Díaz de Rada, :216-217)

a. INTRODUCCIÓN: CULTURA E IDENTIDAD

El concepto de identidad es de antigua data, y de raigambre filosófica: el principio ontológico de identidad es uno de los pilares de la filosofía occidental y ha servido de fundamento al lógico. En cuanto a lo atinente al dominio ontológico, se vincula con otros como esencia y sustancia, que se supone constituyen los componentes universales, necesarios e invariables de cada ente. Trasladado desde la ontología y la metafísica a otros dominios del conocimiento, el concepto de identidad introduce acriticamente posturas “a priori”, predeterminadas, ahistóricas o fijas.

En el campo sociocultural la noción de identidad ha sido puesta en relación con las de nación, región, clase social, grupo étnico, etnicidad y cultura, etc., con marcos teóricos variados y con resultados que difieren.

(Elsa Flores, :133)

b. HACIA UNA DEFINICIÓN Y BREVE “HISTORIZACIÓN” DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Como hace notar García Canclini (en Consumidores y ciudadanos): “La identidad aparece, en la actual concepción de las ciencias sociales, no como una esencia intemporal, sino como una construcción imaginaria”.

*Pero hay otro aspecto que se relaciona con el concepto de **identidad**: el que atañe a la especificidad, a la diferencia, a la idiosincracia individual y colectiva. En este sentido fue empleado a menudo en las ciencias sociales. Más adelante también se aplica-ron otros enfoques que enfatizan los procesos o los aspectos históricos, y que implican una construcción o reconstrucción.*

(Elsa Flores, :133)

*La **identidad** es un principio de cohesión interiorizado por una persona o un grupo. Permite reconocerse y ser reconocidos. La identidad consiste en un conjunto de características compartidas por los miembros del grupo, que permiten un proceso de **identificación** de las personas en el seno del grupo, y de **diferenciación** respecto a los demás grupos. La identidad nunca se define de una vez por todas. Es un proceso de **inclusión** dentro y de **exclusión** fuera.*

(Laburthe-Tolra, :253-254)

“Yo” me identifico a mí mismo con un colectivo “nosotros”, que entonces se contrasta con algún “otro”. Lo que nosotros somos, o lo que el “otro” es, depende del contexto. En cualquier caso “nosotros” atribuimos cualidades a los “otros”, de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el “otro” aparece como algo muy remoto, se le considera benigno y se lo dota con los atributos del “Paraíso”.

En el extremo opuesto, el “otro” puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi jefe, o mi igual, o mi subordinado.

Pero a mitad de camino entre el “otro” celestialmente remoto y el “otro” próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinto. Se trata del “otro” que estando próximo es incierto. Todo aquello que está en mi entorno se convierte inmediatamente en un germen de temor.

(Leach 1967)

Pero hay una cuarta categoría posible en esta clasificación: el “otro” lejano e incierto. Y sobre ella se construyó la Antropología. El antropólogo se constituyó en “especialista” del “otro” lejano e incierto. Su tarea consistió en borrar la incertidumbre, en transformar eso exótico, en cierto conocido.

(Boivin et al., :17-18)

*En el contexto histórico del auge del capitalismo industrial, **Marx** fue llevado a vincular estrechamente la identidad con la organización social de la **producción**. La identidad burguesa se construía, a sus ojos, sobre las bases de la pertenencia a una clase capitalista. Un razonamiento análogo ligaba la identidad obrera a la existencia del proletariado.*

*La lectura del “Ensayo sobre el don” de **Mauss**, invita por el contrario a basar la distinción y la identidad en el **intercambio**. Los socios en el intercambio se diferencian entre sí por el mismo hecho de que intercambian. Así sucede con los habitantes de cada una de las islas Trobriand, entre las cuales circulan mujeres, brazaletes, collares, palabras, y que, en el interior de un grupo de intercambio, desarrollan solidaridades y una identidad propias.*

*Por último, los trabajos de **Elias** muestran que las diversas categorías sociales se distinguen entre sí por sus estilos de vida y sus hábitos de **consumo**. Correlativamente, las identidades (de ciertos grupos o subculturas) se establecen y se descubren por sus ropas, su hábitat, su alimentación.*

Ahora bien, el obrero no sólo produce: (también) compra, intercambia y consume. El trobriandés descrito por Malinowski no sólo da y recibe. Produce y consume. El burgués descrito por Bourdieu no se contenta con consumir. Como director de una empresa, ingeniero o ejecutivo, es susceptible de participar en la producción. Por otro lado, forma parte de redes de intercambio.

***Se debe concluir que todas las acciones de producción, de intercambio, de venta, de compra y de consumo son productoras de diferenciación, de exclusión, de inclusión y de identidad.** Por ej., la identidad obrera no se define únicamente por su forma de participación en la actividad industrial, sino también por la pertenencia a redes específicas de solidaridad, por una cierta relación con el dinero y el mercado, por un estilo de vida propio.*

(Laburthe-Tolra, :261)

*Los hábitos de **consumo**, en materia de alimentación, de hábitat, de vestido, de adorno, de ocio, de música, son poderosos elementos de **identificación** del grupo.*

*Baudrillard, Mary Douglas – B. Isherwood (cada uno a su manera) tratan al objeto como un signo, una cuasipalabra, vector de comunicación, medio de comunicación y factor de **identidad**, de **inclusión** y de **exclusión**.*

***El consumo es fuente de identidad personal y colectiva.** Los bienes materiales son productores de sentido. Son signos que permiten la comunicación entre iniciados, la **inclusión** por identificación con el grupo, la **intrusión** en un grupo al que el sujeto desea pertenecer, y la **exclusión** de los individuos o grupos que no comparten las normas recibidas. La relación con el objeto es el lugar de un proceso de construcción recíproca del objeto y del sujeto, que pasa por un momento de alienación en el don o la comercialización del objeto, momento que es productor de sociabilidad.*

(Laburthe-Tolra, :254-258)

*La eclosión de identidades que polemizan la pretendida construcción estadística del individuo, de modo tal que las orientaciones sexuales, las adhesiones religiosas, las opciones por estilos de vida diferentes ligados a alguno de esos factores o a otros de orden ecologista, filosófico, político, la segmentación de los grupos de edad y género, son en consecuencia, tanto la manifestación de un orden cultural extraordinariamente sensible a la diferencia y consecuentemente proclive a la segmentación de modalidades del ser, como la oportunidad para un nuevo despliegue en la generación de bienes que consagran la realidad de esas identidades, esta vez bajo la forma de **consumos diferenciados**.*

(Gorosito, :107-108)

Desde luego que las formas de discriminación que se manifiestan en nuestro país (y las observadas en el pasado) no se agotan con aquellas que enfatizamos aquí. Son evidentes las manifestaciones discriminatorias basadas en el cuerpo, en el género, en la edad, en las preferencias sexuales o en la religión...

(Margulis, :51)

c. IDENTIDAD SOCIAL E IDENTIDAD LOCAL

Toda cultura supone un “nosotros”, es la base de identidades sociales. Éstas se fundan en los códigos compartidos, o sea en formas simbólicas que permiten clasificar, categorizar, nominar y diferenciar.

La identidad social opera por diferencia; todo “nosotros” supone un “otros”, en función de rasgos, percepciones y sensibilidades compartidas y una memoria colectiva común, que se hacen más notables frente a otros grupos diferentes, con los cuales la comunicación encuentra obstáculos.

En toda sociedad conviven grupos diferenciados, cuyas identidades sociales se constituyen en torno a diversas variables, como ser: sus peculiares formas de percepción, comunicación e interacción, adscripción social y generacional, origen étnico o de clase. La “otredad” es una condición común, aunque la distancia social y simbólica que nos separa de un “otro” puede ser mayor o menor y variar en su carga afectiva y valorativa. Por ende, el “otro” es condición normal de la convivencia social y base de toda identidad colectiva, pero varía la distancia que nos separa del “otro”, el grado de “otredad”, de extrañeza, y también la carga afectiva y la actitud apreciativa con que nos relacionamos con la “otredad social” en general, y con determinados “otros” en particular.

(Margulis, :46)

Esta identidad local es reconocida no sólo por quienes habitan en el lugar, sino por el conjunto de la sociedad. Es una identidad, sin embargo, de múltiples significados, y se usa para:

- 1. La construcción del sentido de pertenencia e identidad individual;*
- 2. La representación colectiva de identidades urbanas; y*
- 3. La legitimación de prácticas de apropiación del territorio por parte de los actores sociales de acuerdo a sus intereses particulares de clase y de grupo.*

(Safa, :174)

Lo local sirve también para la construcción de referentes de identidad, personales y colectivos, de un nivel mayor de abstracción, ya que son mediaciones que sirven para concretizar identidades nacionales o regionales.

(Safa, :174)

La identidad social es aquella definición coproducida por los actores sociales, que se manifiesta en una específica articulación de atributos socialmente significativos, tornando a dichos actores históricamente reconocibles y coyunturalmente diferenciables. La identidad es socialmente operativa cuando transmite sentidos (valores, pautas, criterios) relevantes para las distintas partes de la interacción. Estos sentidos se construyen en un continuo y complejo entramado de relaciones sociales en el seno de una estructura social. Los atributos que canalizan una identidad son los depositarios de esos significados, los que, a su vez, se asientan en y debaten con el esquema normativo y valorativo dominante, el “buen orden”, el “buen sentido”, y con otros esquemas alternativos.

Si bien la ideología hegemónica tiene una participación decisiva en la configuración de las identidades de las clases subalternas, no es menos cierto que estas últimas no se corresponden íntegramente con aquélla. Existe un margen de autonomía que proviene tanto de experiencias y observaciones de la realidad concreta como de la propia posición en la estructura social. Por eso las identidades sociales no pueden ser consideradas como previas a una determinación societal, ni como atributos esenciales, inmanentes o exclusivos de un grupo humano, sino como el complejo resultado de un proceso histórico y de una formación social determinada.

(Guber, in Boivin, :173)

d. LAS FRONTERAS COMO MECANISMO DE IDENTIDAD

Nación y cultura son recortes de la realidad, categorías para clasificar personas y espacios y, por ende, formas de demarcar fronteras y establecer límites; funcionan como puntos de referencia básicos en torno de los cuales se aglutinan identidades.

Identidades son construcciones sociales creadas a partir de diferencias reales o inventadas que operan como señales diacríticas, esto es, **señales que confieren una marca de distinción**. En ese sentido, Lévi-Strauss afirma que la identidad es algo abstracto sin existencia real, aunque indispensable como punto de referencia.

(Olivén, :129)

Si asumimos radicalmente la idea de la **disolución de fronteras** (en la contemporaneidad), es imperativo mirar hacia el problema de las **migraciones** como fenómeno que altera las antiguas identidades nacionales.

¿Qué pasa con las identidades migrantes? ¿Se refuerzan, se permean, se alteran? ¿Son una especie de “identidades derivadas”? ¿Qué ocurre cuando una identidad nacional se convierte en identidad-minoría? ¿La identidad de los latinos inmigrantes en Europa o Estados Unidos, es igual a la de los latinos en su territorio de origen? ¿Cómo influyen los medios de comunicación en este proceso? ¿Cómo se narra, por ejemplo, la identidad hispana en los canales latinos de televisión en Estados Unidos?

(Catalina González, 82-83)

e. IDENTIDAD CULTURAL Y GLOBALIZACIÓN

La palabra “**globalización**” forma parte de un **dispositivo mass-mediático** que contribuye a **deshistorizar** los acontecimientos mundiales, proponiéndonos un mundo global cuyas asimetrías, contradicciones y desigualdades aparecen naturalizadas ante la velocidad de la información y la presunta racionalidad de los mercados.

(Margulis, :39)

Mirar la globalidad implica no dejar de lado las construcciones de identidad que se derivan del **consumo**. El consumo latinoamericano actual es –con las políticas neoliberales que nos han sido impuestas en los últimos años– casi esencialmente de productos norteamericanos, mientras que, históricamente, el consumo de elite latinoamericano fue de productos europeos.

¿Cómo ha modificado nuestra identidad esta relación de mercado?

(Catalina González, :82)

Siendo así, podríamos plantear que aquella **representación** bajo la denominación de **Macondo** (convertida en **imaginario** o en **estereotipo**) que se atribuía a América Latina, ahora podría pasar a denominarse como **McOndo**:

Macondo → McOndo

f. IDENTIDAD, GLOBALIZACIÓN Y DISCRIMINACIÓN

Dos **macrodinámicas** interrelacionadas han adquirido visibilidad en la ciudad actual: la de **exclusión-inclusión** y la de **globalización**. Ellas atraviesan transversalmente la estructura social y están en la base de **nuevas formas de segmentación** que van más allá de los tradicionales indicadores socio-demográficos.

El movimiento de fragmentación social es, a la vez, cultural, y se superpone a la tradicional división en clases sociales:

“Lo que parece significativo hoy en día es que esta exclusión y fragmentación de la sociedad deja de expresarse en términos clasistas o de una determinada categoría social que genera actores en conflicto por su integración, como fue la característica de la industrialización o de la modernización y reformas agrarias. La línea de exclusión penetra todas las categorías y sectores sociales que generaban identidades y acciones colectivas (...) y a todos ellos los divide en los ‘de adentro’ y los ‘de afuera’. Los excluidos se presentarían como una masa fragmentada, sin ideologías referenciales o recursos organizacionales que les permitan constituirse en actores enfrentados en conflicto con otros actores”.

(M. Garreton)

Desde esta perspectiva, podemos hablar de un multiculturalismo fragmentado cuyo correlato son identidades pertenecientes a subculturas sin mayor contacto entre sí, descentradas en términos espaciales. La función de centro cultural es cumplida por los sistemas de comunicación desterritorializados, preferentemente la televisión.

La fragmentación del poder social es la contracara de los procesos de concentración extrema del poder que tienen lugar en los campos económico, político, cultural, tecnológico y comunicacional, a nivel nacional y mundial. De una manera inédita, las sociedades son hoy conscientes de la presencia –por momentos sobrecogedora– de poderes cada vez más concentrados que escapan a sus posibilidades de control. Los espacios que venían operando como fuente de los reconocimientos colectivos, parecen estallar. La llamada “crisis de la ciudad”, alude a la pérdida de la capacidad de integración socio-cultural que históricamente desempeñara el espacio urbano.

(Velleggia, :217-218)

Los procesos migratorios están profundamente vinculados con la constitución de “otredades”, que se evidencian en el interior de las sociedades y que son propensas a ser identificadas, diferenciadas y estigmatizadas. En nuestro tiempo, como en épocas anteriores a lo largo de este siglo, las migraciones de distinto tipo han nutrido los fenómenos discriminatorios. Y aún en períodos pasados, en siglos precedentes, la diferenciación racial y la persecución de minorías religiosas se entrelazaban con traslados de personas, a veces movilización forzada (como el caso del tráfico de esclavos desde África), otras veces traslados voluntarios pero originados en la persecución política y exclusión social que actuaban como factores de expulsión. Casi siempre estuvieron presentes situaciones de pobreza extrema y carencia de horizontes vitales, lo que motivaba a grupos numerosos a migrar en búsqueda de nuevos horizontes.

La emigración supone siempre un salto cultural, un desarraigo incurable, una profunda herida en los lazos sociales, culturales y afectivos. Toda migración tiene un costo en cuanto a la capacidad de comunicación, a la forma en que es posible insertarse en un nuevo mundo de signos, de sentidos, de costumbres, de valores.

(...)

En las manifestaciones más visibles de la discriminación, se mezclan la etnicidad con la pobreza, y el rechazo a lo diferente se combina con el temor al despojo.

(...)

El estereotipo discriminatorio se apoya en diferencias manifestadas en el cuerpo², en la condición económica y en la cultura, **es xenofobia, racismo y discriminación social a un mismo tiempo**; los imaginarios que construye afectan a una gama amplia de personas agrupadas por un juego sociocultural perverso, que ha configurado históricamente la no inocente coincidencia en el plano del espacio urbano de pobreza estructural, rasgos mestizos y exclusión social y económica.

(Margulis, :50-57-51)

² Desde luego que las formas de discriminación que se manifiestan en nuestro país (y las observadas en el pasado) no se agotan con las que enfatizamos aquí. Son evidentes las manifestaciones discriminatorias basadas en el cuerpo, el género, la edad, las preferencias sexuales o en la religión, además del antisemitismo, que presenta características propias.

Las situaciones de prejuicio y rechazo que hoy se observan en Buenos Aires no se centran en grupos diferenciados solamente por una clara identidad étnica. (...)

*La discriminación se dirige, sobre todo, hacia algo más complejo: a elementos de orden sociocultural que vinculan tales rasgos (étnicos) con la pobreza y la marginalidad. Se trata de **una discriminación no reconocida, vergonzante**; ser prejuicioso o racista supone una calificación que nadie admite fácilmente y que hoy no es socialmente valorada. La contraparte de esta **discriminación “no reconocida”** es la carencia de un discurso social sobre tal discriminación y **la débil identidad social de los grupos discriminados. La discriminación no ha unido, y sólo en forma tenue ha servido para constituir o consolidar identidades.***

(Margulis, :56)

g. COROLARIO:

DISCURSO DEL SUBCOMANDANTE MARCOS EN LAS REUNIONES DE NEGOCIACIÓN CELEBRADAS EN MÉXICO EN ENERO DE 1994:

“Vinimos a la ciudad a buscar a la patria. La patria que nos había olvidado en el último rincón del país, el rincón más solitario, el más pobre, el más sucio, el peor. Venimos a preguntarle a la patria, a nuestra patria, por qué. Por qué nos dejó ahí olvidados tantos y tantos años, por qué nos dejó ahí con tantas muertes.

(...)

No nos dejen solos. Con ustedes, todo somos. Sin ustedes, somos otra vez ese rincón sucio y olvidado de la patria.

Nosotros, el Ejército Zapatista de Liberación, hemos venido con la esperanza de una paz con justicia, dignidad, democracia y libertad. La patria que queremos todos tiene que nacer otra vez. De nuestros despojos, de nuestros cuerpos rotos, de nuestra esperanza, tendrá que levantarse otra vez esta bandera”.

(En estos trechos del discurso, la nación no es cuestionada en sus fundamentos emotivos, ni en sus valores compartidos. Lo que se imputa es el olvido de la fraternidad, relanzada al campo de la negociación como apelación a una identidad que ha renunciado, ya no a verse como una síntesis de diferencias, sino simplemente a reconocerse a sí misma:)

”No entendemos por qué se preocupan tanto por nuestros rostros, si antes del 1° de enero no existían para ustedes. Ni Ramona ni Felipe ni David ni Eduardo ni Ana María. Nadie existía para este país el día 1° de enero.

Pero si quieren saber qué rostro hay debajo del pasamontañas, es muy sencillo. Tomen un espejo, y véanlo”.

EL CAMPO ANTROPOLÓGICO COMO ESCENARIO DE TENSIONES

naturaleza	cultura
lo instintual	lo cultural
cultura	culturas
universal	particular
universalismo (filosofía) (antropología cultural)	particularismo (antropologías culturales)
comparativismo	particularismo
generalización	relativismo
homogeneización (DD.HH.UU.)	diferencia (derechos autonómicos)
igualdad	diferencia
identidad	diferencia
desigualdad	diferencia
hegemónico	subalterno
conjunción (centrípeta)	disjunción (centrífuga)
nosotros	los otros
global	local
macro	micro
<i>etic</i>	<i>emic</i>
afuera	adentro
lejos	cerca
distanciamiento	proximidad
extrañamiento	inserción
“exoticidad”	familiaridad
luz intensa / foco difuso	luz difusa / foco intenso
realidad	aparición
realismo / idealismo	idealismo / empirismo
objetividad	subjetividad
neutralidad valorativa	ideología
registro (inacción)	transformación (compromiso)
permanencia	cambio
tradicción	modernidad
...	...

	VISIBILIDAD	SUBYACENCIA
DIACRONÍA	EVOLUCIONISMO	MARXISMO
SINCRONÍA	FUNCIONALISMO	ESTRUCTURALISMO

.....

CONTEXTO	antigüedad clásica/ Edad Media	Renacimiento / Ilustración	primera mitad del siglo XIX	último tercio del siglo XIX	período entreguerras	después de la 2ª guerra	
OBJETO	diferencia cultural	diversidad cultural	desigualdad (intracultural)	diferencia cultural	diversidad cultural		desigualdad (intercultural)
EXPLICACIÓN (TEORÍAS)	(Herodoto)	(Kaldun, Batuta, Montaigne, Rousseau)	marxismo (Marx - Engels)	evolucionismo	funcionalismo	estructuralismo	neo-marxismo
MÉTODO	comparativo	(proto)relativismo (deductivo)	(materialismo histó- rico / deducción)	comparativo	relativismo (inductivo)	comparativismo / relativismo (formalización / deducción)	
TÉCNICAS	crónicas de viajeros	ensayos	ensayos	inventarios/ encuestas	observación participante	extrañamiento	