

Lecturas de Antropología Social y Cultural

La Cultura y las Culturas

Honorio M. Velasco (*Compilador*)



Lecturas de Antropología Social y Cultural

La Cultura y las Culturas

HONORIO M. VELASCO
(Compilador)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

*LECTURAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL.
LA CULTURA Y LAS CULTURAS*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamos públicos.

© Universidad Nacional de Educación a Distancia
Madrid, 2010

www.uned.es/publicaciones

© Honorio M. Velasco Maillo, Francisco Cruces Villalobos y Ángel Díaz de Rada Brun

ISBN electrónico: 978-84-362-6030-4

Edición digital: octubre de 2010

[Aquí](#) podrá encontrar información adicional y actualizada de esta publicación

En la elaboración de este libro han intervenido:

Honorio M. Velasco, compilador,
Introducción, revisión general y traducción
de los artículos de Keesing, Orlove,
Wolf, Bergman.

Ángel Díaz de Rada, traducción de Peacock.

Francisco Cruces, traducción de los artículos de Bohannam,
Spradley, Hall, Bott.

Nuestros agradecimientos más sinceros para los autores y las editoriales que han concedido permisos para la publicación o reproducción de los artículos que aquí aparecen y a quienes pertenecen los Copyright. Especialmente a Ediciones Bellaterra, Siglo XXI (España), Fondo de Cultura Económica y Alianza Ed.

- R. KEESING: «Teorías de la cultura». Annual Reviews.
L. BOHANNAN: «Shakespeare en la selva». Natural History.
J. SPRADLEY: «Jaleo en la celda...». John Willey and Sons.
E. HALL, M. HALL: «Los sonidos del silencio». Playboy Magazine.
C. LÉVI-STRAUSS: «La familia». Fondo de Cultura Económica.
E. BOTT: «Familias urbanas...». Human Organization.
K. POLANYI: «El sistema económico...». Macmillan Publishing Company.
T. C. LEWELLEN: «Evolución del estado». Ed. Bellaterra.
L. DUMONT: «El valor en los modernos». Alianza Editorial.
V. TURNER: «Símbolos en el ...». Ed. Siglo XXI.
E. WOLF: «Santa Claus». Profesor Wolf.
R. L. BERGMAN: «Una escuela de curanderos». American Journal of Psychiatry.

ÍNDICE

- H. M. VELASCO, Introducción: las metas de la antropología social
- R. KEESING, Teorías de la cultura
- L. BOHANNAN, Shakespeare en la selva
- C. LÉVI-STRAUSS, Raza e historia
- J. L. PEACOCK, Método
- J. SPRADLEY, Jaleo en la celda: la ética en el trabajo de campo urbano
- E. T. HALL y M. R. HALL, Los sonidos del silencio
- C. LÉVI-STRAUSS, La familia
- E. BOTT, Familias urbanas: roles conyugales y redes sociales
- K. POLANYI, El sistema económico como proceso institucionalizado
- B. S. ORLOVE, Ventas y trueques en el lago Titicaca: un test para perspectivas alternativas
- T. C. LEWELLEN, Evolución del estado
- L. DUMONT, El valor en los modernos y en los otros
- V. TURNER, Símbolos en el ritual Ndembu
- E. WOLF, Santa Claus: notas sobre una representación colectiva
- R. L. BERGMAN, Una escuela de curanderos

Introducción:

Las metas de la Antropología social

«La meta de la antropología es el ensanchamiento del discurso humano». Es esperable que formulada por un antropólogo haya de ser modesta la contribución que se atribuye a la antropología. El conocimiento de los hombres, de otros hombres, de todos los hombres sigue siendo un viejo objetivo históricamente inacabado y tal vez presuntuosamente planteado, si es que se reclama en exclusividad, pues al fin y al cabo todas las ciencias humanas, e incluso todas las ciencias en general y, naturalmente, las artes lo han adoptado igualmente como objetivo y pueden haberlo cumplido tanto o más que la antropología. Así, la ampliación del discurso humano aparece como una tarea más modesta, pero más asumible.

Es claro que la formulación de esta meta relativiza el papel de la antropología y seguramente también del resto de las ciencias humanas. Todas han contribuido y contribuyen al ensanchamiento del discurso humano. Todas, incluida la antropología, son un artefacto cultural más. En algún sentido, son una «ficción». Y aunque pueda sorprender, especialmente cuando se intenta practicar modelos «realistas» de representación, la antropología no existe más que «en libros, artículos, museos y films» (Geertz). Este libro de lecturas es una muestra más de ello.

Libros, museos, films, etc., en la sociedad a la que pertenecemos se tienen como «cultura». Pero en este caso estos artefactos culturales tienen como pretensión representar las «culturas». Como no podría ser de otro modo, no hay otra posibilidad de tratar las «culturas» que con «cultura». Al fin y al cabo toda otra cultura se contempla desde una cultura y toda representación de otra cultura se realiza con los medios que proporciona una cultura. Esta manera de ensanchar el universo del discurso humano es una (entre varias) tarea cultural en varios sentidos. Y además, como se verá en este libro, hecha con varias voces, no siempre acordes.

Hace tiempo que se utiliza para describir la o las tareas de la antropología la metáfora de la imagen en un espejo. No por casualidad, De Waal tituló su

historia de la antropología como «Imágenes del hombre». Al cabo del tiempo ha quedado claro que ese espejo que devuelve imágenes de los hombres no es plano, sino cóncavo, convexo, fragmentado, poliédrico. Un conjunto de espejos que incita a descubrir continuamente nuevas figuras. Aunque haber proporcionado tales «imágenes del hombre» no haya sido tampoco exclusivo de la antropología, al menos sí es específico de ella el haber subrayado permanentemente la diversidad de la existencia y de la experiencia humanas. Pretende con ello haber contribuido a que esta cultura reconozca a otras sociedades, a otras culturas, como tales, a que reconozca su diversidad sin negarles la misma condición de humanas que reclama para ella. La antropología como ciencia se ha ido instalando a medida que los arquetipos humanos se han ido disolviendo. Una tarea asociada ha sido la crítica cultural, pues el espejo de las otras culturas devuelve imágenes que cuestionan el carácter único de la imagen del hombre que esta cultura había forjado. La aceptación de la diversidad parece que obliga a replantear entre otras cosas la identidad que esta cultura atribuía a los hombres. Ciertamente la extensión del universo del discurso humano ha significado una serie de transformaciones semánticas en el término «hombre», algunas de ellas relativas al propio reconocimiento en esta cultura de la plena condición de «hombre» para grupos y sectores sociales (los niños, los locos, los deficientes físicos, los marginados, etc.) históricamente apartados de ella.

Esta serie de transformaciones semánticas, a las que claro está han contribuido las ciencias sociales y humanas en su conjunto, han afectado al propio concepto de «cultura» —un concepto nuclear para la antropología—, de modo que deba atribuírsele a todo hombre por su mera condición de tal. Sin cultura, la especie humana no sería sólo animal, más bien sería monstruosa.

El discurso antropológico es un discurso relativista. Parte de su capacidad crítica reside en eso. Pero tal vez es una virtud añadida, pues en principio postula simplemente que la descripción de otras sociedades, de otras culturas, ha de discurrir en un plano de igualdad con la que se supone debería ser la descripción de la propia cultura. Implica que se asume como posibilidad que cualquier individuo humano podría pertenecer a cualquier sociedad humana, a cualquier cultura. Tratándose de un discurso generado en esta cultura, el postulado relativista enuncia no sólo o no tanto que cualquier individuo de otra cultura podría haber pertenecido a ésta, sino que cualquier individuo de

esta cultura podría haber pertenecido a cualquier otra. Uno de los episodios más aleccionadores en este sentido es relatado por Hughes: «Cuando en uno de los acuerdos de paz con los indios de las seis naciones, y como signo de buena voluntad, la comisión de hombres blancos pidió a los indios que les entregaran varios niños para educarles, los indios respondieron que aceptarían si los blancos les entregaban a cambio unos cuantos niños para “hacer de ellos unos hombres”. El acuerdo se hizo, el intercambio no». Entre otras cosas el episodio también muestra que las implicaciones del postulado relativista son más que nada posibilidades teóricas.

En realidad los límites del relativismo se encuentran si acaso en la posibilidad de que una cultura, la cultura a la que se aplica, pudiera ser otra. El relativismo es en todo caso un ejercicio metodológico, una estrategia del discurso. La que da más «seriedad» a la descripción etnográfica e impide que sea un mero dibujo exótico. Aunque la diferencia entre una cosa y otra no la establezca sólo el relativismo, pues el discurso antropológico debe sujetarse a reglas similares a las de otras ciencias sociales, no podría establecerse sin él.

Las metas de la antropología han sido muchas. Inocente o culpablemente instrumentalizada como apoyo de los imperios coloniales, mantuvo sin embargo casi siempre una cierta situación incómoda para los administradores coloniales. Consciente o inconscientemente incitada por los nacionalismos, les proporcionó claves suficientes para configurar sus propias identidades culturales, pero también les obligó muchas veces a reconocer que las identidades culturales no tienen siempre la consistencia que suponen los pueblos y en ocasiones se construyen sobre la negación de otras.

Otra de las metas de la antropología puede haber sido el intento de alguna transformación social en algún contexto más o menos restringido. Alentar el cambio no necesariamente significa haberlo inducido. Ésa es una capacidad desmesurada para un discurso que muchas veces resulta aparentemente ingenuo. Tan aparentemente ingenuo como pudiera serlo el pretender haber contribuido a la comunicación y entendimiento entre los pueblos. Ingenuidades, sin embargo, posiblemente deseables.

Este libro de lecturas, como otros, muestra que otra de las metas de la antropología puede ser el enseñar. Y si lo hace es mostrando «culturas», lo que debería llevar a evitar que se siga confundiendo a esta cultura (a veces simplemente a determinados sectores de esta cultura) con la cultura.

El viejo objetivo del conocimiento de los hombres tal vez haya que reconocer que nunca es exhaustivo. Siempre se están generando nuevos conocimientos. Además, las posibilidades de los seres humanos para ser Otros tal vez nos sean aún en buena medida desconocidas.

Honorio M. VELASCO

BIBLIOGRAFÍA

DE WAAL, A. (1974): *Imágenes del hombre*. Buenos Aires, 1983, Amorrortu.

DUMONT, L. (1983): *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid, 1987, Alianza Editorial.

GEERTZ, C. (1973): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, 1987, Gedisa.

HEGHES, CH. C. (ed.) (1974): *Make men of them. Introductory Readings for Cultural Anthropology*. Chicago, Rand McNally & Company.

MARCUS, G. E., CLIFFORD, M. (1987): *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago, The University of Chicago Press.

Otros dos libros de lecturas en castellano:

BOHANNAN, P., GLAZER, M. (eds.) (1988): *Lecturas de Antropología*. Madrid, 1992, McGraw Hill.

PRATS, J., CONTRERAS, J., MARTÍNEZ, U., MORENO, I. (eds.) (1991): *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Taurus.

Teorías de la cultura*

Roger M. Keesing

INTRODUCCIÓN¹

«La cultura yanomamo», «la cultura japonesa», «la evolución de la cultura», «naturaleza *versus* cultura»: los antropólogos estamos usando todavía estas palabras y todavía pensamos que significan algo. Pero si dirigimos la mirada hacia nuestros parientes primates y vemos cómo aprenden tradiciones locales, usan herramientas y manipulan símbolos, ya no podemos decir tan fácilmente que la «cultura» es esa herencia de conducta simbólica aprendida que convierte a los seres humanos en humanos. Y si nos situamos en medio de los enmarañados hilos del cambio y de la diversidad individual, ya no podemos tan fácilmente decir que «una cultura» es la herencia común de la gente que integra una sociedad en particular. Además, cada vez somos más conscientes de que esa idea holística, humanista, de cultura que sintetizaron Kroeber y Kluckhohn, incluye demasiadas cosas y demasiado difusas como para que podamos separar analíticamente los cordones trenzados de la experiencia humana o interpretar los dibujos que aparecen tejidos con ellos.

En los últimos años se ha presentado como desafío el intento de aquilatar el concepto de «cultura» de forma que incluya menos cosas y revele más. Como dice Geertz «reducir el concepto de cultura hasta el tamaño... de un concepto más estricto, más especializado... y más poderoso teóricamente» (30, p. 4) ha sido uno de los temas más importantes de la moderna teoría antropológica². Como era de esperar los antropólogos

* De «Theories of culture», *Annual Review of Anthropology*, 1974, pp. 73-97.

¹ Estoy en deuda con el Center for the Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California, por haberme proporcionado una situación idílica en la que he podido escribir este análisis. Doy también las gracias a Bridget O'Laughlin, Mervyn Meggit, Triloki Nath Pandey y Gregory Bateson por sus útiles sugerencias.

² Está aquí implícito el supuesto compartido por muchos de nosotros de que el término «cultura» no tiene un significado verdadero, sagrado y eterno que estemos intentando descubrir; sino que, como ocurre con otros símbolos, tiene todos los significados que le otorgamos cuando lo usamos. Y como otros concep-

modernos no nos ponemos de acuerdo en la forma mejor de reducir y afinar esa herramienta conceptual central que hemos heredado de nuestros mayores.

En las páginas que siguen, voy a resumir las propuestas recientes sobre la «cultura» en torno a cuatro áreas. Una vez presentada la obra realizada en cada una de esas áreas³, intentaré clarificar las cuestiones terminológicas, filosóficas y sustantivas que separan a los principales pensadores. Al mismo tiempo consideraré las implicaciones que tienen estas propuestas en relación a un conjunto de cuestiones antropológicas clásicas: ¿Cómo se han desarrollado las culturas y qué fuerzas las han formado? ¿Cómo se aprenden las culturas? ¿Cómo trascienden los mundos de pensamiento individuales esos sistemas simbólicos compartidos? ¿Hasta dónde son las culturas diferentes, únicas? ¿Hay pautas universales que subyacen a la diversidad? ¿Cómo es posible la descripción cultural?

LAS CULTURAS COMO SISTEMAS ADAPTATIVOS

Un importante desarrollo de la teoría de la cultura proviene de contemplar las culturas desde una perspectiva evolucionista. Un amplio puente establecido entre los estudios de la evolución homínida y los estudios de la vida social humana nos ha conducido a ver con más claridad que el diseño biológico humano no está terminado y a percibir que la forma de completarlo y modificarlo a través del aprendizaje cultural hace viable la vida humana en entornos ecológicos particulares. Al aplicar un modelo evolucionista de selección natural a las construcciones culturales sobre fundamentos biológicos, los antropólogos han tenido que preguntarse con mayor sofisticación cómo es que las comunidades humanas desarrollan pautas culturales específicas.

tos analíticos, los hombres que lo usan deben deslindar una clase de fenómenos naturales —e intentar que corresponda parcialmente con ella— que puedan ser estratégicamente nombrados con él.

³ No pretendo hacer una lista exhaustiva de las publicaciones en las que se usa el concepto de «cultura» o se aplica o desarrolla la teoría cultural. Como tendría que incluir una parte sustancial de las publicaciones antropológicas, no sólo sería imposible, sino trivial e inútil. Centrarse en los puntos principales y más relevantes es lo que pide un artículo de análisis que pretende un refinamiento de la teoría y no la acumulación de contenidos.

Hay una vasta literatura tanto popular como técnica que ha tratado sobre la importancia relativa y el entretreído de los componentes biológicos y culturales de la conducta humana. La agresión, la territorialidad, los roles de sexo, la expresión facial, la sexualidad y otros dominios donde lo cultural y lo biológico están entretreídos, han sido temas de interminables y no siempre sensatas discusiones. De todo esto sacaremos dos breves conclusiones y luego pasaremos a otra cosa. Primera, toda idea que proponga ir despegando una a una las capas de convenciones culturales para llegar a encontrar al Hombre Prístino y a la naturaleza humana desnuda es estéril y peligrosa. Necesitamos más bien un modelo interactivo complejo, no un simplista modelo estratigráfico (19, 25). Segunda, el determinismo etológico extremo o el determinismo cultural extremo podrán seguir siendo defendidos o por ideología o por fe, pero ya no desde la ciencia. Precisamente y como los esquemas biológicos son transformados y elaborados en pautas culturales hay que trabajar sobre ellos en cada aspecto. Se necesitan diseños de investigación cuidadosos e imaginativos, pero no polémicas y sensacionalismo.

Holloway (45), Alland (2,3), Montagu (59) han planteado hasta dónde son distintivas las culturas humanas, a pesar de las continuidades en la evolución homínida. Uno de los temas cruciales es cómo y en qué estadio evolucionó el lenguaje vocal y qué tipo de lenguajes fueron sus precursores inmediatos (44). Si la evidencia de un lenguaje vocal elaborado está establecida en hace menos de 100.000 años, queda un vasto periodo en el que los primitivos humanos vivían en bandas, hacían herramientas, cazaban siguiendo objetivos bien planeados y probablemente vivían con relaciones familiares de pareja; un periodo de dos millones de años o más de vida social protohumana sin un código completamente elaborado de comunicación simbólica. Nuestra comprensión de lo que hace humanos a los seres humanos y de cómo evolucionan las culturas se ampliará y cambiará sin duda en los próximos años.

Desde el punto de vista de la teoría cultural, los principales desarrollos han venido de las aproximaciones evolucionistas/ecológicas a las culturas como sistemas adaptativos. Los lugares más importantes en donde se ha gestado el pensamiento evolucionista/ecológico han sido Michigan y Columbia. Los cimientos que echó Leslie White han sido creativamente reutilizados por investigadores como Shalins, Rappaport, Vayda, Harris,

Carneiro; y por arqueólogos tan dotados como Binfords, Flannery, Longacre, Sanders, Price y Meggers. El acercamiento entre una arqueología bien basada en teorías y la antropología ecológica surge como uno de los principales desarrollos de la última década.

Esto no supone que haya consenso sobre cómo pueden conceptualizarse mejor las culturas y cómo y por qué se desarrollan y cambian. La reciente discusión entre Service (75) y Harris (42), las críticas marxistas al materialismo cultural de Harris, las lagunas entre la ecología cultural y la ecología humana percibidas por Vayda y Rappaport (1981), las guerras sectarias dentro de la «nueva arqueología» son buenas pruebas de diversidad y desacuerdos. Aun teniendo en cuenta tal diversidad, muchos de los que trabajan en esta línea (a los que por abreviar llamaré «adaptacionistas culturales»⁴) están de acuerdo en algunos amplios presupuestos:

- a) Las culturas son sistemas (de pautas de conducta socialmente transmitidas) que sirven para relacionar a las comunidades humanas con sus entornos ecológicos. Estas formas de vida de las comunidades incluyen tecnologías y modos de organización económica, pautas de asentamiento, modos de agrupación social y de organización política, creencias y prácticas religiosas, etc. Cuando se contemplan las culturas en general como sistemas de conducta característicos de las poblaciones que extienden y permutan elementos somáticos, es una cuestión secundaria el que se los considere como pautas *de* o pautas *para*:

Cultura es todo aquel medio cuyas formas no están bajo control genético directo... que sirve para ajustar a los individuos y los grupos dentro de sus comunidades ecológicas (Binford 11, p. 323).

El concepto de cultura se refiere a las pautas de conducta asociadas a grupos particulares de gentes, es decir a las «costumbres» o a la «forma de vida» de un pueblo (Harris 41, p. 16).

- b) El cambio cultural es ante todo un proceso de adaptación y se superpone a la selección natural:

⁴ Un término que, aunque no suscita un acuerdo, carece del aura de antiguas batallas, armas oxidadas y protagonistas enterrados que aparecerían si utilizáramos el conjuro de «evolucionistas culturales».

El hombre es un animal y, como todos los animales, debe mantener una relación adaptativa con su entorno con el fin de sobrevivir. Aunque logra esta adaptación a través de la cultura, el proceso sigue las mismas reglas de selección natural que gobiernan la adaptación biológica (Meggers 56, p. 4).

Contempladas como sistemas adaptativos las culturas cambian en dirección a un equilibrio dentro de los ecosistemas; pero cuando el equilibrio se sobrepasa debido a cambios sistémicos ambientales, demográficos, tecnológicos o de otro tipo, otros cambios de ajuste se ramifican a través del sistema cultural. Los mecanismos de retroalimentación en los sistemas culturales pueden operar tanto negativamente (hacia la autocorrección y el equilibrio) como positivamente (hacia el desequilibrio y el cambio direccional).

- c) La tecnología, la economía de subsistencia y los elementos de organización social directamente ligados a la producción son los aspectos de la cultura más centrales en cuanto a la adaptación. Generalmente los cambios adaptativos comienzan en estos aspectos y desde ellos se ramifican. Sin embargo, diferentes formas de entender cómo opera este proceso separan al «materialismo cultural» de Harris de la dialéctica social de los marxistas más ortodoxos o del «evolucionismo cultural» de Service, y diferencian a los ecologistas culturales que siguen a Steward de los ecologistas humanos tales como Rappaport y Vayda. No obstante, todos (excepto quizás los últimos escritos de Rappaport) estarían de acuerdo en ver las economías y sus correlatos sociales como algo primario y los sistemas ideacionales —la religión, el ritual, la cosmovisión— como algo secundario, derivado, epifenoménico.

Las acusaciones de Service de reduccionismo monista estarían aquí mal colocadas (ver 42,75). La estrategia analítica de Harris expresa una expectativa, no un presupuesto:

Tecnologías similares aplicadas a ambientes similares tienden a producir ordenaciones similares de trabajo en la producción y distribución y... éstas a su vez implicarían tipos similares de agrupaciones sociales que justifiquen y coordinen sus actividades por medio de sistemas similares de valores y creencias (41, p. 4).

Al asignar «prioridad al estudio de las condiciones materiales de la vida sociocultural», Harris —lo mismo que otros proponentes de ideas parecidas— no invoca un simple «primer motor», sino un complejo de ellos (él mismo habla de «condiciones demo-tecno-económico-ambientales»). Él y otros adaptacionistas culturales dejan espacio para que la ideología, propia o importada, transforme el orden económico y social. Los críticos marxistas de Harris hablan también —y creo que tienen razón— de la importancia de los conflictos y contradicciones en el orden social, no simplemente de la adaptación, en la génesis y guía de los procesos de cambio social y cultural.

- d) Los componentes ideacionales de los sistemas culturales pueden tener consecuencias adaptativas —controlando la población, contribuyendo a la subsistencia, manteniendo el ecosistema, etc.—; consecuencias que, aunque frecuentemente son sutiles, deben ser trazadas cuidadosamente lleven donde lleven:

... Es necesario considerar la cultura total cuando se analiza la adaptación. Superficialmente, puede asumirse que se concentre la atención en aspectos directamente relacionados con el ambiente... Pero si se comienza el análisis con las prácticas religiosas, la organización social o algún otro sector de un complejo cultural... eso revelará relaciones adaptativas con otras categorías de conducta que son adaptativas (Meggers 56, p. 43).

La más sorprendente elaboración reciente de ésto ha sido el impactante análisis que Rappaport ha hecho de los ciclos rituales de los Tsembanga Maring como componentes de un sistema adaptativo (65) y todavía más reciente es la sugerencia de que los sistemas rituales y la trama cultural de la santidad juega un papel central en la mediación de la adaptación cultural (66-68).

TEORÍAS IDEACIONALES DE LA CULTURA

En contraste con los diversos teóricos adaptacionistas de la cultura hay un número de teóricos que contemplan las culturas como sistemas ideacionales. Distinguiré aquí tres formas diferentes de aproximación a las culturas como sistemas de ideas.

Culturas como sistemas cognitivos

Otro de los temas principales de los últimos 15 años ha sido la emergencia de una explícita antropología cognitiva. En la práctica, «la nueva etnografía» ha sido principalmente una exploración de sistemas de clasificación folk («etnociencia», «semántica etnográfica»). Pero más allá del estudio antropológico de las colecciones de mariposas de otros pueblos ha surgido una nueva e importante manera de entender la cultura como cognición.

Las culturas se contemplan como sistemas de conocimiento. Cito a Ward Goodenough:

La cultura de una sociedad consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar de una manera aceptable sobre sus miembros. La cultura no es un fenómeno material: no consiste en cosas, gente, conducta o emociones. Es más bien una organización de todo eso. Es la forma de las cosas que la gente tiene en su mente, sus modelos de percibirlas, de relacionarlas o de interpretarlas (32, p. 167).

Cultura... consiste en normas para decidir qué es... para decir qué puede ser... para decidir qué es lo que uno piensa acerca de... para decidir qué hacer con... y, ... para decidir cómo ponerse a hacerlo (33, p. 521; 34-37).

Goodenough establece un contraste entre este sentido ideacional de cultura con el sentido que emplean los adaptacionistas de los que hemos hablado antes, quienes conciben la cultura como «las pautas de vida dentro de una comunidad —las actividades regularmente recurrentes y las ordenaciones materiales y sociales—» (33, p. 521; 34-37).

Así concebidas las culturas tienen epistemológicamente la misma realidad que el lenguaje (la *lingua* según Saussure o la competencia según Chomsky), como códigos ideacionales inferidos que subyacen a la realidad de los acontecimientos observables.

Desde esta perspectiva, el lenguaje es un subsistema de la cultura; los que investigan en antropología cognitiva han esperado o han asumido que los métodos y modelos lingüísticos serían apropiados para el análisis de otras realidades culturales. De ahí el análisis componencial, lo emic frente a lo etic, las tramas de elicitación, etc. (Ver el argumento de Keessing (48) que enuncia que los antropólogos cognitivos han dado este salto demasiado alegremente

y han tomado prestadas herramientas de lingüística taxonómica pasadas de moda.) Pero en los últimos años se ha desplazado la atención desde la singularidad de los sistemas culturales hacia las pautas universales (48).

Los análisis de las culturas como sistemas cognitivos no han progresado más allá de hacer mapas de dominios semánticos limitados y claramente definidos. Fraake (18), Metzger y Willians (57), Wallace (83), Spradley (77), Agar (1) y otros han hecho intentos significativos de formalizar el conocimiento cultural necesario para acometer ejecuciones u operar en situaciones sociales limitadas; pero es sorprendente que mirado retrospectivamente el optimismo mesiánico de los primeros antropólogos cognitivos se haya quedado en unos pocos fragmentos de descripción cultural.

Además, han quedado realizados unos pocos mapas ilustrativos, y a modo de tentativa, de la estructura general y de la organización de las culturas como sistemas cognitivos (ver, p. ej., 50, p. 123; 34, pp. 258-59; 37; 78). No sólo la noción de «gramática cultural» se ha comprobado que es improductiva e inadecuada para captar la riqueza y complejidad del conocimiento y la experiencia humanos, los «nuevos etnógrafos» no han conseguido aún un ejemplo de cómo puede estar organizado un sistema cognitivo general y, con él, de cómo es posible que los elementos y piezas presentados como demostración se adecúen a un diseño más amplio. La carencia de una visión más amplia, creo yo, ha oscurecido la magnitud de realidades de la cultura no manejables por las comprobaciones superficiales de la etnografía formal. En otro lugar he escrito (48, 49) que la nueva lingüística transformacional proporciona algunas valiosas ideas sobre cómo el conocimiento cultural subyace a las estructuras superficiales de forma que podrían ser organizadas como mapas. Más abajo me referiré a que la investigación sobre inteligencia artificial podría añadir nuevas luces.

Culturas como sistemas estructurales

En el continente, Lévi-Strauss ha continuado elaborando sus ideas acerca de los mundos simbólicos de los hombres y los procesos de la mente que los generan. En la última década las aproximaciones estructuralistas han tenido un profundo impacto sobre investigadores formados en la tradición angloamericana.

Los escritos de Lévi-Strauss sobre la cultura y la mente no sólo han sido enormemente influyentes. Como textos sagrados han dado lugar a una interminable corriente de literatura exegética⁵. No voy a añadir nada sustancial a esa corriente. Aquí sólo se expondrán algunos puntos que servirán para situar a Lévi-Strauss en relación a los que le preceden y a los que le siguen. Lévi-Strauss contempla las culturas como sistemas simbólicos compartidos que son acumulativas *creaciones de la mente*. Trata de descubrir en las estructuración de los dominios culturales —mito, arte, parentesco, lenguaje— los principios de la mente que generan estas elaboraciones culturales. Las condiciones materiales de subsistencia y la economía constriñen (pero no *explican*) los mundos vividos. Especialmente en el mito, dejan que el mundo de los pensamientos se mueva libremente. El mundo físico en el que viven los seres humanos proporciona los materiales en bruto que los procesos universales de la mente elaboran según pautas sustantivamente diversas, pero formalmente similares. La mente impone un orden culturalmente pautado, una lógica de contraste binario, de relaciones y transformaciones, a un mundo continuamente cambiante y frecuentemente caótico. La distancia entre el dominio de la cultura, donde el hombre impone su orden arbitrario, y la realidad de la naturaleza se convierte en el eje principal de la polaridad simbólica: «naturaleza frente a cultura» es una oposición conceptual fundamental en la mayoría —si no en todos— de los tiempos y lugares. Lévi-Strauss, especialmente en las *Mitológicas*, se interesa más por la «Cultura» que por «una cultura»: contempla las estructuras míticas de los Indios Americanos como pautas que se superponen e interconectan y que trascienden no sólo a la organización cognitiva de los actores individuales Bororo o Winnebago o Mandan, sino que en algún sentido trascienden también los límites del lenguaje y la costumbre que diferencian a los pueblos.

Culturas como sistemas simbólicos

Otra corriente de aproximación a la cultura, relacionada con, pero distinta de los cognitivistas americanos y los estructuralistas continentales, ha

⁵ Los críticos literarios tienen una tendencia a ponderar mucho las cosas, a ser oscuros y pretenciosos intelectualmente a diferencia de la bella trama de los textos que intentan esclarecer. Y los exégetas de Lévi-Strauss, lo mismo que sus apologistas, salvo raras excepciones (Boon 12) se sitúan en esa tradición.

consistido en tratar a las culturas como sistemas de símbolos y de significados compartidos (13). En el continente, esta corriente ha sido impulsada sobre todo por Louis Dumont⁶. En los Estados Unidos, los pioneros más destacables han sido dos de los herederos antropológicos de la tradición parsoniana: Clifford Geertz y David Schneider.

La poderosa visión de la cultura que tiene Geertz, iluminada por una extensa formación humanista, se ha hecho cada vez más sistemática. Al igual que Lévi-Strauss, Geertz alcanza sus mejores momentos cuando lleva la teoría general a interpretar aspectos particulares etnográficos. Pero a diferencia de Lévi-Strauss, encuentra estas particularidades en la riqueza de la gente real en la vida real: una pelea de gallos, un funeral, un robo de ganado. Sus textos no son mitos o costumbres desencarnados y descontextualizados, sino sobre seres humanos implicados en la acción simbólica.

Geertz piensa que la perspectiva cognitivista de Goodenough y de los «nuevos etnógrafos» es reduccionista y espúreamente formalista. Los significados no están «en la mente de la gente», los símbolos y significados son compartidos por los actores sociales —están entre ellos, no en ellos—. Son públicos, no privados⁷. Los sistemas culturales son ideacionales, pero en el sentido en que un cuarteto de Beethoven es ideacional —más allá o entre sus manifestaciones en las mentes individuales o en interpretaciones concretas—. Dice que las pautas culturales no son reificadas o metafísicas: lo mismo que las rocas o los sueños «son cosas de este mundo».

Geertz define su manera de ver la cultura como *semiótica*. Estudiar la cultura es estudiar los códigos de significación compartidos. Tomando de Ricoeur el concepto de «texto» en sentido amplio, Geertz ha visto recientemente la cultura como «un ensamblaje de textos» (29, p. 26; cf. 13). De ese modo la antropología se convierte en asunto de *interpretación*, no de desciframiento (y en ésto se diferencia de Lévi-Strauss; ver Geertz, 28 y 29, p. 36, nota 38)⁸; y la interpretación consiste en «descripción densa» que ha de ser profundamente incorporada a la riqueza conceptual de la vida social.

⁶ Debido a limitaciones de espacio no voy a tratar aquí de revisar las importantes ideas de Dumont.

⁷ En esto Geertz sigue a Husserl, Wittgenstein y Ryle.

⁸ Advuértase un contraste central entre Lévi-Strauss y Geertz, especialmente extraído del primero: Lévi-Strauss rechaza —y lo ha expuesto en *L'Homme nu* (54)— la orientación subjetivista de la fenomenología, que Geertz ha tomado de Schutz y de la trama de referencia del actor que formuló Parsons.

Geertz no comparte el optimismo de la etnociencia de que el código cultural pueda ser formalizado como si fuera una gramática, ni la voluble facilidad de Lévi-Strauss para descodificar. Interpretar los textos culturales es una lenta y difícil tarea. No está claro cómo una cultura es un ensamblaje de textos que se adecúan unos a otros (presumiblemente Geertz estaría de acuerdo en que aún estamos en las primeras etapas de la investigación). Cuando se ha detenido en generalizar acerca de la religión, la ideología y el sentido común como sistemas culturales y sobre los conceptos balineses de tiempo y de persona (24, 26, 27, 30, 31) comienza a emerger un cierto dibujo de la relación entre los dominios culturales. Esa manera suya de ver la más amplia pauta de la cultura emerge muy especialmente como una extensión de la analogía de Wittgenstein entre nuestro lenguaje y una vieja ciudad, «un laberinto de calles y plazas» que son el precipitado del tiempo, rodeado por un diseño reticulado de secciones modernas planificadas —los lenguajes formales de la matemática y la ciencia—. Dice Geertz que las culturas son como las viejas ciudades. Esas son las que estudian los antropólogos, que, a diferencia de las nuestras, tienen sólo unos pocos suburbios planeados (y que hace algo espúreo el esfuerzo antropológico por encontrar en las perdidas calles de estas ciudades ideacionales los sectores que corresponden a nuestros suburbios claramente planeados de la filosofía, el derecho o la ciencia). La analogía es clarificadora y Geertz ha hecho un notable esfuerzo por explorar algunos sectores de varias de las ciudades viejas y enmarañadas, por representar el sutil espíritu de las calles tanto como su tosco mapa y por generalizar acerca de los correspondientes sectores de las diferentes ciudades. El plano general de estas ciudades culturales aún no puede verse. En otro lugar Geertz llama la atención sobre el peligro que corre el analista al hacer un mapa de una cultura de tal forma que maximice y clarifique su integración y consistencia interna —donde de hecho sólo hay integración parcial y frecuentemente desconexión y contradicciones internas—. Él crea otra metáfora iluminadora:

... El problema del análisis cultural está en gran medida en determinar tanto las independencias como las interconexiones, los vacíos tanto como los puentes. La imagen apropiada, si es que uno debe valerse de imágenes, de la organización cultural no es la tela de una araña, ni el montón de arena. Es más el pulpo cuyos tentáculos están en su mayor parte separadamente integrados, conectados neurológicamente de una forma muy pobre uno con otro y con éso que en el pulpo pasa por ser un cerebro, y sin embar-

go los hace moverse alrededor y preservarle, comportándose un instante y de alguna forma como entidad viable, aunque algo torpe (27, pp. 66-67).

Relacionada, pero algo diferente, es la dirección adoptada por David Schneider. Lo mismo que Geertz, Schneider comenzó a partir de un planteamiento parsoniano, pero también él lo ha desarrollado de una forma distintiva (que deriva básicamente de ideas de Dumont).

Lo que Schneider entiende por cultura está claramente expresado en su introducción a *American Kinship: A Cultural Account*. La cultura, nos dice, es un sistema de símbolos y significados. Comprende categorías o «unidades» y «reglas» sobre las relaciones y los modos de conducta. El status epistemológico de las unidades culturales o «cosas» no depende de su observabilidad. Tanto los espíritus como los muertos son categorías culturales. Aunque las reglas y categorías han de ser inferidas directamente de la conducta, existen, como si lo fueran, en un plano separado. «La definición de las unidades y las reglas *no* está basada en, definida por, derivada de, construida según, o desarrollada en términos de observaciones de conducta en un sentido simple y directo» (71, p. 6). Como el análisis del parentesco que hace Schneider deja en claro, él cree que este análisis de las culturas como sistemas de símbolos puede ser llevado a cabo provechosamente de forma independiente de «el estado actual de los asuntos» que uno puede observar como acontecimientos y conductas. Hay, y lo admite, importantes cuestiones a plantear sobre las conexiones entre el plano de los símbolos culturales y el plano de los acontecimientos observables de forma que uno pueda «descubrir cómo son generados los constructos culturales, las leyes que gobiernan su cambio y precisamente en qué formas están relacionados con los estados actuales de los asuntos de la vida» (71, p. 7). Pero en una obra reciente ha decidido dejar esa tarea a otros.

Todavía más recientemente Schneider (72) ha ampliado y clarificado sus ideas sobre la cultura. Distingue un nivel de reglas de «cómo hacerlo» o *normas* con las que un actor cuenta para navegar en su mundo social. Pero en el análisis cultural él desea volver a una etapa anterior, diferenciando «el sistema de símbolos y significados incorporados al sistema normativo, que no es sino... un aspecto distinto (que)... puede ser fácilmente abstraído de él».

Por símbolos y significados yo entiendo las premisas básicas que una cultura coloca para la vida: en qué consisten sus unidades, cómo se definen

y diferencian estas unidades, cómo forman un orden o clasificación integrado, cómo está estructurado el mundo, de qué partes consta y sobre qué premisas se entiende que existe, las categorías y clasificaciones de los varios dominios del mundo del hombre y cómo se relacionan una con otra, y el mundo en el que el hombre se ve viviendo (72, p. 38).

Como el contraste de Schneider entre los niveles «normativo» y «cultural» es importante, sería valioso reproducir una cita más larga donde lo expone con claridad.

Mientras que el sistema normativo... está centrado en Ego y es particularmente apropiado para los modelos de análisis de toma de decisiones o interacción, la cultura es un sistema centrado... La cultura toma la posición del hombre cara a cara con el mundo más que ser *una* posición del hombre relativa a cómo habérselas con este mundo tal y como le es dado... La cultura concierne a la escena, a la situación de la escena y al conjunto de personajes; el sistema normativo consiste en las direcciones de escena para los actores y en cómo los actores interpretan sus papeles en la escena en la que están (72, p. 38, ver también 73).

Schneider lleva a contrastar su aproximación al análisis cultural con el de Geertz. Dice que el de éste está ligado —como también lo estaba Parsons— a presupuestos weberianos: se despeja un dominio del sistema *social* (el parentesco, la religión, la economía o la política) y se analiza la correspondiente realidad cultural. Un análisis puramente cultural puede trazar con provecho interconexiones de símbolos, premisas y principios de orden a donde quiera que lleven; y un mapa del sistema cultural *como un sistema separado*, dice, será muy diferente de una interpretación de los correlatos culturales de las instituciones sociales. Finalmente aboga por un análisis cultural puro «no contaminado por el estudio de su sistema social»; y sólo después de esta tarea lógicamente anterior, aboga por trazar la interconectividad entre los planos cultural, social y psicológico, para comprender así la vida social de un pueblo y las acciones de los individuos.

LAS CULTURAS Y LOS SISTEMAS SOCIOCULTURALES

Al intentar clarificar los temas que dividen a los principales teóricos de la cultura, comenzamos reconociendo que no hay ninguna esperanza de

que pueda alcanzarse un compuesto ecléctico con el cual pudieran estar todos de acuerdo: una formulación sobre la cultura en la que Marvin Harris y David Schneider estuvieran de acuerdo sería probablemente vacía. Y ser eclécticos nos llevaría otra vez a los vagos y oscuros conceptos de cultura que se tenían antes.

Sin embargo, una salida conceptual sería útil, no para reconciliar los desacuerdos, sino para identificar su naturaleza y fuente. Algunos de ellos son filosóficos y otros son sustantivos. Algunos podrían ser resueltos por evidencia empírica y otros no. Cada una de las posiciones o aproximaciones teóricas que yo he expuesto tiene sus puntos fuertes y sus puntos débiles. Es posible que al subrayar los puntos fuertes y dejar al descubierto las debilidades ocultas aparte de retóricas elocuentes, emerjan algunas formas de reunir fuerzas para fortalecerse, de guardar los flancos más débiles y de que puedan hallarse nuevos caminos de futura investigación.

Un primer contraste que sale de estos paralelismos de conceptualizaciones de la cultura lo extrae Goodenough. Lo llamaré (con un considerable precedente) los *sistemas socioculturales* de pautas-de-vida-de-las-comunidades. Los sistemas socioculturales representan las constancias sociales o activaciones de los diseños-de-vida ideacionales en ambientes particulares. Una pauta de asentamiento es un elemento de un sistema sociocultural, no un elemento de un sistema cultural en este sentido. (Los mismos principios conceptuales pueden subyacer a poblados densamente enracimados o a casas dispersas, según sean las fuentes de agua, el terreno, la tierra cultivable, la demografía y las predilecciones pacíficas o de caza de cabezas de la tribu vecina). Una tecnología de modo de subsistencia similar es parte de un sistema sociocultural, pero no estrictamente hablando parte de un sistema cultural (gente con el mismo conocimiento y conjunto de estrategias de subsistencia puede ser primariamente horticultora en determinada situación y primariamente pescadora en otra, puede fabricar hachas de pedernal o conchas, puede plantar taro en un lado de una montaña o yames en el otro lado).

De lo que los adaptacionistas culturales están hablando es, en este sentido, de sistemas-en-ambientes socioculturales. Estos sistemas, adaptativos o maladaptativos, son los que están sujetos a alguna forma de selección natural. Los diseños ideacionales de vida, las pautas de significados compartidos y los sistemas de conocimiento y creencia son subsistemas crucial-

mente importantes de formas-de-vida-en-ambientes. Los últimos son sistemas complejos en el sentido cibernético, en cuyos circuitos complejos se conectan los subsistemas ecológicos, demográficos, ideacionales y otros⁹. Son o pueden ser cuestiones empíricas para investigación y no artículos de fe y de polémica ideológica las siguientes: cómo están interconectados estos circuitos, cómo se ramifica la información a través de ellos y cómo operan los procesos homeostáticos y de cambio direccional.

(Nótese que esta conceptualización de la cultura como un sistema ideacional no corresponde a la distinción que hace Harris y algún otro adaptacionista cultural entre el dominio económico [subsistencia, tecnología, organización social y unidades productivas] y el dominio ideacional [religión, ideología, ley, arte, etc.]. El conocimiento y las estrategias sobre los ambientes y las formas de extraer la subsistencia de ellos, sobre la fabricación de herramientas, sobre la formación de grupos de trabajo, son en buena medida parte del dominio ideacional que estoy llamando «cultural» como lo son las pautas de creencia cosmológica o el ritual religioso¹⁰).

Eso sitúa a Goodenough, Lévi-Strauss, Geertz y Schneider en un campo (del que las colisiones entre los símbolos pueden ser oídas a distancia). Y lo hace en una forma que muchos nuevos arqueólogos y antropólogos culturales evolucionistas/ecólogos probablemente pueden aceptar como una estrategia conceptual posible —aunque no necesariamente productiva—. Al menos estarían de acuerdo en que lo que a ellos les interesa son los sistemas socioculturales y cómo se desarrollan y cambian¹¹. Uno puede investigar cómo operan los sistemas ideacionales en este proceso de adaptación y cambio, tanto en términos de estructura interna (¿cómo los cambios en ideas sobre la estrategia de subsistencia están relacionados con los cambios en ideas sobre el parentesco o cambios en ideas sobre el ritual religioso?) como en relación a otros subsistemas (¿cómo las ideas sobre la elección de residencia postmarital están relacionadas con el incremento de población o el incremento de producción agrícola?).

⁹ Es irrelevante, desde la perspectiva de la cibernética, que estos subsistemas o elementos de ellos, puedan ser de diferentes niveles ontológicos.

¹⁰ Nótese, sin embargo, que la distinción que he empleado es una observación característica de los análisis marxistas.

¹¹ Muchos, por ejemplo los Bindford, han usado este término como más o menos intercambiable por el de «sistemas culturales».

LAS CULTURAS COMO SISTEMAS IDEACIONALES: PARADOJAS Y PROBLEMAS

Los teóricos de las culturas como sistemas ideacionales, a quienes hemos arrojado a un campo ruidoso, esperan que pongamos un poco de orden. Estos teóricos comparten una importante premisa que les distingue parcialmente de sus predecesores intelectuales. Como ha notado Singer (76), las dos tradiciones paralelas de la antropología cultural americana y la antropología social británica suponen cada una de ellas un imperialismo intelectual; para la primera, las pautas sociales eran un sector de la cultura; para la segunda, especialmente para Radcliffe-Brown, las pautas culturales estaban cristalizadas en la estructura social «como modos de conducta y de pensamiento institucionalizados y normalizados cuyas formas normales son socialmente reconocidas en las reglas explícitas o implícitas a las cuales tienden a conformarse los miembros de una sociedad» (76, p. 532). Los peligros del deslizamiento de lo social en lo cultural o de lo cultural en lo social han sido agudamente descritos por Geertz:

O la cultura se contempla como totalmente derivada de las formas de organización social... o las formas de organización social se tienen como corporalizaciones conductuales de las pautas culturales. En uno o en otro caso... son casi completamente incapaces de formular los elementos dinámicos en el cambio social que surgen al fracasar las pautas culturales en el intento de ser perfectamente congruentes con las formas de organización social (22, p. 992).

Él, Goodenough, Lévi-Strauss, Schneider y otros teóricos principales modernos comparten la premisa de que los aspectos culturales y sociales son distintos, aunque están interrelacionados: uno no es un mero reflejo del otro. Cada uno debe ser considerado por sí mismo. Tal posicionamiento conceptual es básico para los refinamientos de la teoría y las reducciones del concepto de «cultura» de los últimos veinte años.

El núcleo del desacuerdo intelectual entre estos investigadores es el problema de qué hacer con una paradoja básica de la vida social humana: cuando los individuos se implican en las relaciones sociales —aunque sean sólo dos— comparten significados comunes, comprensiones comunes de los actos del otro, y entonces estos significados compartidos son mayores que la suma de sus «partes», lo que tienen los individuos en sus mentes. Los

significados sociales trascienden, por alguna alquimia misteriosa del encuentro entre mentes, a la individuación de la experiencia privada. Los pensadores sociales han peleado con esta paradoja durante décadas, siglos incluso; si bien *las conciencias colectivas* siguen confundiendo a las disecciones analíticas.

La solución que da Goodenough es describir la «cultura» como una sistematización idealizada de un mundo cognitivo individual, lo que podría capacitar a una persona extraña para producir respuestas culturalmente apropiadas en el espectro de situaciones sociales que encontrara un actor nativo —decidir en formas culturalmente «gramaticales» «lo que es... lo que puede ser... qué pensar de ello... qué hacer con ello... y cómo ponerse a hacerlo». De este modo, lo compartido se reduce al punto de vista de un actor individual idealizado (alguien que como el hipotético hablante oyente de Chomsky, conoce su cultura perfectamente). El modelo cognitivo de Goodenough sería así un compuesto del conocimiento cultural de individuos en diferentes nichos sociales. Si bien él, como los lingüistas, dejan espacio para tratar con las variaciones subculturales y las diferencias individuales (33, 34, 37). Goodenough no es de ningún modo simplemente un reduccionista cognitivo, como Geertz le ha retratado:

La gente aprende como individuos. Además, si la cultura es aprendida, su foco último debe estar en los individuos más que en los grupos... La teoría cultural debe explicar (entonces) en qué sentido podemos hablar de la cultura como algo compartido o propiedad de los grupos... y cuáles son los procesos por los que surge tal coincidencia... Debemos... intentar explicar cómo este constructo analíticamente útil se relaciona con... los procesos sociales y psicológicos que caracterizan a los hombres en grupos (37, p. 20).

Goodenough distingue cuidadosamente siete sentidos ideacionales relacionados de «cultura» que sistemáticamente relacionan los mundos cognitivos de los individuos con las ideas colectivas y la conducta de las poblaciones (33, pp. 41-42).

Lévi-Strauss contempla las culturas como trascendiendo a los actores individuales, e incluso trascendiendo en algún sentido a los límites étnicos; si bien las representaciones colectivas reflejan y revelan las estructuras y procesos de las mentes individuales de las cuales son creaciones acumulativas.

Geertz toma la alquimia de los significados compartidos como algo básico, pero —siguiendo a Wittgenstein, Husserl y Ryle— no como algo misterioso. El tráfico público de símbolos es de este mundo, no (diría él) de uno platónico e imaginario reificado. Geertz presumiblemente estaría de acuerdo en que las culturas «están localizadas en tiempo y espacio por la distribución temporal y espacial de los individuos que las portan» (6, p. 86). Pero las culturas están, y estuvieron, *entre* las mentes de estos individuos, no *en* ellas. Schneider desea ir más allá, parece, hacia una posición «metodológicamente esencialista» (63, pp. 28-29), de forma que una cultura en algún sentido existe «por sí misma independientemente de sus manifestaciones imperfectas en los pensamientos y acciones de quienes las incorporan» (6, p. 86). Al distinguir el sistema normativo del sistema de símbolos y significados culturales, Schneider se abstrae explícitamente por encima y fuera de la perspectiva del actor individual. Este nivel de símbolos desencarnados, liberados de sus amarras con el mundo de la acción social y el contexto situacional existe en el mundo cognitivo de los teóricos culturales; pero sólo existen en los mundos cognitivos de sus sujetos *perspectivas* centradas en ego.

Todo esto levanta otra faceta de la paradoja básica de la transcendencia de los símbolos compartidos. Cada actor percibe en algún sentido *externa* a él la forma de vida de su gente. Tenemos una perspectiva sobre lo que construimos, que es el juego al que están jugando los que nos rodean (también inconscientemente asumimos —a través del aprendizaje cultural— muchos elementos del mundo en el que vemos que se juega y lo vemos con emociones sutilmente formadas por la experiencia cultural). Si se percibe el sistema, uno tiene cierta carta blanca para sacudirle, adherirse a él, cambiarlo, etc. (53).

Además, el espacio inmediato de vida en el que cada uno de nosotros se mueve es un mundo no de roles e instituciones y reglas abstractas, sino de gente concreta y lugares que son conocidos a fondo. Vivimos nuestras vidas principalmente en un espacio fenomenológico familiar cuyas particularidades guían nuestra respuesta. Llamamos a poner en juego principalmente en la periferia de nuestro inmediato espacio familiar a roles y reglas culturales —basadas en lo general y abstracto, no en lo concreto y lo individual—, cuando tratamos con extraños o burocracias o cuando nos implicamos en encuentros pasajeros con vendedores o policías (encuen-

tros mucho menos frecuentes en las sociedades de pequeña escala de la mayor parte del pasado de los seres humanos). En este sentido, el conocimiento que capacita a los individuos para actuar en formas «culturalmente apropiadas» es sólo una parte de lo que ellos saben que les capacita para vivir en grupos.

Hay, además, diferencias de matices pero importantes entre un sistema ideacional colectivo y la psicodinámica de los individuos. Diferencias que los teóricos de la escuela de «cultura y personalidad» han abordado durante años.

Lo que significa que cualquier esfuerzo por reducir los sistemas culturales al sistema cognitivo de un actor individual idealizado está lleno de peligros:

De esta forma el subjetivismo extremo se casa con el formalismo extremo, con el resultado esperado, un debate explosivo sobre si los análisis particulares... reflejan lo que los nativos piensan «realmente» o son meras simulaciones ingeniosas... La falacia cognitiva —que la cultura consiste en «fenómenos mentales que pueden... ser analizados por medio de métodos formales similares a los de la lógica y la matemática» (80)— es tan destructiva de un uso efectivo del concepto como las falacias conductista e idealista de las cuales pretende ser una corrección mal planteada... La cultura... no es más... un fenómeno psicológico, una característica de la mente de alguien..., de lo que lo pueda ser... el Tantrismo, la genética o la forma progresiva del verbo (Geertz 30, pp. 11-13)¹².

Pero el otro cuerno del dilema conceptual —dejar a la «cultura» liberada de las mentes individuales a través de las cuales toma cuerpo— tiene también sus peligros.

Primero, la estructura de los sistemas culturales está creada, formada y constreñida por las mentes y cerebros individuales. Qué formas tomen las culturas depende de lo que los seres humanos individuales puedan pensar, imaginar, aprender y también de lo que las conductas colectivas formen y

¹² Como ya se dijo, Geertz se equivoca al atribuir una ingenua visión cognitiva reduccionista a Goodenough; aunque éste «sitúa la cultura en las mentes y corazones de los hombres», hace de hecho un análisis muy sofisticado de la cultura como un compuesto de lo que es compartido y público. Y en su más reciente síntesis desarrolla un punto de vista muy próximo al que yo intento presentar aquí (37).

mantengan como pautas viables de vida en los ecosistemas. Las culturas deben ser pensables y aprendibles y también vivibles.

Sin informar nuestros modelos de culturas con el conocimiento en profundidad de las estructuras y procesos de la mente, nuestros análisis se volverían meros ejercicios literarios. Schneider se lamenta de que Geertz, al formar sus análisis culturales sobre las instituciones religiosas (o agrícolas o económicas), distorsione las pautas de las culturas como sistemas ideacionales. Pero habiéndose movido hacia un nivel etéreo de símbolos y significados que trascienden las mentes humanas, ¿no tiene Schneider una libertad espúrea para extraer sus propios diseños cuando piensa que está trazando los de otros pueblos? Schneider enseñó a algunos estudiantes a esperar gran diversidad en el aspecto cultural de los símbolos de parentesco; no es sorprendente que la encontraran. Explorando un nivel transcendente de símbolos culturales a dondequiera que parezcan llevar, podemos descubrir de modo similar una diversidad radical en otros aspectos. Pero muchos de nosotros estamos convencidos de que la diversidad es en un grado sustancial un artefacto espúreo de la búsqueda de símbolos culturales no constreñidos por la forma como piensan, aprenden y se comunican los seres humanos y por las situaciones sociales en las que actúan. El tiempo resolverá la cuestión de si los sistemas de parentesco son de hecho dominios simbólicos radicalmente diversos, o permutaciones de un mismo sistema básico —de forma que un aborigen australiano que pudiera caer entre las tribus de la Nueva Guinea o los beduinos del desierto comprendería inmediatamente, incluso contando con filtros lingüísticos, de qué trataba el discurso de parentesco.

Aunque de forma oblicua esto plantea la cuestión de los universales. ¿Hay en las pautas universales de cultura no lingüísticas paralelismos con las que emergen en el lenguaje? En lingüística, la emergencia de una gramática universal subyacente a la diversidad superficial sintáctica (obviando una forma fuerte de relativismo whorfiano) ha sido un tema importante de la última década. Especialmente en la reciente semántica generativa, las estructuras más profundas de las frases se contemplan como proposiciones en una «lógica natural» que codifica los significados —una lógica muy similar a la formulada por Boole en su malicioso *Laws of Thought* (1984) donde tenía que «investigar las leyes fundamentales de estas operaciones de la mente por las cuales se ejecuta el razonamiento... y... recoger... algunas pro-

bables insinuaciones concernientes a la naturaleza y constitución de la mente humana»—. Lévi-Strauss, por supuesto, tenía que encontrar los procesos universales de pensamiento en las baratijas de las culturas; él bien podría haber usado las mismas palabras que Boole para describir su propia empresa, aunque los modelos lingüísticos que tomó prestados son principalmente relativos a formalismos estáticos de la fonología estructuralista.

Lo importante es que éste parece un tiempo propicio para buscar universales culturales, aunque no para asumirlos, porque el lenguaje puede tornarse un muy especializado subsistema de lógica y transducción (48, 49). Y los universales han pasado a ser —lo cual al menos es más interesante— universales de procesos, de lógica, de estructura, de principios de organización, más que de sustancia (48, 69). La esterilidad de buscar denominadores comunes en las baratijas sustantivas de la cultura ha sido denunciada elocuentemente por Geertz (25).

Está abierto al debate hasta qué punto los universales del lenguaje reflejarían reglas, lógicas o estructuras específicamente innatas. Chomsky ha propuesto especificaciones innatas; Piaget y otros han creído que hay principios y estrategias cognitivas que pueden subyacer a la competencia lingüística y a la adquisición de otras habilidades cognitivas; también Piaget supone que sistemas cognitivos jerárquicos altamente complejos están contruidos sobre fundamentos mínimamente programados por medio del despliegue progresivo o de «teorías» cada vez más complejas sobre el mundo, cada una contruida y reorganizada a partir de la anterior (62). Aunque hemos de seguir afirmando la existencia de importantes universales de la estructura cultural (en este sentido formal, no substantivo) todavía no está claro cuánta programación genética y cuanto refinamiento cognitivo puede subyacerles.

Tales cuestiones fronterizas conllevan la necesidad de no divorciar una concepción de la cultura del tosco conocimiento que tenemos sobre la mente. Geertz, a quien le interesa invocar la ayuda de la fenomenología, la filosofía del lenguaje y la hermenéutica para la antropología, haría bien en recordar que han sido las revoluciones en la ciencia (evolución, relatividad, teoría cuántica, cibernética, biología molecular, lingüística) las que han transformado a la filosofía moderna y no al revés. Un avance revolucionario en nuestra comprensión de la organización de la inteligencia —en un amplio sentido cibernético que incluye codificación a nivel genético, celu-

lar, organísmico, y ecosistémico tanto en la mente como en el cerebro— está ahora en las primeras etapas¹³. El último desafío de la investigación internacional —no interdisciplinaria sino *superdisciplinaria*— consiste en unir una teoría formal de la inteligencia y la comunicación con una emergente biología teórica y con las ciencias empíricas de la cognición (4, 60, 64), el cerebro humano y su otro lado, la mente, que son los sistemas naturales conocidos más complejos:

El cerebro humano integra los datos que recibe a través de la experiencia y otras formas de aprendizaje en un modelo del mundo. Los nuevos datos son interpretados a la luz del modelo... Comprender... tales modelos del mundo, su organización neutral, su dependencia del ambiente y la cultura, son cuestiones fundamentales y difíciles que interesan a muchas disciplinas científicas (14, p. 437).

Hace más de diez años, Geertz notaba claros avances en estos frentes y cuál era su potencial importancia (23); y en 1965, escribió que

«la cultura estaría mejor contemplada no como complejos de pautas concretas de conducta —costumbres, usos, tradiciones, racimos de hábitos— sino como un conjunto de mecanismos de control —planes, recetas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros informáticos llaman “programas”)— para regir la conducta» (25, p. 57).

Pero él no ha explorado completamente, creo yo, las implicaciones de este planteamiento. Mal iríamos servidos si tuviéramos que sufrir las tormentas revolucionarias desencadenadas después de escudriñar la filosofía de Husserl, Ryle y Wittgenstein¹⁴.

Finalmente, tratar el dominio de los símbolos culturales como compartidos y públicos, como trascendiendo las mentes de los individuos, conllevaría el peligro no sólo de que el intérprete cultural creara un diseño sim-

¹³ En este sentido, inteligencia no se refiere simplemente a cerebros, reales o artificiales, sino a representaciones formales de sistemas que despliegan propiedades «biológicas» o «mentales» de autoorganización, persecución de metas y procesamiento de información características de los sistemas vivos. «En este sentido, la biología formal ... sería... una teoría de *todos* los organismos, naturales o artificiales» (51, p. 49).

¹⁴ Como apunta Bateson (10) hay serios problemas de tipificación lógica implicados en la conceptualización de la cultura que todavía han de ser resueltos. Los modelos cibernéticos, extraídos de una creciente comprensión de la estructura formal de los sistemas jerárquicos, pueden ser cruciales para esto.

bólico espúreamente integrado e internamente consistente (recuérdese la analogía del pulpo), sino también de ocultar la diversidad y oscurecer el cambio. Parece probable que un volumen de diversidad en las versiones individuales de la cultura «común» no sea simplemente una imperfección social, sino una necesidad adaptativa; un recurso crucial que puede ser extraído y seleccionado en el cambio cultural. Las premisas culturales más abstractas sobre lo que son las cosas y cómo están relacionadas una con otra y con la vida humana pueden ser relativamente uniformes y estar sometidas a un cambio lento. Pero los planes específicos y las pautas para la acción y la comprensión humanas son diversos (37, 78, 84), y a diferencia de los cuartetos de Beethoven, cambian.

Aún estamos entre los cuernos de un dilema conceptual: por un lado, el del reduccionismo cognitivo que omite la magia de los símbolos compartidos y el solapamiento meramente parcial entre el mundo psicológico del individuo y el código de los significados y convenciones culturales; por el otro, el de un mundo autónomo y espúreamente uniforme de símbolos culturales liberado de las constricciones de la mente y el cerebro por los cuales las culturas se crean, se aprenden y a través de los cuales toman cuerpo.

HACIA UN DESEMBARAZAMIENTO CONCEPTUAL

Quizás la distinción conceptual entre competencia (*competence*) y ejecución (*performance*), que los lingüistas están intentando asentar, puede proporcionar una salida a este dilema. La competencia lingüística es un modelo del conocimiento de su lenguaje que un hablante nativo *aplica* al hablar y escuchar (el proceso de la ejecución lingüística). En la lingüística de Chomsky de mediados de los 60, el foco de interés principal estaba en la competencia de un hablante oyente idealizado que conoce su lenguaje perfectamente. Pero la sofisticación creciente en el campo transformacional y las presiones de Labov y sus seguidores «variacionistas» han llevado a los teóricos a tratar con la diversidad. En los años siguientes será objeto de estudio cuidadoso un tema fogosamente debatido, el de cómo y a qué nivel varía la competencia lingüística de los individuos. Que creemos o no una competencia uniforme idealizada o diferencias de trama en la competencia de los subgrupos (dialectos) o de los individuos (idiolectos) dependerá de la estrategia heurística que se

aplique al problema en su momento. La competencia permanece indistinguible de la ejecución¹⁵.

Parece potencialmente posible distinguir analíticamente una *competencia cultural* que no incorpore todo el mundo psicológico de cada individuo y que nos permita evitar ambos cuernos del dilema conceptual.

La cultura concebida como un sistema de competencia compartida en su diseño más amplio y sus principios más profundos y variando entre los individuos en sus especificidades, no es entonces todo lo que un individuo sabe y siente sobre el mundo. Es *su teoría sobre lo que sus compañeros saben, creen y significan*, su teoría acerca del código que se sigue, del juego al que se juega en la sociedad en la que ha nacido (ver también 37). Es esta teoría a la que un actor nativo *se refiere* al interpretar lo no familiar o lo ambiguo, al interactuar con extraños (o sobrenaturales) y en otras situaciones alejadas de la familiaridad del espacio de vida cotidiano y mundano; y con la que él crea el estadio en el que se juegan los juegos de la vida. Podemos entender la percepción que el actor individual tiene de su cultura como externa (y potencialmente constreñidora y frustrante) y podemos entender la forma en la que los individuos pueden usar, manipular, violar e intentar cambiar conscientemente lo que ellos creen ser las reglas del juego. Pero nótese que la «teoría» que tiene el actor de su cultura, como la teoría que tiene de su lenguaje, puede ser en gran medida inconsciente. Los actores siguen reglas de las cuales no son completamente conscientes y asumen un mundo que «está ahí» y que de hecho han creado con pautas de la mente formadas y sombreadas culturalmente.

Podemos reconocer que no todo individuo comparte precisamente la misma teoría del código cultural, que no todo individuo sabe de todos los sectores de la cultura. De ese modo una descripción cultural siempre es un compuesto abstracto. Según los propósitos heurísticos que tengamos a mano, nosotros, al igual que los lingüistas, podemos dar un trama a la distribución de las versiones variantes de la competencia entre subgrupos, roles e individuos. Y, lo mismo que los lingüistas, podemos estudiar el pro-

¹⁵ Las principales dificultades provienen de mantener los límites entre la competencia lingüística y el conocimiento cultural dada la necesidad de estudiar los presupuestos. La permeabilidad de este límite no necesariamente importa al antropólogo, el cual comienza en la zona perdida que los lingüistas desean evitar en cuanto pueden.

ceso de cambio en los códigos conceptuales y también en las pautas de la conducta social (37).

Tal concepción de la cultura como un cuerpo idealizado de competencia diferencialmente distribuida en una población, aunque parcialmente consciente en las mentes de los individuos, nos permite aplicar un creciente cuerpo de conocimiento sobre la estructura de la mente y el cerebro y la organización formal de la inteligencia. Aunque ningún actor nativo conozca todo lo de la cultura y cada uno tenga una versión variante del código, desde esta perspectiva, la cultura está ordenada no simplemente como una colección de símbolos encajados unos con otros por el analista, sino como un *sistema de conocimiento*, formado y constreñido por la forma como el cerebro humano adquiere, organiza y procesa la información y crea «modelos internos de la realidad» (16, 38, 39). Tal concepción de la cultura nos libera potencialmente tanto del peligro del reduccionismo cognitivo como del idealismo etéreo.

En este punto yo he sugerido que nos dejemos guiar conceptualmente por la lingüística. Sin embargo, los lingüistas —una vez distinguida la competencia de la ejecución— han preferido estudiar principalmente la primera. Esto no sólo le ha dado a la lingüística moderna un aura de escolasticismo de torre de marfil en un mundo donde el lenguaje ha sido un instrumento de opresión y una fuerza de división. Se han separado innecesariamente los avances en lingüística de los avances en psicología, antropología y biología. Y como Labov y otros han apuntado, se ha estrechado progresivamente la base de datos de la investigación lingüística de forma que un gran edificio está precariamente cimentado sobre una columna de intuición¹⁶.

Estoy convencido de que si los antropólogos conceptualizan la cultura como epistemológica y lógicamente paralela a la competencia lingüística, debieran hacerlo sólo dentro de un amplio interés por la «ejecución» sociocultural. Una concepción ideacional de la cultura

«nos servirá de poco si tomamos el sistema abstracto que hemos creado del flujo del mundo fenoménico y “lo” examinamos para ver cómo es que va junto. Pero la “cultura” nos puede servir de mucho si la usamos para ayudar

¹⁶ Con más precisión, sobre la competencia que un hablante nativo tiene a la hora de comunicar sus intuiciones sobre las frases proferidas por un lingüista.

a desenmarañar las enormemente complejas madejas de interconectividad en este mundo» (48, p. 326).

Estoy de acuerdo con Schneider en que las culturas como sistemas ideacionales deberían ser exploradas y trazados sus mapas en sus propios términos, no en términos de los dominios de la vida social; pero no estoy de acuerdo con su conclusión de que el estudio de la cultura pueda ser provechosamente llevado adelante «sin contaminarse» con el estudio de las situaciones sociales y ecológicas en las que los seres humanos actúan.

Voy a hacer explícitas mis razones.

1. Las cuestiones que principalmente conciernen a los antropólogos sólo en parte son cuestiones relativas a las culturas como sistemas ideacionales. Pretendemos comprender cómo los grupos humanos organizan y mantienen su vida social; cómo la biología y la experiencia interactúan de forma que los individuos se conviertan en miembros activos de una sociedad y cómo la naturaleza de esta experiencia conforma las personalidades; hasta dónde son diferentes —y hasta dónde iguales— los modos de pensamiento y de percepción humanos en diferentes tiempos y lugares; cómo cambian las formas de vida y cómo toma cuerpo la forma que adoptan en las situaciones concretas.

No podemos comprender las vidas de otros pueblos simplemente trazando un mapa de su cultura —aunque (en contra de Harris 40) no podemos comprender ni incluso registrar adecuadamente acontecimientos en su mundo sin comprender sus «modelos internos de la realidad» (ver 15, 37). En otro trabajo he ilustrado esta idea con ejemplos de las islas Trobriand (47, p. 404; 50, p. 441). Un modelo competencial de la cultura Trobriand nos hablaría de qué clases de cosas, de gente, de acontecimientos hay y en qué tipo de mundo están situados, y nos daría las reglas para cultivar los huertos, para trazar la descendencia, para hacer intercambios, para tomar residencia. Pero no nos diría nada sobre las pautas de residencia, los grupos de filiación, la producción agrícola o el flujo de intercambio, ni sobre cuántos trobriandeses hay y dónde viven.

2. La magia de los símbolos compartidos, del encuentro de las mentes, no es una magia que ocurra en un plano cultural etéreo; como Geertz, los fenomenólogos y los etnometodólogos saben bien, es una magia que actúa en situaciones sociales. Se encarna en los encuentros públicos.

«La mente no es ni siquiera un “lugar” metafórico... El tablero de ajedrez, la tribuna, el pupitre de un estudiante, el estrado de un juez, el asiento de un conductor de camiones, el estudio y el campo de fútbol son algunos de sus lugares» (70, citado en 23).

Los significados son compartidos por gente cuyas concepciones de su cultura no son idénticas; y se trata de algo más que de denominadores comunes o incluso de «equivalencias» (84). Pero es una magia que se logra no en un vacío hipotético, un dominio simbólico, sino en la aplicación colectiva de lo general a lo particular, de lo privado a lo social.

3. Para comprender el cambio y la diversidad, debemos ver las culturas como elementos en sistemas cibernéticos complejos de seres humanos-en-ambientes. Un modelo ideacional de cultura, aislado, nos impone el tener que comprender el cambio y la adaptación. Como parte de un esquema conceptual más complejo, sin embargo, tal modelo de cultura enriquece nuestra comprensión del cambio y nos ayuda a corregir los modelos algo simplistas ecológico-adaptacionistas.

Las culturas deben generar pautas-de-vida viables en los ecosistemas (o más precisamente, no deben generar pautas inviables). Pero eso no significa que la selección natural genere y conforme los sistemas ideacionales de forma simple y directa. Las pautas de la vida social en una comunidad no son una simple activación de programas culturales compartidos. Como Homans ha observado, «el problema central de las ciencias sociales continúa siendo tal y como lo planteó Hobbes en su propio lenguaje y su propia época: ¿Cómo es posible que la conducta de los individuos cree las características de los grupos?» (46, p. 106). La conducta de los individuos está guiada, canalizada, constreñida por principios y reglas culturales acerca del juego de la vida y acerca de cómo hay que jugarlo. Pero son los individuos, al tomar decisiones, al seguir estrategias, al maximizar valores, al formar coaliciones, los que generan las pautas de la vida social (5, 7-9, 46)¹⁷. Las reglas del juego en sí mismas están generadas y son cambiadas por las pautas de juego de las que ellas son guías, en una dialéctica continua.

Lo que es directamente formado por presiones selectivas es cómo viven los seres humanos, no cómo conceptualizan el juego de la vida. Ade-

¹⁷ Cf. La distinción que hace Freilich entre «lo apropiado» y «lo hábil» en su conceptualización más bien diferente de los dominios cultural y social.

más, el supercerebro que capacita a los seres humanos a resolver los problemas de la supervivencia en muy diversos ambientes tiene sus propios costes: el ritual, el mito, la cosmología y la magia pueden ser adaptaciones a las presiones de la psique humana —a las ansiedades, frustraciones, miedos y preguntas—, tanto como adaptaciones a las presiones del ambiente externo.

4. Si se estudian las culturas como sistemas ideacionales sin trazar mapas de los complejos circuitos cibernéticos¹⁸ que los vinculan a los sistemas sociales, a los ecosistemas y a la psicología y la biología de los individuos, se convierte el análisis cultural en una vía arcana separada de las disciplinas adyacentes, ahora que se está produciendo un fantástico estallido de conocimiento científico —con la supervivencia humana como apuesta—: un estallido que ha de arrojar al cajón de la astronomía ptolemaica (o al menos de la genética pre-Watson-Crick) a todas las teorías previas en los campos de la ecología, las neurociencias, la psicología y afines.

5. En el curso de este avance, puede ir apareciendo cada vez con mayor fuerza una ironía: las culturas como sistemas de conocimiento pueden tornarse sólo parcialmente descriptibles en los lenguajes formales que dominan. A pesar del impresionante progreso en los modelos cibernéticos de la forma como el sistema nervioso central procesa y organiza la información, hay un gran vacío entre los modelos y lo que el cerebro logra eficientemente y casi instantáneamente. Se ha hecho algún progreso en ir llenando este vacío y en desvelar los misterios del cerebro viviente¹⁹ (ver, p. ej., 4, 64).

Pero ahora que los científicos empiezan a escribir etnografías para robots y a explorar matemática y biológicamente la estructura de la «memoria» (61, 64, 79) —modelos internos de la realidad— muchas facetas de la mente se resisten a la representación formal. Es interesante que las funciones que se resisten al análisis no sean las elevadas e intelectivas funciones

¹⁸ En el sentido indicado por Rappaport (66-68).

¹⁹ Los modelos cibernéticos ayudan a clarificar la relación entre el «lenguaje de la mente» y el «lenguaje del cerebro»; pero como Mackay (55, p. 465) ha indicado, aun cuando todas las operaciones de la mente pudieran conexionarse en último término con procesos del cerebro, quedaría todavía una importante necesidad de «lenguaje de la mente». El reduccionismo neurofisiológico es tan falso como cualquier otro reduccionismo.

lógicas de la mente, sino las funciones más viejas evolutivamente, las inconscientes, las «automáticas»²⁰.

Esto sugiere que puede haber algunos obstáculos fundamentales, quizás más evolutivos que Godelianos, para asentar de una manera formal lo que los seres humanos «saben» que les capacita para hacer lo que hacen. Las advertencias de George Miller exponen con mucha agudeza el dilema:

Dado que conocemos reglas que aún no han sido formuladas (como ocurre en nuestro conocimiento implícito de las reglas gramaticales) ¿podríamos conocer reglas que gobiernan las operaciones de la mente humana que la mente humana, dado su actual nivel de inteligencia y maquinaria simbólica, puede no hacer explícitas? (58, p. 192)²¹.

No vamos a hacer ahora una disgresión sobre inteligencia artificial, sino a hacer la advertencia de que aun con una vasta concentración de poder cerebral, la posibilidad de analizar un sistema cultural completamente y de descubrir su estructura es algo aún lejano —y tal vez lo seguirá siendo siempre—. Yo creo que es una salida espúrea a este dilema el abstraer un nivel de «símbolos culturales» en la forma en que propone Schneider. Que la mente del antropólogo pueda inventar tal «nivel» es una prueba de los destacables poderes que hacen humanos a los seres humanos; pero apenas nos deja en claro cómo perciben, piensan y actúan.

Debemos en parte a Geertz, quien se ha dado cuenta de que las gramáticas culturales de los «nuevos etnógrafos» son tan imposibles de lograr ante lo enormemente intrincado que es saber qué conocen los seres humanos sobre su mundo —las sombras sutiles de comprensión, de talante y de significación que desafían la representación en términos de algoritmos for-

²⁰ «Se ha avanzado mucho en el arte de la programación. Por ejemplo, si se plantea a un autómata que opere con unos 200 teoremas extraídos de los *Principia Mathematica* de Whitehead & Russell durante unos pocos minutos lo hará de una forma mucho más elegante que cualquiera de las hasta ahora conocidas. Pero la habilidad del robot tiene sus límites. Por ejemplo, no se ha construido ningún autómata que tratándose de leer sea capaz de leer direcciones escritas a mano como lo haría cualquier mediocre oficinista. Algunas funciones... tienen una naturaleza primitiva y están lejos de ser intelectuales y son mucho más difíciles para un autómata que otras que se tienen como típicamente intelectuales... *Para estas funciones que se hacen inconscientemente no se han construido aún autómatas que operen satisfactoriamente*» (74, p. 46; cf. 17, 85).

²¹ De una manera críptica Von Foerster expresa la misma idea; «Las leyes de la naturaleza están escritas por el hombre. Las leyes de la biología deben escribirse a sí mismas» (82, p. 5).

males—, el que nos permitamos al menos aspirar a hacer descripciones densas, interpretación más que descodificación o explicación. Pero no estoy de acuerdo con él si esto significa que tengamos que abandonar a los cibernéticos la tarea de rellenar progresivamente los segmentos y los sectores que subyacen a la comprensión. No cumplirían su trabajo tan bien sin nuestra colaboración como lo podrían hacer si compartiéramos con ellos nuestras ideas sobre la variación en las pautas y la riqueza de la experiencia cultural. Pero sí estoy de acuerdo con él en que a medida que tales empresas avancen debemos seguir enraizados en la inmediatez de interpretar a los seres humanos reales en situaciones reales.

6. Un argumento final e importante para encarnar una concepción ideacional de la cultura en el mundo real social y ecológico es que la «cultura» como otros conceptos heurísticos de la ciencia social²² debería potencialmente ser capaz de autoextinguirse. Como la noción lingüística de competencia, puede volverse un andamiaje que necesita ser desmantelado cuando puedan construirse estructuras más sólidas y duraderas.

Queda como cuestión abierta la de hasta qué punto la acción humana está realmente guiada por un código conceptual general, una teoría del mundo y el juego de la vida social de forma que pueda verse desembarazada de las particularidades y condiciones inmediatas que tienen la experiencia única y el espacio vital de cada individuo. John Haviland en un reciente estudio sobre el chismorreó en Zinacantan desde una perspectiva cognitivista plantea estas importantes dudas:

Generalmente hemos pensado en la competencia cultural de alguien como compuesta de códigos... Los esquemas conceptuales tienen, eso suponemos, una existencia independiente anterior a cualquier configuración particular de animales, cualquier conjunto de parentesco real, cualquier operación política actual... Pero en el chismorreó las... contingencias determinan los principios generales —porque están ahí—. En el chismorreó, el mundo consiste en algo más que esquemas ideales y códigos... Gran parte de la competencia cultural de un actor descansa en un vasto conocimiento de hechos contingentes, en cosas triviales en bruto no conectadas entre sí...

²² Ver Bateson (10) para los «principios durmientes» en la ciencia social.

Si se mira cómo la gente opera con sus reglas culturales por medio del chismorreo se puede ver cuán insensata es nuestra creencia de que la cultura *proporciona* conjuntos de reglas ideales que se aplican a configuraciones particulares de gente, lugares, cosas y acontecimientos. Las contingencias de la vida misma reestructuran las reglas, e incluso las cambian en el tiempo... En el chismorreo... toda comprensión que alguien tiene del código cultural depende de la situación particular, de la configuración de la experiencia y el conocimiento pasados, que de repente es relevante para la aplicación de reglas y normas al hecho en cuestión (43, pp. 279-80)²³.

¿Conceptualizan el «sistema» los actores humanos en términos de alguna manera sistemáticos y usan este modelo generalizado para guiar la acción y la comprensión en situaciones sociales concretas? Si no fuera así, mal nos podría servir un modelo compuesto generalizado de competencia cultural para comprender la ejecución en situaciones concretas de la vida real. Pero no lo sabemos aún.

Haviland llega a una conclusión similar a la de Geertz que, al menos ahora, podemos aspirar a comprender e interpretar, pero no a predecir y explicar. (El chismorreo, a la vez texto y comentario nativo sobre textos, nos ofrece puntos particularmente ricos). Además, puede que al explorar precisamente el mundo fenomenológico de lo familiar e inmediato, lo cotidiano y lo mundano, estemos en disposición de alcanzar el conocimiento más crucial de cómo los seres humanos perciben, comprenden y actúan.

CONCLUSIÓN

Necesitamos seguir trabajando, creo yo, en muchos frentes. Interpretar las peleas de gallos en Bali y el chismorreo en Zinacantan ilumina la condición humana desde una perspectiva importante, aunque —o quizás *porque*— no puede ser claramente codificado qué los hace posibles para los antropólogos y los participantes. Los estudios sobre ritual y adaptación ecológica en Nueva Guinea iluminan otro lado, una interconectividad que con una visión no tan amplia de la complejidad sistémica de la naturaleza

²³ Citado con permiso de la tesis de doctorado del Dr. Haviland (43), que será extensamente revisada antes de que aparezca como libro.

habríamos perdido. Y al mismo tiempo, intentar trazar mapas de las culturas como sistemas ideacionales a la luz de una emergente comprensión de la mente y del cerebro nos permitirá tener ideas más claras sobre la organización de la experiencia y la naturaleza y sobre la profundidad de la variación en los mundos pensados de los hombres.

Concebir la cultura como un subsistema dentro de un sistema mucho más complejo, biológico, social y simbólico, y basar nuestros modelos abstractos en las particularidades concretas de la vida social humana, hará posible una dialéctica continua que subyace a la comprensión más profunda. El que en esta búsqueda el concepto de cultura se haga progresivamente más refinado, sea radicalmente reinterpretado o acabe progresivamente extinguido, a la larga será un asunto menor puesto que lo que importa es que nos haya llevado a plantearnos las cuestiones estratégicas y a ver las conexiones que de otra manera habrían estado ocultas.

BIBLIOGRAFÍA

1. AGAR, M. 1973. *Ripping and Running: A Formal Ethnography of Urban Heroin Addicts*. New York: Seminar Press.
2. ALLAND, A. 1972. *The Human Imperative*. New York: Columbia University Press.
3. ALLAND, A. 1973. *Evolution and Human Behavior*. New York: Doubleday, 2nd edition.
4. ARBID, M. 1973. *The Metaphorical Brain*. New York: Wiley.
5. BAILEY, F. 1969. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. New York: Schocken.
6. BARNÉS, J. A. 1971. *Three Styles in the Study of Kinship*. London: Tavistock.
7. BARTH, F. 1966. Models of social organization. *Roy. Anthropol. Inst. Occas. Pap.* 23.
8. BARTH, F. 1966. Anthropological models and social reality. *Proc. Roy. Soc. B.* 165: 20-35.
9. BARTH, F. 1967. On the study of social change. *Am. Anthropol.* 69: 661-69.

10. BATESON, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. Philadelphia: Intext (Hay trad. castellana).
11. BINFORD, L. R. 1968. Post-Pleistocene adaptations. En *New Perspectives in Archeology*, ed. L. R. Binford, S. R. Binford. 313-42. Chicago, Aldine, 373 pp.
12. BOON, J. A. 1972. *From Symbolism to Structuralism; Lévi-Strauss in Literacy Tradition*. Oxford: Blackwell; New York: Harper and Row.
13. BOON, J. A. 1972. Further operations of «Culture» in anthropology: A synthesis of and for debate. *Soc. Sci. Quart.*
14. BERREMAN, H. J. 1970. Principles of natural and artificial intelligence. En *Principles and Practice of Bionics*, eds. H. E. Von Gierke, W. D. Keidel, H. L. Oestreichner. Slough, England: Technivision, 425-46.
15. CHOMSKY, N. Review of Verbal behavior by B.F. Skinner. *Language* 35: 26-59.
16. CRAIK, K. J. W. 1943. *The Nature of Explanation*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
17. DREYFUS, H. L. 1972. *What Computers Can and Do: A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper and Row.
18. FRAKE, C. O. 1964. A structural description of Subanun «religious behavior». En *Explorations In Cultural Anthropology*, edit. W. H. Goodenough, New York: McGraw-Hill, 111-29.
19. FREEMAN, J. D. 1970. Human nature and culture. En *Man and the New Biology*, ed. R. G. Slatyer et al. Camberra, Aust. Nat. Univ. Press, 50-75.
20. FREILICH, M. 1972. Manufacturing culture: Man the scientist. ver Ref. 21, p. 267-323.
21. FREILICH, M. ed. 1972. *The meaning of Culture: A reader in Cultural Anthropology*. Lexington, Mass.: Xerox Corp.
22. GEERTZ, C. 1957. Ritual and social change. A Javanese example. *Am. Anthropol.* 59: 991-1012.
23. GEERTZ, C. 1962. The growth of culture and the evolution of mind. En *Theories of the Mind*, ed. J. Scher. Glencoe, III: Free Press, 713-40.
24. GEERTZ, C. 1964. Ideology as a cultural system. En *Ideology and Discontent*, ed. D. Apter. Glencoe, III: Free Press, 47-56.

25. GEERTZ, C. 1965. The impact of the concept of culture on the concept of man. En *New Views on the Nature of man*, ed. J.R. Platt. Univer. Chicago Press, 93-118.
26. GEERTZ, C. 1966. Religión as a cultural system. En *Anthropological Approaches to the Study of Religión*, ed. M. Banton. London, Tavistock, 1-46.
27. GEERTZ, C. 1966. *Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*. Yale Southeast Asia Program. Cult. Rep. Ser. n. 14.
28. GEERTZ, C. 1967. The cerebral savage: on the work of Claude Lévi-Strauss. *Encounter* 28: 25-32.
29. GEERTZ, C. 1972. Deep play: notes on balinese cockfight. *Daedalus*, 101: 1-37.
30. GEERTZ, C. 1973. *The interpretation of the culture*. New York: Basic Books. (Hay trad. cast.).
31. GEERTZ, C. n.d. Common sense as a cultural system. *Antioch Review*.
32. GOODENOUGH, W.H. 1957. Cultural anthropology and linguistics. En *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, ed. P. Garvin. Washington D, C. Georgetown Univ. Monogr. Ser. Lang. and Ling. 9.
33. GOODENOUGH, W. H. 1961. Comment on cultural evolution. *Daedalus* 90: 521-28.
34. GOODENOUGH, W. H. 1963. *Cooperation in Change*. New York: Russel Sage Found.
35. GOODENOUGH, W. H. Ed. 1964. Introduction to *Explorations in Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1-24.
36. GOODENOUGH, W. H. 1970. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine.
37. GOODENOUGH, W. H. 1971. *Culture, Language and Society*. McCaleb Module in Anthropology. Reading, Mass: Addison Wesley.
38. GREGORY, R. L. 1969. On how little information controls so much behavior. En *Towards a Theoretical Biology*. Vol I, ed. C.H. Waddington. Chicago: Aldine.
39. GREGORY R. L. 1970. Information processing in biological and artificial brains. En *Principles and Practice of Bionics*, ed. H. E. Von Gierke, W. D. Keidel, H. L. Oestreicher. Slough, England: Technivision, 73-80.

40. HARRIS, M. 1964. *The Nature of Cultural Things*. New York: Random House.
41. HARRIS, M. 1968. *The Rise of Cultural Theory*. New York: Crowell. (Hay trad. castellana).
42. HARRIS, M. 1969. Monistic determinism: Anti-service. *Southwest J. Anthropol* 25.2: 198-206.
43. HAVILAND, J. B. 1972. *Gossip, Gossips and Gossiping in Zinacantan*. Tesis de doctorado. Harvard Univ. Cambridge. (Hay trad. castellana).
44. HEWES, G.W. 1973. Primate communication and the gestural origin of language. *Curr. Anthropol* 14: 5-24.
45. HOLLOWAY, R. J. jr. 1969. Culture: a human domain. *Curr. Anthropol*. 10: 395-407.
46. HOMANS, G. C. 1967. *The Nature of Social Science*. New York: Harcourt, Brace & Jovanovitch.
47. KEESING, R. M. 1970. Toward a model of role anlysis. En *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, ed. R. Naroll, R. Cohen. Garden City, NY. Natural History Press, 423-53.
48. KEESING, R. M. 1972. Paradigms lost: the new ethnography and the new linguistics. *Southwest J. Anthropol*. 28: 299-332.
49. KEESING, R. M. 1974. Transformational linguistics and structural anthropology. *Cultural Hermeneutics*. En prensa.
50. KEESING, R. M., KEESING, F. M. 1971. *New Perspectives in Cultural Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
51. LAING, R. 1972. Artificial organisms and autonomous cell rule. *J. Cybern*. 2,1: 38-49.
52. LAKOFF, G. 1971. Presupposition and relative well-formedness. En *Semantics: An Interdisciplinary Reader*, ed. L. Jakobovits, D. Steinberg. Cambridge Univ. Press, 329-40.
53. LE VINE, R. A. 1973. *Culture, Behavior and Personality*. Chicago: Aldine. (Hay trad. castellana).
54. LÉVI-STRAUSS, C. 1971. *Mythologiques IV: L'Homme nu*. París, Plon. (Hay trad. castellana).

55. MacKAY, D. M. 1970. Digits and analogues. ver Ref. 39, 459-66.
56. MEGGERS, B. J. 1971. *Amazonia: man and nature in a Counterfelt Paradise*. Chicago: Aldine. (Hay trad. castellana).
57. METZGER, D. WILLIAMS, G. 1963. A formal ethnographic analysis of Tenejapa ladino weddings. *Am. Anthropol.* 65: 1072-1101.
58. MILLER, G.A. 1970. Four philosophical problems on psycholinguistics. *Phil. Sci. June*, 183-99.
59. MONTAGU, M. F. A. ed. *Culture: Man's Adaptative Dimension*. London: Oxford Univ. Press.
60. NEWELL, A. 1970. Remarks on the relationship between artificial intelligence and cognitive psychology. En *Theoretical Approaches to Non-Numerical Problem Solving*, ed. R. Banerji, D. Mesarovic. Berlin: Springer-Verlag.
61. NORMAN, D. A. Ed. 1970. *Models of Human memory*. New York: Academic.
62. PIAGET, J. 1970. Piaget's Theory. En *Carmichael's Manual of Child Psychology*. Ed. P. H. Mussen I: New York: Wiley, 803-32.
63. POPPER, K. A. 1961. *The poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul. (Hay trad. castellana).
64. PRIBAM, K. H. BROADBENT, D. E. Eds. 1970. *Biology of Memory*. New York: Academic.
65. RAPPAPORT, R. 1967. *Pig for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale Univ. Press. (Hay trad. castellana).
66. RAPPAPORT, R. 1971. Ritual, sanctity and cybernetics. *Am. Anthropol.* 73: 59-76.
67. RAPPAPORT, R. 1971. The sacred in human evolution. *Ann. Rev. Ecol. System.* 2: 22-44.
68. RAPPAPORT, R. 1971. Nature, culture and ecological anthropology. En *Man, Culture and Society*, ed. H. Shapiro. Oxford. Univ. Press. (Hay trad. cast.), 237-67.
69. ROSCH, E. 1974. Universals and cultural specifics in human categorization. En *Cross-Cultural Perspectives on Learning*, ed. R. Breslin, W. Lonner, S. Bochner, New York: Sage.
70. RYLE, G. 1949. *The Concept of Mind*. New York: Barnes and Noble.