

# EL CONCEPTO DE CULTURA: TEXTOS FUNDAMENTALES

Escritos de Tylor (1871), Kroeber (1917), Malinowski (1931),  
White (1959), y Goodenough (1971)

Compilados y prologados por  
J. S. Kahn



EDITORIAL ANAGRAMA

J. S. KAHN

## INTRODUCCION

*El historiador de la antropología, cualquiera que sea su formación, debiera estar siempre atento al pensamiento antropológico actual sobre los problemas que investiga históricamente ya que, esencialmente, uno de los objetivos más importantes de su investigación es el de contribuir a nuestro entendimiento de los hechos y procesos históricos de los cuales emerge la antropología actual (Stocking, 1965, pág. 143.)*

Los cinco artículos reunidos en este volumen se ocupan del concepto de cultura. Dichos artículos, ordenados cronológicamente, representan una variedad de corrientes que expresan las distintas formas en que los antropólogos han conceptualizado el objeto de sus estudios. Además, los cinco autores a mencionar en este trabajo difieren no sólo en el alcance que otorgan al concepto de cultura, sino también en su orientación teórica. Solamente una consideración de ambos aspectos de la antropología cultural nos permitiría comprender el estado actual de la disciplina.

En esta introducción me interesa delinear brevemente la evolución del concepto como se utiliza en antropología actualmente.<sup>1</sup> En el análisis de las varias conceptualizaciones del término cultura también tendremos ocasión de investigar los supuestos epistemológicos de los distintos teóricos. El propósito central de esta introducción será explicar por qué el término cultura ha llegado a significar lo que Stocking llama lo «interno», lo «ideacional», lo «integrativo» y lo «total» (Stocking, 1963), mientras que para los evolucionistas del siglo XIX tenía connotaciones más amplias. En esta introducción trazaré la evolución del concepto viéndolo en general en relación con las principales corrientes intelectuales que se expresan en su formula-

1. Recientemente ha habido varias tentativas de trazar la evolución del concepto en la disciplina. Aparte del interesante trabajo de Stocking (1963, 1965), ver también Boon (1973), Weiss (1973) y Bohannan (1974).

ción, particularmente con referencia a la antropología cultural de los Estados Unidos. El orden cronológico de los artículos se dejará parcialmente de lado en favor de un orden lógico. Comenzaré discutiendo a los evolucionistas del siglo XIX y, particularmente, a Tylor. Luego observaré los desarrollos que se dieron en Estados Unidos después de Franz Boas, quien intentó derribar muchos de los supuestos y de las teorías que habían sido heredadas del siglo XIX. Esto lleva a un análisis del trabajo de los discípulos de Boas, en particular de Kroeber y Benedict y luego, tomando un tema de la obra de Kroeber, trazo su desarrollo a través de la obra de Goodenough y de la escuela de etnociencia en la antropología norteamericana.

En este punto vuelvo atrás, al trabajo más temprano de Malinowski, para discutir la historia del concepto de cultura en la antropología británica. Finalmente, me ocupo brevemente de teorías que, en mi opinión, proporcionan una alternativa a las formulaciones restrictivas de la escuela de etnociencia y de la escuela de cultura y personalidad. Por este motivo, trato las contribuciones de Leslie White en los Estados Unidos y de Claude Lévi-Strauss en Francia.

La obra de Tylor es un buen punto de partida para un trabajo como el que nos ocupa, y por dos motivos. Fue el primero en formular una definición de cultura que se aproxima a definiciones modernas y, además, en cierto sentido puede considerársele como representante del evolucionismo en las ciencias sociales del siglo XIX. Si bien la teoría de Tylor difiere en algunos aspectos básicos de otras teorías de la época, en su interés general se acerca a otros teóricos como Morgan o Spencer. Los objetivos de los evolucionistas han sido discutidos por Harris, quien dice:

Morgan, Tylor y Spencer eran historiadores universalistas que utilizaron el método comparativo para lograr una interpretación más detallada y, en general, más exacta, de las secuencias de cambio cultural desde los cazadores del Paleolítico hasta la civilización industrial. (1968, pág. 169).

Más específicamente, Tylor y otros intentaron:

correlacionar las series de artefactos descubiertos por la arqueología con las etapas de desarrollo social e ideacional, especialmente del parentesco y las instituciones políticas y religiosas. (ibídem, pág. 149).

La definición de cultura propuesta por Tylor —«Aquel todo complejo...»— corresponde claramente a dicho objetivo. Morgan también se interesó en una amplia gama de datos. Intentó ligar la tecnología, los sistemas de parentesco, la terminología de parentesco, las formas de matrimonio y la organización política, para estudiar el complejo resultante como una totalidad. Esta definición tan inclusiva de cultura se vio gradualmente reducida por varios antropólogos de este siglo. De aquí que Goodenough, un teórico moderno, define la cultura como aquellas cosas que debemos «conocer» o «creer» «para poder

operar de una manera que sea aceptable» para los miembros de la sociedad estudiada (ver Hymes *ed.* 1964 pág. 36). Pero antes de ocuparnos de los desarrollos que tuvieron lugar después de Tylor, conviene considerar brevemente las suposiciones que se hallan detrás de la investigación de Tylor y los resultados de la misma. El objetivo principal de Tylor, en el libro cuyo primer capítulo reproducimos más adelante, es trazar la evolución de la religión desde su forma más primitiva —el animismo— a las formas más avanzadas de tipo monoteísta.

Por lo tanto Tylor se interesó en la historia y en la evolución de la cultura para poder llegar a comprender el proceso por el cual cambian las culturas, así como para comprender el presente. Su preocupación por la historia se manifiesta en las primeras páginas del libro:

Aquellos que deseen comprender sus propias vidas deberían conocer las etapas mediante las que sus opiniones y sus costumbres se convirtieron en lo que son... Pretender mirar a la vida moderna de frente y llegar a comprenderla simplemente por introspección, es una filosofía cuyas debilidades pueden ser probadas fácilmente... Es siempre peligroso separar una costumbre de sus lazos con acontecimientos pasados, tratarla como un dato aislado y descartarla simplemente mediante una explicación que resulte plausible. (1958, 19f).

Tylor ha sido criticado por antropólogos posteriores tanto con respecto a su método como a su teoría del cambio cultural. Para su trabajo utilizó el método comparativo, que consistía en deducir el estado de las culturas del pasado a partir de las culturas actuales. Además, invirtió este proceso al explicar algunos aspectos actuales de cultura como supervivencias del pasado. Ambos procesos han sido atacados por los anti-evolucionistas. Los funcionalistas como Malinowski destacaron las funciones que tienen en el presente todos los aspectos de cultura y, por lo tanto, negaron la posibilidad de la existencia de «supervivencias». Lowie criticó también el método comparativo pues, a su manera de ver, descansa sobre la incapacidad para comprender que aun las sociedades más simples en que puedan existir tienen una larga historia (Lowie, 1937, pág. 25).

La teoría de evolución de la religión de Tylor pone el énfasis primordialmente en un impulso hacia el progreso intelectual. Básicamente, la religión existe como explicación de lo inexplicable el cambio en la religión se da como resultado del desarrollo de explicaciones mejores y más satisfactorias. Con motivo de este énfasis se lo ha llamado «idealista filosófico» (Opler, 1964). Por otra parte, Leslie White sugiere que en realidad Tylor era un materialista. Es posible que el eclecticismo de la idea de historia de Tylor pueda demostrarse por la siguiente cita:

La enseñanza de la historia es que la civilización se desarrolla gradualmente con el transcurso de los siglos, mediante el incremento y la precisión siempre mayor del conocimiento, por la

invención y mejoramiento de las artes y el progreso de las costumbres e instituciones sociales y políticas hacia un estado de bienestar general. en Opler, 1964), 130f, subrayado suprimido).

Se podría llegar a la conclusión de que, si bien no descartaba la posibilidad de una teoría de la historia, Tylor no contaba con una teoría de este tipo. Esto se debe en parte a un empirismo que le impidió construir modelos relativos a la estructura de la cultura. Para Tylor, los diferentes elementos de la cultura evolucionan; durante su evolución pueden presentar varias pautas, es decir que ciertos elementos pueden estar ligados con otros. Pero en la obra de Tylor no se aclara cuál es la naturaleza de dichos ligámenes.<sup>2</sup>

Los críticos de la teoría evolucionista recalcaron especialmente la variedad de culturas y la falta de orden en la historia, negando consecuentemente la posibilidad de formular simples leyes históricas o siquiera considerar etapas específicas en la evolución. Pudieron hacer críticas válidas con respecto a las simplificaciones más obvias en los trabajos de Tylor y Morgan, pero podríamos, al igual que Harris, llegar a la siguiente conclusión:

Al contraponer los particularistas históricos y los evolucionistas debemos por lo tanto tomar en cuenta las exageraciones del grado de desorden de la historia por parte de los particularistas históricos —que constituye un error por lo menos tan grave como el orden exagerado que recalcan algunos, pero no todos, los evolucionistas. Los errores de los evolucionistas se cometieron al tratar de desarrollar una ciencia de cultura hasta —y más allá— del punto de sus limitaciones de comprobación; los errores de los particularistas históricos se dieron como resultado de una actitud de nihilismo científico que descartaba la posibilidad de formar una ciencia de la historia. (1968, pág. 179).

Tylor aplicaba un concepto amplio de cultura para indicar los lazos importantes que existían entre los elementos de la historia. No fue teóricamente rígido, pero tampoco contaba con un conjunto de supuestos epistemológicos bien desarrollados y definidos.

Pero en el siglo xx la disciplina de antropología cultural, que estaba en vías de desarrollo, tomó una posición más firme. Cristalizaron un cierto número de suposiciones respecto al método de la ciencia, a la posibilidad de crear teoría y al alcance del campo de fenómenos estudiados. En cierto sentido esto representó una toma de posición consciente con respecto a los evolucionistas del siglo xix. Han habido tentativas de ampliar el alcance del concepto de cultura y de desarrollar leyes históricas, pero en general estos esfuerzos han permanecido fuera de la corriente principal de la antropología, por lo menos en la manera en que se desarrolló en los Estados Unidos y Gran Bretaña. Dos de las principales escuelas de antropología cultural en la actualidad —cultura y personalidad y etnociencia— deben sus

2. Ver Tylor (1889) para una tentativa empírica de demostrar la interconexión o "adherencia" de elementos culturales.

características especiales a este período de reacción contra la escuela evolucionista. Aunque quizás sea imposible atribuir este cambio a la obra de un solo teórico, es de sumo interés, como evidencia de dicho cambio, el trabajo de Franz Boas, fundador de la antropología en los Estados Unidos y maestro de muchos de sus más importantes teóricos.

Si bien Boas se ocupó de una amplia gama de fenómenos, en sus trabajos posteriores se interesó por la vida mental del hombre. En la obra de Boas la explicación del pensamiento y de las ideas se convierte en el foco primordial de la antropología. Este enfoque se dio juntamente con un grupo de supuestos más o menos concretos. Nos detendremos brevemente para considerar tres de estos supuestos, que se refieren respectivamente a la importancia del conocimiento histórico, al método inductivo y empirista, y a la posibilidad de formular leyes sobre la cultura.

Boas nunca negó la necesidad de un análisis histórico de la sociedad y, sin embargo, en cierta ocasión dice que la historia no puede explicar «la manera en que el individuo vive bajo una institución...» (1966, pág. 268), lo cual consideraba de suprema importancia. En otra oportunidad dice:

Si conociéramos todos los aspectos, ya sea biológicos, geográficos o culturales que componen el marco total de una sociedad, y si comprendiéramos en el detalle las formas de reacción expresadas por los miembros de la sociedad... no deberíamos precisar un conocimiento histórico de los orígenes de la sociedad para poder comprender el comportamiento de la misma. (ibidem, pág. 264).

Este enfoque reconoce la utilidad de la historia en la medida en que pueda aclarar el problema principal, que es el del comportamiento individual y aun así, la historia es necesaria solamente ante la falta de otros tipos de datos. La historia en sí no es de interés alguno.

Boas sostenía que el método de la antropología debería ser inductivo, método que consideraba básico para todas las ciencias naturales. El método implica un razonamiento que parte de lo específico y se desarrolla hacia lo más general. El observador debería ser teóricamente «ingenuo» al confrontar los datos:

El forzar los datos para que quepan en la «camisa de fuerza» que constituye la teoría, se opone al proceso inductivo mediante el cual se pueden derivar las relaciones reales entre fenómenos concretos (ibidem, pág. 277).

Esto se basa a su vez en la doctrina empirista según la cual los «hechos» son fenómenos que pueden ser observados inmediatamente. Luego el inductivismo toma estos «hechos» y los desarrolla hacia formulaciones más generales, es decir, más abstractas.

Boas continuamente expresó escepticismo con respecto a la posi-

bilidad de descubrir leyes sociales. Esta actitud radicaba en una visión de extrema diversidad de la cultura:

Los fenómenos culturales son de tal complejidad que me parece dudoso que puedan descubrirse leyes culturales válidas (ibídem, pág. 257).

Pensó que una de las maneras en que esta posición podía demostrarse era la de derribar burdos determinismos (sin atribuirlos, claro está, a ningún autor en particular).

En 1930 Boas definió la cultura de la siguiente manera:

La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres. (1930, pág. 74).

En sus obras posteriores recalcó aun más el aspecto de comportamiento de la cultura y las reacciones psicosomáticas de los individuos.<sup>3</sup>

Si bien la definición de Boas es amplia (incluye por ejemplo la cultura material) y si bien mantuvo un interés que abarcaba a la arqueología, la historia, la antropología cultural y física, consta que se interesó principalmente por el entendimiento del comportamiento humano individual con relación a todos sus factores determinantes. Ya hemos notado que tendía a considerar al análisis histórico sólo en función de su utilidad para aclarar el comportamiento humano. Los procesos históricos en sí no eran de interés teórico. Esto es demostrable mediante una cita de Boas y otra cita tomada de una de sus más célebres discípulas:

A mi manera de ver, un error de la antropología moderna reside en poner demasiado énfasis en la reconstrucción histórica, cuya importancia no debe ser menospreciada, en lugar de concentrarse en el estudio profundo del individuo sometido a las restricciones de la cultura en que vive. (Boas, 1966).

Nunca se ha comprendido suficientemente cuán consistente fue Boas durante toda su vida en la definición del objetivo de la etnología, como el estudio de la «vida mental del hombre», de las «actitudes psíquicas fundamentales de grupos culturales», de los «mundos subjetivos del hombre». (Benedict, 1943, pág. 31).

Si bien la definición de cultura de Boas pudo haber sido amplia, parece haber aislado este aspecto particular como el más importante. La economía, la organización política y la organización social son generalmente vistas como fuerzas externas que reaccionan sobre la evaluación subjetiva del individuo de su ambiente físico y social.

3. Ver, por ejemplo, Kroeber y Kluckhohn (1963, pág. 184 n.).

Leyes, reglas, enteras disciplinas de estudio, son inválidas por cuanto no logran aclarar éste, el problema principal de Boas.

En resumen, la posición de Boas con respecto a la historia, a las leyes sociales, y al método y campo de estudio, era negativa y limitada. Se interesó en las actitudes individuales y se opuso a la formulación de leyes sociales. Su interés en la historia se limitó a la manera en que la misma pudiera ayudar el entendimiento de procesos mentales, y su enfoque era particularista, inductivo y empirista.<sup>4</sup> Por lo tanto la posición de Boas era opuesta, en un número de puntos importantes, a la de Morgan o de Tylor, quienes se interesaron en la evolución como proceso en sí mismo, en la formulación de leyes sociales y en pautas universales. Quizás porque el trabajo de Morgan fue adoptado por Marx y Engels y más tarde fue incorporado a la ideología y a las ciencias sociales de la URSS, el concepto de cultura en los Estados Unidos se desarrolló en un sentido opuesto y fue Boas, en lugar de Morgan, quien fue considerado como el fundador de la antropología cultural en ese país.

En la obra de Boas y de algunos de sus discípulos, se manifiesta una teoría general de la cultura que Singer (1968) llama teoría de las pautas. Según Singer:

Esta teoría general hace hincapié en el estudio de la pauta, la forma, la estructura y la organización de la cultura más que en los rasgos culturales discontinuos y en el contenido cultural. (pág. 519).

Pero los discípulos de Boas diferían en función de la naturaleza de dichas pautas. Para algunos de ellos, los que quizás se acercan más a la posición de Boas, las mismas eran esencialmente pautas de personalidad. Para otros, como Kroeber, eran «superorgánicas». A partir de estos dos enfoques surgieron dos escuelas de antropología cultural, que se ocuparon, respectivamente, de cultura y personalidad, y del análisis formal de los sistemas culturales.

En *Patterns of Culture* (1959), Ruth Benedict sigue estrechamente a Boas. Sus pautas se refieren primordialmente a estados psíquicos. El enfoque de Benedict ignora en gran parte a la historia y sigue la posición de Boas con relación a la complejidad de la cultura y a las leyes sociales y es, esencialmente, un enfoque inductivo. Los apolónicos zuñi y los dionisiacos indios de las llanuras de Norteamérica, constituyen una especie de tipo abstracto de personalidad. Opel, quien utilizó el término «tema» en lugar de «pauta», desarrolló su teoría basándose en este enfoque.<sup>5</sup> La inclusión de nociones provistas por la psicología dio lugar a una esfera de antropología diferente que Bidney describe de la forma siguiente:

4. Se debe tener cuidado de no exagerar estos puntos en la obra de Boas. Siempre podremos encontrar pasajes distintos en su trabajo. Por ejemplo, acerca de la historia dice que "su importancia no debería ser menospreciada". Además discute la posibilidad de "leyes generales de interrelación" de elementos culturales (1966, pág. 255).

5. Ver su artículo sobre "temas" Opler (1946).



Mientras que los antropólogos de la generación anterior se ocuparon principalmente del estudio impersonal de los hechos, de los datos e instituciones de una determinada cultura y prestaron poca atención a lo subjetivo, o a la vida interior de los miembros de la cultura, la tendencia actual es de invertir esta corriente y poner mayor énfasis en la influencia de ciertas instituciones y pautas culturales sobre la personalidad y el carácter de sus adherentes. (1953, pág. 15).

Este tipo de definición del campo correcto de aplicación de la antropología cultural se remonta a la posición de Boas con relación a los fenómenos que consideraba de importancia básica.

Si bien en esta introducción no se discutirá en ningún detalle la escuela de cultura y personalidad, es necesario incluir algunos comentarios sobre la misma. Hemos visto que, al proponer como objeto de estudio los estados mentales de los individuos, Boas operaba mediante un proceso de eliminación y restringía el campo de la antropología. Procediendo de esta manera, renunciaba a la posibilidad de leyes culturales, ya que, según él, las mismas no podían explicar de manera satisfactoria la personalidad. Pero esto impone limitaciones sobre el tipo de descubrimientos que puedan aportar los estudios sobre la personalidad, y presenta una trampa para todos los que se limitan de esta manera y, sin embargo, retienen una cierta curiosidad por los procesos culturales más generales:

1. Mientras más investigamos la conducta individual, menos posibilidades tenemos de ver al sistema total en funcionamiento y, por lo tanto, tenemos más dificultad para concebir las leyes de operación del sistema.

2. Corremos el riesgo de llegar a explicar las estructuras como la suma total del comportamiento de los individuos y, por lo tanto, reducir las instituciones y demás a dicho total; dicho procedimiento ha producido resultados desastrosos en las ciencias sociales.

3. Podríamos llegar a atribuir causación a estructuras de la personalidad culturalmente definidas, procedimiento que Leslie White describe como «razonamiento metafísico»: «Esto puede ilustrarse mediante declaraciones como “los fósiles fueron producidos por fuerzas petrificantes” o “el opio adormece debido a sus poderes soporíferos”...» White sugiere que Boas también cayó en este tipo de razonamiento cuando explicó los sistemas culturales que clasifican el medio ambiente del hombre en función de una tendencia a clasificar por parte de los seres humanos. (White, 1949, pág. 65).

Podríamos sugerir que la reducción que efectúa Barth de la organización política de los swat pathan a elecciones individuales constituye un procedimiento similar.<sup>6</sup> Esto no significa que toda la escuela de cultura y personalidad caiga en estos errores. Las dificultades se presentan solamente cuando se presta carácter explicativo a las afirmaciones de dicha escuela.

6. Ver F. Barth (1965). Ver Asad (1972) para un tipo de crítica a este enfoque.

La obra de Kroeber representa un segundo desarrollo del tema de las pautas. Posiblemente Kroeber sea el más influyente de todos los antropólogos norteamericanos. Su obra es vasta, y es la consecuencia de lo que Steward llama «su curiosidad omnívora con respecto a todas las esferas de la antropología, la historia y de todos los campos del conocimiento, y es también el resultado de una orientación filosófica que lo llevó a examinar e interrelacionar los supuestos y los métodos de estos diferentes campos.»<sup>7</sup> Durante su vida Kroeber fue la personalidad más importante en la disciplina, después de Boas. En la actualidad, su influencia es todavía visible.

En el artículo incluido en este volumen es evidente que Kroeber rechaza específicamente la posibilidad de un reduccionismo psíquico con relación a su concepto de lo superorgánico. La cultura se convierte en algo externo a las esferas de lo inorgánico, lo orgánico y lo psíquico —algo que puede explicarse solamente en función de sí misma. Por lo tanto, cuando Kroeber adopta el tema de las pautas, no sorprende que lo utilice con implicaciones muy diferentes de las de Benedict. Para Kroeber las pautas no son estructuras de la personalidad, sino que son pautas de elementos que son culturales en sí mismos.

Es obvio que Kroeber y Benedict se encuentran en niveles diferentes, pues Benedict lo acusa de misticismo (como también lo hizo, implícitamente, Boas —ver White 1949, pág. 95). La incomunicación sobre este tema se debe en parte al empirismo de Benedict, quien también en esta característica difería poco de la posición de Boas.

Para Kroeber la cultura es estructurada, pero su definición de la misma se basa en el aprendizaje:

«...la mayor parte de las reacciones motoras, los hábitos, las técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos —y la conducta que provocan— esto es lo que constituye la cultura. La cultura es el producto especial y exclusivo del hombre, y es la cualidad que lo distingue en el cosmos. La cultura... es a la vez la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos, social e individualmente.» (1948, págs. 8-9).

En el mismo libro sugiere que «...quizás la manera en que llega a ser es más característico de la cultura que lo que es.» (ibídem, pág. 253). Por lo tanto, Kroeber retiene una definición de cultura amplia y flexible y al mismo tiempo separa el comportamiento de las costumbres, técnicas, ideas y valores, todos los cuales pueden ser considerados como ser pautas de comportamiento que se encuentran en cada individuo y que se dan junto con el comportamiento. Esto evoca un fragmento de *El Capital* en el que Marx dice:

Una araña efectúa operaciones que se asemejan a las de un tejedor y una abeja avergüenza a muchos arquitectos por la

7. Steward (1973, pág. 25). Para otras valoraciones del trabajo de Kroeber ver su obituario, escrito por Steward en *American Anthropologist*, vol. 63 (1961), y Hymes (1964).

construcción de su colmena. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que el arquitecto erige la estructura en su imaginación antes de construirla en la realidad. (1970, página 178).

Claramente, no es el individuo quien construye estos planes, sino que los mismos resultan de su herencia social. Kroeber y Kluckhohn no se alejan mucho de este punto de vista en las conclusiones expuestas en su análisis de 1952 en el que dicen que la cultura es una abstracción y no comportamiento propiamente dicho. Kroeber toma el concepto de abstracción que Boas discutiera al recalcar la importancia del inductivismo. En el proceso de abstracción se va de lo específico a lo general, excluyendo ciertos aspectos empíricos de cada manifestación en favor de un tipo general que parezca incorporar lo más básico de cada tipo particular. Mientras que en la cita anterior Marx localiza la estructura en la mente del arquitecto, Kroeber la localiza en otra parte, en la esfera de lo superorgánico, desde donde penetra en la mente de diferentes individuos. Quizás sea la vaguedad de esta forma de abstracción lo que ha dejado a Kroeber vulnerable a las críticas de quienes, como Bidney por un lado, sugieren que lo superorgánico de Kroeber es una forma de idealismo platónico y, por otra parte, de White, quien dice tener dificultades en comprender lo que Kroeber y Kluckhohn entienden por abstracción (ver Bidney, 1953 y artículo de White en este volumen).

A partir de este concepto de lo superorgánico Kroeber desarrolló el concepto de los pautas, que difieren de las personalidades individuales y, por lo tanto, no pueden explicarse en función de éstas. Utilizó varios términos para designar este concepto, siendo los más frecuentes los de pauta, configuración y estilo.

El estilo en las artes, por ejemplo, puede referirse tanto al estilo individual como al estilo de un grupo. En esta última aplicación, «estilo» es una abstracción, en el sentido de que ningún individuo expresa el estilo ideal, y es superorgánico en el sentido de que influencia de alguna manera a los proponentes individuales del estilo para que se mantengan dentro de sus límites. Asimismo, las pautas «son aquellos ordenamientos o sistemas de relaciones internas que prestan coherencia a una cultura y previenen que la misma sea una mera acumulación de partes casuales.» (1943, pág. 311).

Según Kroeber, existen diferentes tipos de pautas de acuerdo con los diferentes niveles de generalidad; desde las pautas sistemáticas a las pautas más específicas de estilo. Sobre este punto Kroeber se aleja de Boas y de las pautas de estructuras de la personalidad, en búsqueda de pautas de la cultura (preocupándose poco de los aspectos cognoscitivos de las mismas). Kroeber también difiere de Boas en otro punto y es que, una vez establecidas las pautas básicas, se interesó también por su historia,<sup>8</sup> si bien es cierto que por lo común no

8. Ver, por ejemplo, *Configurations of Culture Growth* y el más breve *Style and Civilizations*. Destacaríamos que, en esta esfera, su trabajo más detallado se refiere a la evolución de estilos estéticos.

intentó formular leyes generales. Pero, como lo demuestra el artículo incluido en este volumen, Kroeber continúa limitando el objeto de estudio a lo superorgánico. Si bien no toma una posición extrema, es decir, que sólo deberíamos interesarnos en las capacidades mentales del hombre, elimina toda posibilidad de proceder por reduccionismo y, de hecho, de derivar estados psíquicos a partir de lo superorgánico.<sup>9</sup> Por lo tanto, resulta difícil comprender cómo la sociedad se ve afectada por las pautas superorgánicas y en realidad no tenemos más opción que la de tratar las pautas simplemente como meros modelos del observador. La dicotomía individuo-sociedad y la dicotomía entre el modelo del participante y el modelo del observador se mantienen en la obra de Kroeber de manera que se excluye la posibilidad de formular leyes sociales.

En 1909 Kroeber escribió un importante artículo que muestra claramente la relación que existe entre este pensador y los etnocientíficos de la actualidad. En dicho artículo, titulado «Classificatory Systems of Relationship» (reimpreso en Kroeber, 1952) compara los términos de parentesco en el idioma inglés con los de algunos idiomas amerindios, viéndolos como sistemas de clasificación lógica que se basan sobre ocho reglas fundamentales. El que Kroeber pueda determinar dichas reglas esclarece sus proposiciones posteriores relativas a las pautas de los fenómenos culturales. Para Kroeber, la existencia de reglas fundamentales no puede explicarse en función del comportamiento social, sino más bien mediante ordenamientos similares de los fenómenos lingüísticos, lo que es lo mismo que decir que la pauta es superorgánica.

De aquí al análisis semántico formal o al análisis componencial de Goodenough, Lounsbury, Hammond, Hymes, Frake, Conklin y otros, hay un breve paso.<sup>10</sup> Dichos autores sostienen que mejorando las técnicas lingüísticas, eliminando la preocupación por la historia e ignorando por lo común las implicaciones con respecto a la personalidad de las pautas resultantes, el análisis semántico formal es un método utilizado para descubrir pautas en los sistemas clasificatorios de ciertas sociedades. En el artículo reimpreso Goodenough reconoce claramente su deuda con respecto a la disciplina de la lingüística. Es evidente que para Goodenough la cultura equivale a un grupo de reglas que constituye el resultado final del análisis etnográfico:

Una definición correcta de cultura debe en última instancia deri-

9. Kroeber modificó gradualmente sus opiniones acerca de la existencia de lo superorgánico. Como evidencia de dicha modificación ver la colección de sus artículos publicados bajo el título de *The Nature of Culture*. Ver Kaplan (1965) para una defensa reciente del concepto.

10. No es posible dar una bibliografía completa, pero para ejemplos de análisis formal, componencial o etnocientífico ver: Conklin (1955, 1968), Frake (1961, 1962), Goodenough (1968), Hammel (1965), Sturtevant (1964). Para algunas críticas de estos enfoques ver a Burling (1964), Harris (1968) y Tyler (1969). Para una crítica del formalismo ver Lévi-Strauss (1973). Para una aplicación reciente del análisis formal que trata de responder a las críticas, ver Scheffler y Lounsbury (1971).

vase de las operaciones por las que se describen culturas particulares. (en Hymes, ed. 1964, pág. 11).

En el mismo artículo afirma que la cultura debería definirse como aquello que necesitamos saber o creer en una determinada sociedad «de manera que podamos proceder de una forma que sea aceptable para los miembros de dicha sociedad». Por lo tanto, la cultura difiere de los fenómenos materiales y del comportamiento, de las emociones y de las personas. Es, más bien, «la forma que tienen las cosas en la mente de la población y los modelos de la misma para percibir las, relacionarlas e interpretarlas» (ibídem, pág. 36).

Esto introduce un elemento de ambigüedad que hace que dichos análisis sean vulnerables a las críticas de aquellos que están interesados en los estudios de cultura y personalidad. En una instancia concreta Goodenough dice que la cultura es igual a las reglas derivadas por el observador y, en otra ocasión, que las reglas son aquellas que se hallan en la mente de los miembros de la sociedad. Esto origina un problema en cuanto a la validez cognitiva de los modelos desarrollados por Goodenough.<sup>11</sup> De acuerdo con Goodenough, los modelos de la cultura que han sido desarrollados debe ser puestos a prueba con referencia a la utilidad de los mismos para interpretar y predecir el comportamiento (que es una manifestación de la cultura) con respecto a la habilidad para comportarnos de una manera que sea correcta en el contexto de dichas reglas y por la intuición del informador.

Una vez comprobada en esta forma, la teoría es una exposición válida de lo que debemos conocer para operar como miembros de una sociedad, y, como tal, es una descripción válida de la cultura de dicha sociedad. (ibídem, pág. 36).

Y sin embargo:

[Debemos por lo tanto] elaborar inductivamente una teoría relativa a la manera en que nuestros informadores han organizado los mismos fenómenos. La descripción etnográfica no sólo trata de presentar fenómenos, sino también teoría. (ibídem, pág. 36).

Topamos aquí con la misma dificultad que nos presentara lo superorgánico de Kroeber ya que, con pocas excepciones, los problemas epistemológicos importantes quedan sin contestación. Al igual que los lingüistas estructurales, Goodenough y otros se interesan por el conjunto de reglas, por la gramática de la cultura. Pero dados sus métodos se ven restringidos a los sistemas de terminología y no pueden extender el estructuralismo hasta el punto que lo hacen aquellos como Jakobson o Chomsky quienes penetran las formas de manifestación para llegar a las estructuras lingüísticas innatas.

Goodenough adopta la posición de Boas con respecto a los hechos,

11. Para esta crítica ver por ejemplo Burling (1964).

vale decir que los hechos significativos son las distinciones que pueden percibirse, o sea las distinciones de tipo lingüístico que existen en cualquier sistema clasificatorio. Desde aquí la teoría se construye inductivamente, es decir, partiendo de los hechos y llegando a un nivel de abstracción, mientras que los estructuralistas razonan deductivamente, partiendo de la estructura de la lengua, hasta llegar a la estructura de la mente. Además, al igual que Boas, los formalistas recalcan más la metodología que la teoría. No ven más que una correlación superficial entre los sistemas de terminología y la estructura social y, por lo tanto, prefieren concebir estos sistemas clasificatorios como superorgánicos, es decir, sistemas que sólo pueden explicarse en función de sí mismos.<sup>12</sup> Goodenough, Lounsbury y otros siguen a Boas en su idea de restringir el campo de la antropología cultural. Si bien Goodenough concede que existen gramáticas detrás de la cultura material y del comportamiento social, raramente hace referencia a estas pautas ya que para él la realidad de la formación de las pautas debe residir en las distinciones lingüísticas. Es obvio que éstas no siempre reflejan otros tipos de distinciones, pero esto no impone limitaciones a las interacciones posibles entre niveles diferentes. Por ejemplo, estas distinciones pueden tener la función de ocultar o mistificar las relaciones sociales y, por lo tanto, podrían tener un efecto de retroacción en la estructura social (que por definición, está fuera del alcance del análisis).

Es interesante que el concepto de cultura haya sido generalmente ignorado en la antropología social británica. Si bien existen, como hace notar Singer (1968), un número de semejanzas entre las teorías de las pautas tal y como se desarrollaron en los Estados Unidos y la conceptualización de la integración estructural en Gran Bretaña, los antropólogos británicos raramente se ocuparon del concepto de cultura. Malinowski fue uno de los pocos antropólogos en Gran Bretaña que intentó formular una definición metódica de cultura y que propuso su propia teoría. Para Malinowski, la cultura era un todo funcionalmente integrado. Al igual que para Boas, la historia no es importante, si bien en el artículo reproducido más adelante no rechaza por completo el evolucionismo. En esta ocasión su contribución toma la forma de un progreso metodológico (o sea el funcionalismo) que recomienda a los evolucionistas.

La teoría de la cultura de Malinowski se desarrolló más ampliamente en otro ensayo.<sup>13</sup> En el mismo trató de «explicar» la cultura en función de cómo satisface ciertas necesidades. Como indica en este temprano artículo, descubrió que acudir a necesidades físicas no bastaría; por lo tanto, para completar su explicación recurrió a necesidades integrativas o sintéticas. Al tomar este paso se acercó mucho al tipo de tautología que White llama «metafísica».

12. Kroeber notó esta falta de acuerdo entre la sociedad y la terminología de parentesco en su artículo de 1909.

13. Para un análisis de la teoría de necesidades de Malinowski ver Piddington en Firth (1968).

*La cultura es la forma de la mente*



Debemos reconocer en favor de Malinowski que adoptó un enfoque muy amplio de la antropología y, en este sentido, supera a Boas. Se interesó por todos los aspectos de la vida del individuo. Sin embargo, su empirismo y su preocupación por el individuo no le permitieron desarrollar metódicamente una teoría de la cultura. No es sorprendente que haya recurrido a las necesidades humanas del individuo como explicación de la cultura. A su vez esto provocó una falta de interés en la evolución de los sistemas, debido a que resulta difícil explicar cómo una cultura integrada y en funcionamiento pueda ser rechazada en favor de otra.

No es fácil explicar por qué la antropología británica abandonó el concepto de cultura formulado por Malinowski. Quizás se deba en parte a la ingenuidad teórica de este autor. De todas maneras, fue Radcliffe-Brown, y no Malinowski, quien se convirtió en la inspiración teórica de las generaciones posteriores de antropólogos británicos. Fortes, al analizar las diferencias entre el concepto totalmente inclusivo de cultura y el concepto de estructura social de Radcliffe-Brown nota que el último:

nos obliga a renunciar a fines grandiosos y aceptar la inevitabilidad de una pluralidad de marcos de referencia para el estudio de la sociedad. (1970, pág. 244).

Por lo tanto, lo que concierne al antropólogo social en el análisis del ritual es la relación entre el símbolo y la sociedad. Por ejemplo, Monica Wilson, en su estudio del simbolismo entre los nyakusa (1957), considera que los símbolos no son más que el reflejo de la estructura social; la naturaleza de dichos símbolos está fuera de su análisis.

De aquí hay un corto tramo a la visión de la cultura como algo residual o ideacional, es decir, lo que queda una vez que se sustrae la estructura social. Esta es una posición que expresa, por ejemplo, Leach:

el término *cultura* tal como yo lo utilizo, no es esa categoría que todo lo abarca y constituye el objeto de estudio de la antropología cultural americana. Soy antropólogo social y me ocupo de la estructura social de la *sociedad* kachin. Para mí los conceptos de sociedad y cultura son absolutamente distintos. Si se acepta la sociedad como un agregado de relaciones sociales, entonces la cultura es el contenido de dichas relaciones. El término *sociedad* hace hincapié en el factor humano, en el agregado de individuos y las relaciones entre ellos. El término *cultura* hace hincapié en el componente de los recursos acumulados, materiales así como inmateriales, que las personas heredan, utilizan, transforman, aumentan y transmiten (Firth). (1970, pág. 16).

Si bien la tendencia general en los Estados Unidos ha sido la de reducir la cultura a un conjunto de reglas relativas a determinados sistemas conceptuales y limitar la antropología al descubrimiento de

dichas reglas y la tendencia en Gran Bretaña ha sido la de ignorar la cultura en favor de los estudios de estructura social, han existido varias tentativas de volver a una definición más amplia del campo de aplicación de la antropología. En los Estados Unidos, Leslie White adoptó una definición comprehensiva de cultura en su intento de formular leyes relativas a la evolución cultural. En Francia, Lévi-Strauss propuso una teoría de la estructura social que, a pesar de interpretaciones erróneas por parte de muchos estudiosos de su obra, trata de combinar en su análisis los sistemas de organización social y los sistemas ideológicos.

A pesar de que Leslie White ha sido influido considerablemente por las corrientes de la antropología norteamericana a partir de Boas, sostiene tener una afinidad directa con los evolucionistas del siglo XIX. Y rechaza la designación de «neo-evolucionista», alegando que sus fines no difieren significativamente de los de Morgan y Tylor. No nos detendremos a investigar esta afirmación, pero discutiremos brevemente la aportación de White. La definición de cultura que White propone en el artículo que reimprimimos a continuación, es una definición inclusiva. En otro trabajo (1949, capítulo 13), White sugiere que la cultura puede subdividirse en tres niveles: tecnológico, sociológico e ideológico. Como Morgan, White trata de ligar estos aspectos de la cultura y de formular leyes de una ciencia de la cultura que, sugiere, debería llamarse «culturología». A diferencia de Boas, la obra de White representa una búsqueda de leyes históricas.

Para White, dichos niveles de los fenómenos culturales están relacionados de formas específicas. En su trabajo, la tecnología es primordial ya que las formas culturales se determinan por el grado en que una sociedad puede utilizar la energía.

White afirma que los sistemas sociales son una «función» de los sistemas tecnológicos, mientras que la ideología se ve «fuertemente condicionada por la tecnología» (ibídem). Reconoce la importancia de los efectos de la ideología sobre los sistemas sociales y de los sistemas sociales sobre la tecnología, y por lo tanto no merece las acusaciones de determinismo vulgar y unidireccional que le hicieran sus críticos. Sin embargo, la evolución cultural es para White un producto del cambio tecnológico que, a su vez, resulta de la aplicación de mayores cantidades de energía. Sus ensayos, como por ejemplo el titulado «Energy and the Evolution of Culture», se ocupan de la evolución de la cultura en general.

El trabajo de White y otros ha provocado entre los antropólogos norteamericanos una renovación del interés por la evolución de la cultura y por la relación entre ecología, tecnología y cultura. Mientras que el trabajo de White admite la posibilidad de cambio como consecuencia de contradicciones entre la tecnología y otros niveles de la cultura (ver por ejemplo su análisis del industrialismo en el ensayo citado anteriormente) los modelos de Harris parecerían ser más mecánicos. Por ejemplo, Harris afirma lo siguiente:

Creo que el análogo de la estrategia darwiniana en el campo de

los fenómenos socioculturales es el principio del determinismo tecnoambiental y tecnoeconómico. Este principio afirma que, tecnologías similares, aplicadas a ambientes similares, tienden a producir organizaciones similares de trabajo en la producción y en la distribución y que éstos a su vez originan tipos de grupos parecidos que justifican y coordinan sus actividades mediante sistemas semejantes de valores y creencias. (Harris, 1968, pág. 4).

Claude Lévi-Strauss toma otro enfoque. Su trabajo está fuertemente arraigado en la tradición sociológica francesa y él mismo admite la importante influencia que han tenido sobre él los descubrimientos de la lingüística, particularmente las contribuciones de la escuela de lingüística estructural de Praga. Lévi-Strauss critica el enfoque empirista e inductivista de los antropólogos culturales y por lo tanto invierte una de las suposiciones epistemológicas fundamentales de la escuela boasiana. Mientras que, como ya hemos visto, Boas, Malinowski y otros afirmaban que las generalizaciones pueden continuar partiendo desde «hechos» determinados, Lévi-Strauss recalca que los «hechos» no se obtienen mediante la observación directa. Este punto está expresado claramente en su crítica del empirismo de los historiadores, que sostienen la superioridad del enfoque inductivo basado en «hechos» históricos que se dan empíricamente:

En cuanto se pretende privilegiar al conocimiento histórico, nos sentimos con derecho (que, de otra manera, no soñaríamos en reivindicar) a subrayar que la noción de hecho histórico recubre un doble. Pues, por hipótesis, el hecho histórico es lo que realmente ha pasado; pero, ¿dónde ha pasado? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales o nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico... Por consiguiente, el hecho histórico no es más *dado* que los otros; es el historiador, o el agente del devenir histórico, quien lo forma por abstracción y como si se hallara bajo la amenaza de una regresión al infinito (1962, página 27).

Y esto sin mencionar la selectividad del científico quien, apoyándose en algún tipo de idea preconcebida, considera ciertos hechos y elimina otros.

Si bien para Lévi-Strauss la materia fundamental que se estudia es ideacional, en realidad sus análisis tienen un alcance mucho más amplio. Trata de extender el campo de la antropología de manera que:

1. Los sistemas de ideas puedan comprenderse en función de sí mismos,
2. Se elimine la noción de causación social (como la propone Radcliffe-Brown) de los sistemas de ideas, y
3. Que esta noción de causación sea reemplazada por un análisis

que proceda deductivamente y que tenga como objetivo vincular los sistemas sociales y los sistemas de ideas en un nivel más profundo, en un nivel estructural.

Para Lévi-Strauss, existen estructuras que generan la realidad empírica y que no pueden ser descritas o descubiertas por medio de un análisis del mundo fenoménico. Aunque a menudo sus críticos sugieren que es un idealista, el caso es que trata de relacionar las ideas a otros aspectos de la cultura, y considera que ambas sean producto de las estructuras. Por ejemplo, cuando analiza un mito de los indios tsimshian del N.O. de Norteamérica, concluye su análisis sugiriendo que las estructuras míticas son también fundamentales para el potlatch, que es un aspecto de la economía de la zona (Lévi-Strauss, en *Leach*, pág. 33). En otra ocasión sugiere la existencia de una relación estructural entre las estructuras lingüísticas y las del parentesco (1963: pág. 55-65).

El énfasis que pone Lévi-Strauss en describir las estructuras sociales e ideológicas en función de las estructuras de la mente, sugieren también una manera de superar la división de lo orgánico y de lo superorgánico presentada por Kroeber. El interesante trabajo de Chomsky sobre gramáticas innatas representa una tentativa similar.<sup>14</sup>

En conclusión, he tratado de mostrar cómo las principales corrientes de la antropología y, en particular de la antropología cultural, se desarrollaron como consecuencia de las formulaciones de los evolucionistas del siglo XIX. Progresivamente, el concepto de cultura vio reducirse su ámbito de aplicación. Este proceso fue acompañado por escepticismo con respecto a la posibilidad de formular o descubrir leyes y tuvo como resultado una profusión de descripciones etnográficas. Sin embargo, existen algunas alternativas. Leslie White ha intentado aplicar un concepto de cultura más amplio y ha logrado renovar el interés general por los procesos históricos y por la evolución. Lévi-Strauss ha propuesto un conjunto nuevo de supuestos epistemológicos que permiten contemplar la creación de una ciencia de la cultura y de la historia. Es muy posible que la combinación de estos dos enfoques (que hasta el momento han permanecido fuera de las corrientes principales de la antropología tanto en los Estados Unidos como en Gran Bretaña), permita una convergencia entre la antropología y el materialismo histórico, como algunos signos parecen ya indicar.

Universidad de Londres, junio de 1974

14. Para una discusión del trabajo de Chomsky asquible a los no lingüistas, ver Lyons (1970).