

DEBATES EN TORNO AL ESTUDIO Y ABORDAJE DE LA CULTURA EN EL MARCO DE LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA

INTRODUCCIÓN

En este texto nos centraremos en un momento particular de la historia de la Antropología, un periodo que se denomina “Antropología Clásica” y se corresponde históricamente con el segundo momento constitutivo de la disciplina según la periodización que proponen Boivin, Rosato y Arribas (1998). Es entonces cuando la Antropología se consolida como ciencia y surgen las denominadas “escuelas nacionales” (por ejemplo, la Antropología francesa, la norteamericana, la británica) lo que se traduce en el abandono de una única teoría que busca explicar las diferencias entre las distintas sociedades (como era el caso del evolucionismo cultural a fines del siglo XIX) para pasar a la emergencia de variadas teorías antropológicas centradas en la búsqueda por describir y explicar la diversidad cultural a partir de investigaciones en terreno.

En términos generales, todas las explicaciones antropológicas que se desarrollan cronológicamente entre las dos guerras mundiales tienen en común la crítica al evolucionismo cultural por su carácter etnocéntrico y por la producción de explicaciones sobre la otredad partiendo de datos secundarios que no fueron obtenidos de primera mano. El debate principal se centrará en torno a la **CULTURA**: cómo definirla (y las implicancias epistemológicas, teóricas y políticas que entraña cada definición); cómo estudiarla; y cómo diferenciarla de otras dimensiones, aspectos, atributos.

Primero nos enfocaremos en describir, comprender y analizar lo que se dio en llamar la Antropología Clásica desde la óptica de considerarla a partir de sus elementos comunes, esto es: más allá de la variedad de temas y abordajes, todas comparten una serie de aspectos teóricos y técnicos a partir de lo cual es posible pensarlas como un conjunto¹. Más adelante, buscaremos caracterizar el concepto antropológico de cultura, considerando las dimensiones que articula, su trayectoria y las tensiones que emergen en torno al estudio de la diversidad cultural.

¹ Algo que Mirta Lischetti (2006) -recuperando a Eduardo Menéndez- llamó “Modelo Antropológico Clásico”.

1. PRIMERA PARTE. La Antropología Clásica: continuidades, críticas y novedades.

¿En qué orden describir impresiones profundas y confusas del que llega a una aldea indígena cuya civilización ha permanecido relativamente intacta? (...)

Frente a una sociedad aún viviente y fiel a su tradición, el choque es tan fuerte que desconcierta: en esa madeja de mil colores, ¿cuál es el hilo que hay que seguir y desenredar?

Tristes trópicos, Claude Lévi-Strauss (1955)

1.1. Cambio de rumbo. Del gabinete a la colonia, de la comparación al relativismo.

En el período comprendido entre las dos guerras mundiales asistimos a la emergencia de una variedad de teorías antropológicas (el funcionalismo británico, el particularismo histórico norteamericano, etc.) e investigaciones abocadas principalmente a describir y comprender la variedad de sociedades con las que se pone en contacto Occidente.

Sin perder de vista la unidad del género humano, la novedad entonces será el abandono del evolucionismo cultural como único modelo antropológico interpretativo de las diferencias entre los seres humanos, para reemplazarlo por una **multiplicidad de explicaciones distintas ancladas en la aceptación y el reconocimiento de la diversidad cultural**.

En este camino, las teorías antropológicas de este momento buscarán explicar la diversidad cultural teniendo un mismo punto de partida, dado que afirman que:

- no existiría un único esquema de evolución cultural ni un punto de llegada en ese camino de creciente “progreso” que proponían Tylor y Morgan;
- no es viable efectuar grandes reconstrucciones y generalizaciones en abstracto partiendo de la comparación entre sociedades; y -sobre todo-
- no hay conocimiento válido si no es a través de la observación de las sociedades -primero- en sus contextos particulares, esto es, a través de un estudio intensivo en terreno, conviviendo e interactuando con esos/as otros/as.

Las críticas al evolucionismo y el nuevo giro hacia la producción de un conocimiento que parta de la **observación participante in situ de las sociedades estudiadas**, dará pie al desarrollo de investigaciones a lo largo y ancho del globo. En este período emergen los “grandes nombres” de la Antropología Clásica: [Claude Lévi-Strauss](#); [Margaret Mead](#), [Evan Evans-Pritchard](#), [Bronislaw Malinowski](#), [Ruth Benedict](#), [Franz Boas](#) entre muchos otros que iremos conociendo a lo largo de esta unidad.

1.2. Antropología clásica: más que escuelas nacionales y antropólogos/as famosos/as

Es hacia el final de la primera década del siglo XX que los y las antropólo-

gas comenzarán a viajar hacia los territorios coloniales para construir conocimiento de primera mano acerca de esos otros/as. Se instalarán en una aldea o comunidad a convivir con ellos/as, analizarán todos los aspectos de la cultura, llevarán a cabo la **observación participante** y aplicarán otras técnicas de carácter mayormente cualitativo y -a partir de ello- organizarán monografías en las que intentarán reflejar la “realidad” de toda la sociedad estudiada. El supuesto aquí es que “el estudio de pueblos alejados de Occidente, de pequeña escala, revelaría determinados procesos básicos con mayor claridad y definición que los estudios que se pudieran hacer en sociedades complejas” (Mancusi, 2006: 362).



Figura 1. E. E. Evans Pritchard durante su trabajo de campo con los Zande. Fotografía de autor desconocido tomada entre 1927 - 1930. Fuente: Museo Pitt Rivers

La **unidad de análisis** -la pequeña comunidad nativa que estudiaban en profundidad a partir de largas estadias de convivencia- debía ser abordada analizando la totalidad de las relaciones sociales, y esto solo era posible si se **consideraba a estos grupos como si fueran un sistema social aislado, estático, cerrado, autosuficiente y homogéneo**². Los y las antropólogas del período sostenían que el estudio de conjuntos sociales de esta escala -donde las relaciones entre los individuos eran de carácter directo, personal- era garantía de **autenticidad**, así como de la posibilidad de dar cuenta de la **totalidad** de la vida social en tanto las distintas dimensiones estarían estrechamente imbricadas entre sí.

Por otra parte, esta forma de producir conocimiento daba por supuesto que el análisis de sociedades distantes y muy diferentes a la propia permitiría obtener cierta perspectiva y garantizaría una mayor **objetividad** ya que se centraba en la búsqueda por conocer “desde afuera” a otro grupo social distinto al del/ de la investigador/a. Veremos entonces que esta condición sólo fue viable a partir de la adopción del **relativismo cultural** como fundamento ético, político y epistemológico de la investigación social: toda práctica, noción, costumbre sólo tiene sentido en su propio contexto cultural y no es posible comparar las sociedades entre sí (en oposición al evolucionismo cultural que tomaba la sociedad occidental como parámetro de análisis).

² Ese análisis ahistórico -se verá luego- invisibilizaba la situación colonial: tal como analizamos en la Unidad 1, esas sociedades eran cada vez más dependientes y subordinadas a un sistema económico, político y social mayor. Sin embargo, el sometimiento y las interdependencias existentes entre las distintas sociedades no será tema de indagación ni problematización para estos/as investigadores/as.

1.3. El relativismo cultural como principio epistemológico, metodológico y político

Como adelantamos, el relativismo cultural se convertirá en el gran unificador -junto con el concepto de cultura- de los/as antropólogos/as de la época. Más allá de esgrimir explicaciones distintas sobre las sociedades estudiadas a través de la observación participante, todos/as asumirán que es indispensable abordar el estudio de la otredad:

- sin partir de preconcepciones y/o categorías propias,
- asumiendo que cada cultura es un todo coherente en sí mismo, única y específica (el supuesto aquí es que a cada sociedad se le corresponde una cultura);
- rehuendo de la comparación entre las culturas donde necesariamente se priorizan criterios y parámetros que supondrían anular la especificidad y riqueza de cada una.

Ahora bien, aun reconociendo la importancia del relativismo cultural como principio epistemológico, metodológico y político que permite poner en pie de igualdad sociedades muy diversas; los/las antropólogos/as se enfrentarán luego con dos dilemas fundamentales que abrirán nuevos interrogantes en la Antropología durante los procesos de descolonización (tercer momento constitutivo de la disciplina según la periodización que proponen Boivin, Rosato y Arribas,1998): por un lado, la pregunta acerca de cómo construir un saber de mayor trascendencia que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición de los esquemas de una a las demás; y por el otro lado, si es posible garantizar (y cómo hacerlo) el respeto por la diversidad cultural en un mundo cada vez más interdependiente, interrelacionado y desigual (García Canclini, 1984).



Figura 2.
Viñeta.
Autor: Evans

Las tensiones entre relativismo y etnocentrismo³ atravesaron y atraviesan permanentemente los debates disciplinares en tanto somos sujetos socializados dentro de un universo de sentidos particulares, tenemos formas específicas de ver el mundo y podemos vernos constantemente tentados/as a utilizar nuestros parámetros para juzgar, intervenir, medir lo que otros y otras hacen, sienten o piensan.

1.4. Cultura y culturas: unidad en la diversidad

El consenso establecido durante la Antropología Clásica señala la reivindicación de la **noción de CULTURA como aporte central a la comprensión de los comportamientos humanos en clave de dinámicas sociales y no a partir de explicaciones que remiten a aspectos naturales/biológicos**. Antropólogos y antropólogas que realizan sus investigaciones, construyen teorías y publican monografías en el período de entreguerras tematizarán, describirán y buscarán dilucidar las aristas, alcances y manifestaciones de la dimensión cultural en las sociedades estudiadas.

Como señala Denys Cuhe (1999), el término “cultura” no lo inventa la Antropología, sino que es apropiado por esta disciplina para convertirlo en un concepto teórico luego de atravesar su propio derrotero semántico en donde tuvo distintos significados a lo largo de varios siglos (cultivo, cultivar, progreso individual, enriquecimiento intelectual y espiritual, entre otros).

En este sentido, “cultura” es heredera de las disputas y tensiones propias de los siglos XVIII y XIX, entre los pensadores de la ilustración francesa y del romanticismo alemán, que en su afán por acotar, delimitar, definir acepciones en torno al término van a pivotar entre un sentido más general y otro más acotado, entre una comprensión centrada en los aspectos materiales y otra con énfasis en lo espiritual.

Cultura será primeramente equivalente a un estado (cultivo) para pasar luego a ser un proceso (cultivar); y a continuación derivará de una referencia a lo material (cultivar un campo) hacia otra no material (cultivar el espíritu). En esta punto, el término sigue distintos derroteros:

- para algunos (los pensadores de la Ilustración), cultura quedará acotado al progreso individual, al “cultivo” de las capacidades intelectuales, reservando el término “civilización” para referirse al progreso colectivo, a los “avances” de la humanidad en términos de perfeccionamiento técnico y mejoramiento de las instituciones de la sociedad.
- Para otros (los pensadores del Romanticismo), cultura referirá a una dimensión colectiva en tanto hace alusión al patrimonio de un pueblo: sus costumbres, su moral, sus conquistas intelectuales y artísticas, en síntesis: el “alma” de una nación, su “esencia”.

Resulta interesante entonces la recuperación que realiza Edward B. Tylor a fines del siglo XIX del término en su intento por convertir una palabra de uso en el lenguaje cotidiano europeo en una herramienta científica de gran potencial

³ “(...) percepción de las cosas según el cual nuestro propio grupo es el centro de todo y todos los grupos son medidos y evaluados en relación con él...” (William Sumner, 1906)

heurístico. Será en este contexto de disputas donde se disocie la acepción de cultura vigente en el sentido común del uso de cultura como concepto científico desarrollado por la Antropología.

Como vimos en la Unidad 1, la invención del concepto antropológico de cultura cimienta un tipo de abordaje sobre lo humano que remite a **lo colectivo, lo aprendido, lo que no es innato**; centralmente, a la capacidad de producir un universo simbólico/material como cualidad que nos distingue del resto de los animales. Por otra parte, implica **el paso de una definición normativa a una definición descriptiva**; esto es, de una acepción en donde cultura es un rasgo que se posee o no se posee -como por ejemplo, “tal persona sabe de arte renacentista, tiene mucha cultura”-, a una que la asume como condición propia de lo humano y busca entonces dar cuenta de su variabilidad espacial y temporal.

Desde el surgimiento de la disciplina, los primeros antropólogos se han ocupado en establecer la existencia de la unidad psicobiológica del hombre. Sabemos que el Hombre es uno: todos los individuos comparten el mismo origen biológico y todos nacen con las mismas estructuras físicas y mentales. Pero como contraparte de esa unidad y universalidad del género humano, vemos por doquier que las sociedades cuentan con costumbres y creencias muy diversas. (Soprano, 2013:121)

Es justamente esta cualidad sobre la que se edifica la Antropología como ciencia, dado que cultura “ofrece la posibilidad de concebir la unidad del hombre en la diversidad de sus modos de vida y de creencias con el énfasis puesto, según quién sea el investigador, en la unidad o en la diversidad” (Cuche, 1999:7). El debate sobre su abordaje estará tensionado por el acento puesto en uno u otro aspecto del concepto según el marco epistemológico adoptado, tanto sea si se pone énfasis en la unidad (la cultura es una sola, remite a una capacidad propia del ser humano, todos/as somos seres culturales) como en si se hace hincapié en la variabilidad (hay tantas culturas como sociedades existentes; la diversidad cultural es la clave para refutar el racismo ya que demuestra que no hay universalidad ni herencia biológica de concepciones, prácticas, comportamientos y sentires humanos).



Figura 3.
Gráfico de elaboración propia

De un lado, las posiciones universalistas (E. B. Tylor y el evolucionismo cultural, la antropología de sillón y el “grado de progreso” como indicador de las diferencias entre las sociedades); del otro, las particularistas (con representantes como Franz Boas y los/las antropólogos/as de la Antropología clásica esbozando distintas teorías y postulados para describir y explicar la diversidad cultural, adentrándose en los territorios habitados por sociedades no occidentales). Más allá de las diferencias, la aceptación indiscutible por ambas partes que la cultura es justamente lo opuesto a naturaleza, cuestión que profundizaremos más adelante.

2. SEGUNDA PARTE. ¿Qué es cultura? respuestas desde la antropología clásica

“Le pregunté si creía que podría llegar a comprender realmente otra cultura. Le dije que, cuanto más tiempo pasaba, más inútiles me parecían mis intentos, y que lo que había acabado encontrando más interesante era cómo nos convencemos de que podemos ser objetivos de algún modo, nosotros que llegamos con nuestras propias definiciones personales de amabilidad, fuerza, masculinidad, feminidad, Dios, civilización, lo correcto y lo incorrecto.”

[Euforia](#). Lily King (2016)

2.1. Las narrativas disponibles sobre cultura

El hecho que “cultura” se haya convertido en el concepto fundante de la disciplina -con su consecuente impronta científica y explicativa- no invalida la cuestión de que -en el habla de sentido común- persiste su uso en clave de educación, refinamiento, erudición. Heredera de la disputa franco alemana de los siglos XVIII y XIX encontramos la “cultura” reflejada en innumerables interlocuciones populares que remiten a:

- tener mayor o menor cultura (Ejemplo: “El problema es la gente humilde que toma mate, no los que tenemos cultura”- Ver QR¹)
- apelaciones que engloban ciertas actividades artísticas (y no otras) y -en este sentido- la inclusión y jerarquización se legitima en función de gustos y prácticas más cercanas a un grupo social que a otro. (Ejemplo: Oferta y programación de algunos Ministerios, Secretarías y/o Departamentos de Cultura - Ver QR²)
- un uso adjetivado de la palabra que repone el carácter “inmaterial” o “espiritual” que posee una actividad, sus “valores”, “moral”, etc. (reproduciendo el viejo dualismo cartesiano cuerpo-mente) como cuando se apela a la “cultura del trabajo”, la “cultura de la bicicleta” o la “cultura de la paz”, entre muchos otros ejemplos.

Es importante que reconozcamos que estos usos disponibles forman parte del habla cotidiana y que más allá de su popularidad connotan sentidos específicos que intentaremos problematizar desde la mirada antropológica.

QR¹



QR²



2.2. El concepto científico de cultura

La **primera definición científica de cultura** fue desarrollada por E. B. Tylor en 1871 y señalaba:

La cultura o civilización, tomada en su amplio sentido etnológico, es aquel complejo total que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad. (Tylor, 1871)

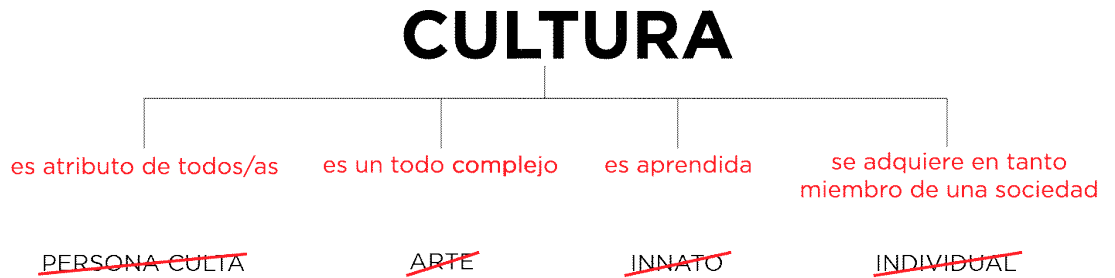


Figura 4.
Gráfico de elaboración propia

El objetivo de estos primeros antropólogos radicaba en construir una conceptualización que fuera esencialmente descriptiva (no normativa), unívoca (que sitúe el término dentro de un sistema teórico determinado y lo libre de connotaciones de sentido común) y que a su vez permita generar un protocolo de observación riguroso en donde lo cultural pueda registrarse de modo sistemático (García Canclini, 2004:31).

Durante el período de la Antropología Clásica se multiplican las teorías y explicaciones sobre las distintas sociedades existentes pero todas estas aproximaciones tomaron como punto de partida a **la cultura como generadora de la variabilidad observada**: es justamente nuestra condición de seres humanos (como seres sociales sometidos a reglas aprendidas y no necesariamente a instintos heredados) la que nos hace imaginar y construir mundos más allá del dominio de la “naturaleza”. Tal como dirá Clifford Geertz “(...) hoy es firme la convicción de que hombres no modificados por las costumbres de determinados lugares en realidad no existen, que nunca existieron y, lo que es más importante, que no podrían existir (...)” (2003:44-45)

La misión entonces durante el período clásico fue volcarse al estudio en profundidad, sistemático y exhaustivo de las sociedades existentes para desentrañar allí la especificidad de cada sociedad asumiendo que a cada una le correspondía una cultura determinada (todas igualmente válidas, como señalará el relativismo cultural) que habría que describir y explicar. Las distintas teorías del momento -aun en su diferencia y variedad de explicaciones y reconociendo las particularidades de cada sociedad- intentarán identificar en última instancia “(...) qué rasgos culturales son esenciales a la existencia humana y cuáles son meramente adventicios, periféricos u ornamentales (Geertz, 2003: 47).

2.3. A la búsqueda de principios “universales” en el estudio de la cultura

Las teorías antropológicas que se desarrollan desde fines del siglo XIX hasta

mediados del siglo XX en Europa y Estados Unidos (primer y segundo momento constitutivo de la Antropología en la periodización de Boivin, Rosato y Arribas, 1998) tienen en común la utilización de una estrategia intelectual similar, aquella que fue dominante en la organización del conocimiento científico sobre lo humano durante este período histórico: una concepción “estratigráfica” de la vida humana (Geertz, 2003).

¿Qué significa esto? Que -más allá de sus obvias diferencias teóricas- todos estos abordajes comparten un sustrato común en torno a cómo debe ser abordado el estudio de la cultura, esto es:

- considerando que el hombre (en sentido genérico) es un compuesto en varios niveles, cada uno de los cuales se superpone con los que están debajo y sustenta a los que están arriba.
- analizar al hombre es quitar capa tras capa. Cada capa es completa e irreducible en sí misma.
- asumiendo la independencia entre disciplinas académicas. Para ver lo que realmente era el hombre debíamos superponer conclusiones de las diversas ciencias, unas sobre otras.



Figura 5.
Gráfico de elaboración propia

¿Qué rol tenía entonces la Antropología en este esquema de conocimiento dominante durante varias décadas? La disciplina se propuso «buscar en la cultura principios universales y uniformidades empíricas que, frente a la diversidad de las costumbres en todo el mundo y en distintas épocas, pudieran encontrarse en todas partes y aproximadamente en la misma forma, y, segundo, hizo el esfuerzo de relacionar tales principios universales, una vez encontrados, con las constantes establecidas de la biología humana, de la psicología y de la organización social.» (Geertz, 2003:46). De esta empresa intelectual surgieron propuestas como el «esquema cultural universal» o «comunes denominadores de la cultura» entre otros, donde se intentaba arribar a grandes teorías explicativas que pudieran «completar» el estudio del hombre sumando los factores culturales; como si la cultura fuera «la frutilla del postre» en la conformación de lo humano.

¿Qué impacto conllevaba este paradigma entre los y las investigadores de la Antropología Clásica? En su afán por construir una ciencia teóricamente sólida, abarcativa, objetiva y con potencial heurístico tendían -estudiando pequeñas sociedades- hacia la construcción de generalizaciones que, en última instancia, terminaban subsumiendo la diversidad y particularidad observada a conjuntos vacíos y pomposos esquemas teóricos donde se diluía la historia y la especificidad de las propias sociedades.

En tal sentido, este tipo de explicaciones encarnan una concepción de cultu-

ra que supone eventualmente entenderla como un agregado, un aditamento, que se yuxtapone a un animal virtualmente “terminado” (Geertz 2003:54); con consecuencias interpretativas que asumen que es posible abordarla independiente de lo humano en su conjunto.

2.4. ¿Todo es cultura?

La noción de cultura se desarrolló a fines del s. XIX en la pugna intelectual inconclusa de las ciencias sociales contra el afán de algunas teorías racistas de reducir la conducta y la variedad cultural humanas a factores biológicos, es decir, naturales y hereditarios. Este planteo se va profundizar particularmente en el marco de los trabajos de antropólogos y antropólogas del momento clásico ante la gran heterogeneidad observada de costumbres, creencias, valores, modos de vida, etc. registradas en sus trabajos de campo. Esto suponía reflexionar sobre la variabilidad de modos en que el hombre desarrolla su existencia con un bagaje biológico absolutamente intervenido por el universo social y simbólico del que el ser humano es producto y productor.

Es así que en este contexto se estructura un campo de preguntas en torno a lo que se llamó el “debate naturaleza/cultura”, que fue (y sigue siendo) un tema muy discutido en ese momento de la historia de la disciplina antropológica dada la necesidad de distinguir ambos órdenes. Para este tema, retomaremos la obra de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) quien sostuvo -en ese momento- que **“el ser humano es un ser biológico a la par que individuo social** (Lévi-Strauss, 1973:36). La gran pregunta con la que inicia este autor su libro *Las estructuras elementales del parentesco* es entonces: **cómo distinguir el estado de la naturaleza y el estado de la cultura en los seres humanos**. Es decir, en sus propios términos: ¿Dónde termina la naturaleza y dónde comienza la cultura en nuestra especie? (Loc.cit.)

Para desentrañar esta cuestión, Levi-Strauss va recorriendo una serie de explicaciones a esta pregunta cuyas respuestas se han basado, por ejemplo, en el estudio de los primeros momentos del recién nacido, los llamados “niños salvajes”, la etología de primates antropomorfos. No nos vamos a detener en estos desarrollos, ya que todos estos posibles abordajes resultan -para el autor- ineficaces, insuficientes e inexactos para lo que se pretende desentrañar, dado que de por sí son caminos sin salida que demuestran la dificultades de escindir lo natural de lo cultural en los seres humanos. De hecho, Lévi-Strauss señala que **no existe un “hombre” precultural** (1973:38), no habría un “estado natural” al cual “volver” quitándonos el ropaje de la cultura porque no existe naturaleza humana independiente de ésta.

Por no encontrar cómo dar respuesta a su pregunta en el mundo empírico -esto es desde la investigación de casos o experiencias como las mencionadas- **Levi-Strauss plantea una resolución lógica y no histórica del problema**. Propone entonces **definir e identificar una serie de atributos o características que nos permitan reconocer la distinción entre ambos órdenes**: “siempre que se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la

cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza” (Levi-Strauss, 1973:41).

Ahora bien, los planteos de Claude Lévi-Strauss se enmarcan en debates propios de la Antropología Clásica y en este sentido -más allá de su impacto y trascendencia dentro de la disciplina- hay que situarlos en perspectiva histórica. Su análisis sobre la relación entre el orden de la naturaleza y el de la cultura (y la explicación posible sobre la constitución de lo social a partir del “pasaje” entre ambos) vino a proveer una explicación lógica y una herramienta “racional” para distinguir ambas dimensiones que resultó muy útil en los debates de mediados a fines del siglo XX.

Décadas después, las transformaciones en los modos de vida, avances tecnológicos y nuestro vínculo con el ambiente -así como transformaciones hacia adentro del campo disciplinar- supusieron la necesidad de complejizar y replantear la explicación levistraussiana del debate Naturaleza/Cultura.

Lo primero fue reconocer que **los planteos de Levi-Strauss son herederos de una tradición de pensamiento que se vincula con un determinado contexto social, histórico y político propio de la Modernidad.** Esta manera de abordar **el debate en términos duales** (naturaleza *versus* cultura) se establece en la segunda mitad del siglo XIX, donde la **naturaleza y la cultura fueron compartimentadas de manera estricta** asignándoles métodos y programas científicos específicos para cada una de estas esferas (Descola, 2005).

En ese contexto -y en ese reparto del objeto de conocimiento- fue que la Antropología se dedicó a explorar el dominio de la cultura, pero condenada y limitada a no poder ver el medioambiente físico y natural más que como el marco exterior de la vida social o su “materia prima” de significación (Butler, 1990). Como ejemplo de esta “cosmología de dos planos” (Rickert, 1997 citado en Descola, 2005) podemos considerar el diseño arquitectónico del Museo de La Plata, cuya planta baja aborda el “Mundo Natural” y la planta alta el dominio de “la Cultura”, de manera binaria y jerárquica.



Figura 6. Distribución de salas por planta en el Museo de La Plata. Fuente: Museo de La Plata

Resumiendo: la visión sostenida por Levi-Strauss entre esferas antagónicas de Naturaleza y Cultura sería solo una forma (particular, situada, histórica y geográficamente marcada) entre las muchas posibles en que los seres humanos pensamos y organizamos nuestro mundo. Su marco universalizador no toma en consideración la multitud de configuraciones culturales de “naturaleza” disponibles en las sociedades (Butler, 1990: 105).

Varias situaciones y debates contemporáneos **han puesto en tensión la forma compartimentada y dualista -dominante en el siglo XIX y XX- de concebir las esferas de la Naturaleza y la Cultura.** Temas como los efectos devastadores de la acción humana sobre el medioambiente; la fecundación in vitro, la clonación, los derechos de los animales, el “buen vivir”, entre otros muchos ejemplos parecieran no “encajar” en esa representación dicotómica del mundo cultural y el mundo natural escindidos: los límites entre ambos órdenes se desdibujan. Como caso reciente para reflexionar pensemos en la ¿invasión? de carpinchos en el barrio de Nordelta ocurrida en el año 2021... ¿es viable un modelo de supervivencia humana que se escinda del ambiente que sostiene su propia vida?



Figura 7.
Fotografía de autor desconocido tomada en agosto de 2021

Hay entonces quienes proponen **imaginar nuevas formas de pensar lo humano y lo no humano ya no como compartimentos estancos sino como variables continuas a partir de las cuales clasificamos el mundo que nos rodea** (Descola, 2005:110): cuánto se asemeja o diferencia de mí mismo/a aquello que me rodea, puede ser un buen punto de partida para distinguir distintas ontologías (loc.cit.).

REFLEXIONES FINALES

Como hemos visto anteriormente, la reflexión sobre cultura conlleva una indeterminación semántica propia del origen etimológico del término así como de las apropiaciones, resignificaciones y disputas que se sucedieron (y se suceden) al menos en los últimos dos siglos. Inclusive en el campo de la antropología, cultura ha sido y sigue siendo objeto de definiciones muy diversas según

la amplia gama de los intereses teóricos y metodológicos en pugna.

En 1871 Tylor había planteado un concepto de cultura asociado a los conocimientos, creencias y hábitos que el ser humano adquiere como miembro de la sociedad. Esta noción se oponía a la idea que existían seres humanos sin cultura -y en este sentido- configuraba un modo distinto de concebir las diferencias entre las sociedades. Mientras la idea de raza tendía a clasificar a los seres humanos desde aspectos somáticos concebidos en su universalidad e inmutabilidad, el concepto de cultura clasificaba desde la vida social, la historicidad y -de Boas en adelante- debía ser abordado con una perspectiva relativista.

Más allá de las amplias derivas que se sucedieron en el período de la Antropología Clásica, hay tres supuestos sobre los alcances del concepto de cultura que se establecieron y parecieron calar hondo en la tradición disciplinar. Por un lado, la afirmación que la cultura se aprende en la vida social; por otro, el supuesto que la cultura está integrada de alguna manera; y por último, la asunción que la cultura es un sistema de significados diferente en cada grupo y estos grupos pertenecen a un territorio (Hannerz, 1996). Sin embargo, estos dos últimos supuestos comenzarán a ser problematizados durante los procesos de descolonización que acaecen a partir de la década del cincuenta del siglo XX. Desde entonces, ganan visibilidad una multiplicidad de desigualdades, diferencias y conflictos que se encuentran presentes en sociedades cada vez más interconectadas y sometidas a procesos de interdependencia.

En un mundo de flujos, circuitos y movimientos de ideas, personas y signos, se torna más difícil y problemático establecer fronteras fijas entre los distintos colectivos, así como asegurar que a cada territorio le corresponde una cultura. Subsiste, sin embargo, el consenso en torno a que la cultura es aprendida, y sobre esta base las y los antropólogas/os continuarán formulando interrogantes para explicar la vida social.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

- Boivin, M., Rosato, A., y Arribas, V. (1999). *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural* (pp. 7-13). Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Butler, J. (1990). Prohibición, psicoanálisis y la matriz heterosexual. En *El género en disputa*. (pp.101-161). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: PAIDOS.
- Cuché, D. (1999). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Descola, P. (2005). Más allá de la naturaleza y la cultura. En *Etnografías contemporáneas*. (Año 1, N° 1, abril). Buenos Aires: UNSAM. pp. 93-114
- García Canclini, N. (1984). *Cultura y Sociedad Una introducción*. México: SEP.
- García Canclini, N. (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados*. Buenos Aires: Gedisa
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Hannerz, U. (1996). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lévi-Strauss, C. (1973a). El problema del incesto. En *Las estructuras elementales del parentesco* (pp. 45-59). Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1973b). Naturaleza y Cultura. En *Las estructuras elementales del parentesco* (pp. 35-44). Buenos Aires: Paidós.
- Lischetti, M. (2006). El modelo antropológico clásico. En *Antropología* (pp. 31-66). Buenos Aires: EUDEBA.
- Mancusi, M. (2006). Teorías clásicas de la Antropología del siglo XX. En M. C. Chiriguini (comp.) *Apertura a la Antropología* (pp. 283-365). Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Mead, M. (1973 [1935]). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona: Editorial LAIA.
- Soprano, G., Boixadós, R. y Smietniansky, S. (2013). *Una introducción a la antropología. Teorías, conceptos y autores*. Bernal: Universidad Virtual de Quilmes.