

### III. ANTROPOLOGÍA SOCIAL BRITÁNICA: el funcionalismo británico

Los máximos representantes del funcionalismo británico son: Bronislaw Malinowski (1884-1942) y A. Radcliffe Brown (1881-1955). El punto de vista de este último se denomina *estructural-funcionalista*.

Las dos variedades del funcionalismo se desarrollaron en oposición a la escuela diacrónica de tradición particularmente evolucionista. Tanto Malinowski como Radcliffe Brown reclaman para la Antropología el trabajo de campo intensivo y ambos utilizaron un esquema organicista (es decir, la sociedad concebida como un organismo) como principal apoyatura analítica.

Ambos fueron influenciados por la sociología francesa de Durkheim (1858-1917), aunque de manera diversa, y ocuparon un lugar dominante en la antropología inglesa.

Durkheim concebía a la sociedad como un organismo vivo y explicó la existencia de ciertos fenómenos sociales en términos de su funcionalidad, es decir, cumpliendo una "función" tendiente a contribuir a la satisfacción de las necesidades de la sociedad.

Durkheim centró su preocupación en los problemas de la solidaridad social, del orden y de la estabilidad de las sociedades, y relacionado con esto, del modo en que podía evitarse la desintegración social. Esta desintegración social era producto básicamente de los intereses egoístas individuales, ya que para Durkheim, el conflicto sería una forma de patología social. Su interés radica en puntualizar los aspectos normativos e integrativos de la vida social.

Expondremos a continuación la teoría funcionalista de Malinowski para abordar posteriormente el estructural-funcionalismo de Radcliffe Brown.

En 1922 Malinowski publica su primera monografía importante, *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. El trabajo etnográfico que realiza en la sociedad de las islas Trobriand es considerado hasta hoy una obra maestra de la Antropología, aunque sus interpretaciones y explicaciones son actualmente discutidas.

Para Malinowski toda cultura constituye un todo funcional integrado y coherente, semejante a un organismo vivo. Cada parte o aspecto de una cultura puede entenderse sólo en relación con el conjunto, no pudiendo en ningún caso interpretarse un aspecto separadamente de todos los demás. Contrariamente a la posición sustentada por los evolucionistas, que vimos en el capítulo anterior, cada aspecto de una cultura, por ejemplo el político, el económico o el religioso, etc., ha de comprenderse no mediante la reconstrucción histórica a partir de sus orígenes, sino por el modo como influye y es influido por los otros aspectos del sistema sociocultural.

Para Malinowski los diversos aspectos de la cultura se interrelacionan y deben ser tomados todos en consideración; esto es lo que muestra en su estudio del comercio Kula, consistente en el intercambio de objetos ceremoniales que circulan en las islas de la costa oriental de Nueva Guinea.

En esta perspectiva la historia no desempeña ningún papel, una cultura se estudia

simplemente tal como existe aquí y ahora y no conforme a su desarrollo histórico o evolutivo.

La cultura es un sistema complejo, en parte material, en parte conductual, en parte espiritual, que se desarrolla para facilitar la supervivencia en un medio hostil. A partir del medio hostil de naturaleza, el hombre intenta crear un segundo medio más favorable: el de la cultura.

Para Malinowski, la cultura es una realización integral y única de la especie humana. Cada cultura es completa y autosuficiente, puesto que satisface las necesidades del individuo y del grupo.

En la teoría funcionalista de Malinowski, la cultura se relaciona, en todos sus aspectos, con las necesidades psicobiológicas individuales, que son siete: nutrición, reproducción, cuidados corporales, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento.

A su vez, las necesidades se relacionan con fines o valores. Malinowski reitera que el valor básico en todas las culturas es la supervivencia. En efecto, la nutrición encabeza la lista de necesidades básicas y en toda su obra aparece la preocupación por los aspectos materiales de la cultura.

Sin embargo, en su obra *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, la descripción que hace del Kula es una descripción en términos de los participantes, motivaciones y sentimientos subjetivos de éstos: prestigio, aspiraciones mágicas; y no de los aspectos materiales de la cultura. Los problemas ligados específicamente a la subsistencia, a las razones económicas de este intercambio, aparecen como irrelevantes en su descripción.

Para cada una de las necesidades básicas se ha encontrado alguna respuesta cultural en todos los sistemas socioculturales del mundo. Las respuestas culturales a las necesidades biológicas básicas (alimento, calor, refugio, satisfacción de impulsos biológicos) establecen a su vez ciertas "necesidades derivadas", de naturaleza más cultural que biológica, también comunes a toda la humanidad. Por ejemplo, la necesidad de nutrición, que se satisface mediante el empleo de ciertas técnicas para la obtención de alimentos, se corresponde con la necesidad derivada de instruir a los integrantes de una cultura en el uso y aplicación apropiados de estas técnicas.

Estas necesidades derivadas aparecen sólo en el hombre y son el resultado de su vida en grupo: necesidad de transmitir la cultura = educación, necesidad de comunicarse = lenguaje, etc.

Las necesidades derivadas tomadas en su conjunto se dividen en cuatro imperativos culturales, cada uno de los cuales encuentra su respuesta en una de las grandes divisiones o aspectos de la cultura: Economía, Control Social, Educación, Organización Política. Así, por ejemplo, las instituciones que regulan la vida social son una respuesta al imperativo de establecer normas y códigos y las instituciones políticas la respuesta al imperativo de que la autoridad dentro de cada sociedad debe aparecer bien definida y dotada de medios y poderes para hacer cumplir la ley.

Estas necesidades son tan imperativas como las básicas y biológicas y para Malinowski una ciencia de la cultura deberá relacionar las necesidades económicas, sociales o espirituales (imperativos culturales) y su satisfacción, con las necesidades básicas, y ambas con un sistema de leyes generales de carácter explicativo.

Además, en el esquema de Malinowski, las necesidades humanas de carácter esencialmente social serán resueltas por respuestas culturales, pues dichas necesidades son universales y categóricas.

Los imperativos culturales se derivan de tres conjuntos de condiciones: necesidad biológica, el medio y las respuestas culturales.

Según la teoría de Malinowski nada que pertenezca a un sistema cultural y que además perdure, es una invención caprichosa. Cada elemento de una cultura se justifica, tiene

una causa; esto es así, señala Malinowski, porque antes de que algo nuevo se incorpore al sistema cultural, debe satisfacer alguna necesidad.

Malinowski considera a las instituciones como unidad de análisis de un sistema sociocultural porque es en ellas donde se satisfacen esas necesidades. La *función* es el papel objetivo que la institución desempeña dentro del sistema social; está íntimamente relacionada con las necesidades básicas e individuales; o sea por el papel que juegan dentro del sistema total de la cultura, debido a su interrelación en el interior del sistema y a la manera en que este sistema se encuentra unido al medio físico. El análisis funcional tiene por fin explicar todos los aspectos de la cultura, en todos los niveles de desarrollo, por su función.

Según Malinowski, toda teoría de la cultura debería partir de las necesidades orgánicas del hombre y relacionarlas con otras más complejas, de tipo espiritual, económico y social. Este tipo de análisis podría conducirnos a la formulación de leyes generales, necesarias para un estudio científico de los sistemas socioculturales.

El concepto de *necesidad* es fundamental en la teoría de Malinowski. Así, si la cultura no satisface las necesidades básicas: o bien los individuos perecen y la sociedad no sobrevive, o bien la pauta cultural se modifica, de manera tal que asegure la mínima satisfacción de las necesidades básicas.

La cultura provee al hombre de poder para dominar la naturaleza pero al mismo tiempo le impone ciertas limitaciones a sus actividades y experiencia. De esta manera, piensa Malinowski, se logra la estabilidad y el equilibrio de las sociedades.

Cuando en 1922 Malinowski publicó el trabajo mencionado, su disgusto por la civilización de las máquinas, por el proceso desenfrenado de industrialización y su carácter inhumano, lo llevó a concebir a las sociedades primitivas, todavía poco contaminadas por la civilización, con cierto romanticismo; manifestándose por una política de no interferencia de la civilización occidental.

Sin embargo, tiempo después modifica esta posición. Hacia 1930, y en contacto con las culturas africanas (Rhodesia, África del Sur), señala que todo intento de cambiar las condiciones de vida de las sociedades en pequeña escala era más positivo que negativo y esta nueva opinión lo lleva a interesarse por los fenómenos del cambio sociocultural. Entre 1930 y 1943, fecha de su muerte, publicó varios trabajos sobre este tema, que aparecieron en 1945 bajo el título de *Dinamics of culture change*.

El tipo de cambio sociocultural que estudia Malinowski, basado en la observación directa de la interacción social, es el que se produce en ambas culturas por el contacto de las sociedades de pequeña escala con la civilización occidental.

Lo esencial de la teoría de Malinowski es que los europeos y africanos comparten una situación y que es importante que acuerden intereses comunes y resuelvan la situación con un armónico dar y recibir. Para Malinowski el estudio del cambio sociocultural debe hacerse a través de las instituciones y no de simples objetos de prácticas aisladas.

La sustitución de una institución africana por otra de modelo europeo no debe hacerse sin saber previamente a qué función corresponde, qué necesidad satisface.

Malinowski enfoca, en consecuencia, el contacto cultural en forma de relaciones entre instituciones de un mismo carácter. Estas relaciones son tratadas en forma esquemática y mecánica, subestimando los antagonismos y contradicciones que se originan en las relaciones entre estas culturas.

Malinowski describe la secuencia del cambio de la siguiente manera: existen tres fases del contacto cultural. Ante todo existen costumbres, creencias e instituciones indígenas. Este complejo cultural es relativamente estacionario, pasivo, en equilibrio estable. Frente a él, encontramos una cultura activa, probablemente predatoria y ciertamente

intrusa, piensa Malinowski. Esta segunda cultura tiene sus propios intereses, intenciones e instituciones características.

En tercer lugar existe el proceso de contacto y cambio. El cambio puede tomar cualquiera de las tres formas: conflicto, cooperación, acuerdo. Como resultado de esta situación ocurren cambios que afectan tanto la cultura indígena como la intrusa.

Éstas adquieren nuevas formas y funciones al surgir nuevas necesidades en la situación de contacto.

El resultado final es una nueva realidad que no constituye ni una simple mezcla de elementos ni una simple yuxtaposición de elementos parcialmente mezclados. Los fenómenos del cambio son nuevas realidades culturales.

Así en su estudio sobre la familia bantú de África del Sur en contacto con la cultura europea, señala la aparición de una nueva familia ni bantú tradicional ni europea, ni un conjunto de ambas, sino una realidad totalmente diferente.

Evidentemente Malinowski tiene una concepción esquemática y mecanicista del cambio sociocultural y además históricamente no se puede afirmar que las instituciones europeas se hayan visto influenciadas por las sociedades indígenas.

El ideal de los antropólogos era el de un intercambio armónico entre la cultura occidental y la africana. Malinowski habla de una entrega selectiva por parte de los europeos y de una adopción selectiva por parte de los africanos.

Piensa que tanto el uno como el otro deberían reconocer los beneficios de una convivencia sin conflictos, y, a largo plazo, la coincidencia de intereses. Es un proceso lento y progresivo, y señala Malinowski, es un factor constante en la historia de la humanidad. Nosotros estamos de acuerdo con la idea de que los contactos entre culturas diferentes, la llamada *aculturación*, ha existido desde siempre; sin embargo, lo que Malinowski no señala y que nos parece fundamental, es la asimetría de la relación de las culturas en contacto durante la colonización.

Por otra parte, la aculturación es sólo uno de los aspectos del cambio cultural.

Por lo tanto el desinterés de Malinowski por explicar los cambios socioculturales, quizá se entienda por su adhesión a la teoría del equilibrio social de Durkheim.

Hablaremos ahora de Radcliffe Brown, cuyo enfoque se denomina estructural-funcionalista. Publica su primera monografía sobre *Los isleños de Andamán* (islas del océano Índico). La influencia de Durkheim en el pensamiento de Radcliffe Brown se manifiesta en el interés de éste por explicar las conductas humanas sobre la base de consideraciones sociales y no a partir de necesidades individuales psicobiológicas tal como lo hacía Malinowski. Para éste la cultura se concebía como un instrumento que servía para la satisfacción, en último término, de necesidades.

En cambio, Radcliffe Brown tiene una concepción de la cultura diferente. Desde su punto de vista, la principal función de las instituciones sociales es el sostenimiento de la estructura social, es decir, asegurar la cohesión de los sistemas vigentes de relaciones sociales.

Por consiguiente, la cultura tiene, para R. Brown, la función principal de unir a los hombres individuales en el interior de estructuras sociales más o menos estables que sean capaces de regular por una parte su adaptación externa, es decir, a su entorno, y por otra, la adaptación interna entre los individuos integrantes de dichos sistemas socioculturales, de modo tal que posibiliten una vida social ordenada.

Radcliffe Brown dirige su atención más al estudio de la sociedad que al de la cultura y se considera a sí mismo más como un sociólogo o antropólogo social que como investigador de la cultura, sobre todo en el sentido que Malinowski da a este término.

Afirma que una sociedad al igual que un organismo se halla constituida por partes interdependientes e interfuncionales. Del mismo modo que las partes de éste funcionan

juntas para conservar el todo, así también las costumbres e instituciones contribuyen a la conservación y continuidad de la vida social.

Radcliffe Brown orienta su interés al estudio comparativo de sociedades actuales. El objetivo de los mismos no es ni histórico ni evolutivo. En efecto, abandona todo interés por el problema de los orígenes de las culturas. Se propone alcanzar los siguientes objetivos:

1) Descripciones precisas del funcionamiento de las estructuras sociales tal como existen en las diferentes partes del mundo. Los usos e instituciones deberán ser descriptos con referencia especial a su papel en el mantenimiento de la estructura social.

2) Clasificación sistemática de los fenómenos sociales junto con una terminología adecuada.

3) Exposición de las leyes generales que subyacen en los fenómenos sociales, de acuerdo con métodos científicos semejantes a los de la ciencia de la naturaleza.

Por lo tanto, el método principal de la Antropología social, que se concebía como una ciencia natural, era la comparación intercultural, con el objetivo de buscar las leyes universalmente válidas que rigen la vida social. Cada elemento cultural ha de ser explicado por referencia a estas leyes.

Dichas leyes son de carácter sociológico, no psicológico, pero una vez descubiertas deben buscarse también explicaciones psicológicas. Al igual que Durkheim, Radcliffe Brown opinaba que los deseos de los individuos pueden ser contrarios a las necesidades de la sociedad y tendientes a crear conflictos. Entonces es indispensable imponer constricciones externas que obliguen a los individuos a adaptarse a las necesidades sociales.

La cultura, desde el punto de vista de Radcliffe Brown, no responde a las necesidades de los individuos, sino que subordina a cada uno de ellos a las necesidades de la sociedad.

Como ya se ha dicho, Radcliffe Brown intentaba explicar la conducta humana sobre la base de consideraciones sociales; las explicaciones basadas en factores individuales o psicológicos, tal como las efectúa Malinowski, no son relevantes en su teoría. Así por ejemplo, oponiéndose al punto de vista de Malinowski sobre la magia, dice Radcliffe Brown que en Andamán, la sociedad que él estudia, los tabúes del nacimiento no sirven para dar confianza a los padres (explicación psicológica individual de Malinowski), sino que por el contrario representan mecanismos para moldear las emociones individuales a convenciones sociales y asegurar de este modo la solidaridad social.

Para Radcliffe Brown el fundamento de la sociedad está en lo que él llamó *estructura social*. La definición de este concepto fue variando a lo largo de su vida, pero en líneas generales designaba la forma como los individuos y los grupos de una sociedad estaban organizados y relacionados entre sí.

Por este motivo, dedicó gran parte de su obra al estudio de los sistemas de parentesco.

Según Radcliffe Brown, en el sistema social hay tres aspectos analíticamente separables: 1) la estructura social, que son los dispositivos que hacen posible una vida social ordenada, 2) el ecológico o la vía por la cual el sistema sociocultural se adapta a las condiciones del entorno físico, 3) el cultural o los mecanismos por los que un individuo adquiere los hábitos y la mentalidad que lo capacitan para su inserción en la vida social.

¿Qué relación existe entre estos tres aspectos adaptativos? ¿Cuál de ellos es determinante?

Según el funcional estructuralismo, la prioridad corresponde siempre a la estructura social; y ésta constituye el núcleo central de variables que ha de orientar a la Antropología social.

En efecto, el empirismo funcionalista no parte de los individuos sino de sus relaciones sociales. Éstas no son tomadas separadamente sino en su conjunto y este conjunto se considera como un todo integrado.

Para Radcliffe Brown una estructura social es el fundamento de lo real, es el orden, la disposición de las relaciones *visibles* de los hombres entre sí. Así, los elementos de la estructura social son los hombres y la estructura social, la disposición de los hombres en unas relaciones definidas y reguladas por las instituciones.

Nos parece oportuno señalar aquí que para Marx y Lévi-Strauss una estructura no es una realidad directamente visible y observable como lo es para Radcliffe Brown, sino que es un nivel de la realidad que existe más allá de las relaciones visibles de los hombres entre sí y cuyo funcionamiento constituye la lógica profunda del sistema, el orden que subyace a partir del cual debe explicarse el orden aparente. Lévi-Strauss critica el funcionalismo por su incapacidad para comprender el orden subyacente de las relaciones sociales visibles y construir de esta manera una base sólida para una ciencia comparada de las sociedades. (Ver capítulo *Estructuralismo: Lévi-Strauss*.) Por su parte, el marxismo considera que la lógica profunda del funcionamiento de las sociedades y de su historia, está determinada en última instancia por las condiciones de producción y reproducción de la vida material.

La originalidad del pensamiento marxista es que establece una hipótesis sobre la articulación de los niveles internos de la sociedad y sobre la causalidad específica y jerarquizada de cada uno de estos niveles. (Ver más adelante capítulo sobre materialismo dialéctico.)

Por el contrario, los funcionalistas en general y Radcliffe Brown en particular no se plantean la cuestión de si una parte o un aspecto del sistema es causalmente más importante que los otros; los sitúan a todos en un mismo nivel relacionándolos con la estructura social.

En la obra de Radcliffe Brown el concepto de *función* es tan importante como el de *estructura* y no pueden ser separados.

La combinación de función con estructura ha dado origen a la denominación de funcionalismo estructural.

Como lo señalamos anteriormente, la principal función de las instituciones sociales es el sostenimiento de la estructura social, es decir, asegurar la cohesión de los sistemas socioculturales.

Por consiguiente, para Radcliffe Brown, la única definición aceptable de función es la contribución para el mantenimiento de la estructura social.

La suposición básica del funcional-estructuralismo es que los sistemas sociales se mantienen a sí mismos durante largo tiempo en un estado constante en el que las relaciones entre sus miembros están caracterizadas por un alto grado de cohesión y de solidaridad.

Los sistemas sociales, en el estructural funcionalismo, tienen cierto tipo de unidad, que Radcliffe Brown llama unidad funcional, y la define como una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan juntas con un suficiente grado de armonía o consistencia interna, o sea, sin conflictos persistentes que no puedan ser reabsorbidos o regulados.

Así, pues, para Radcliffe Brown el sistema social tiende siempre hacia un estado de equilibrio. En consecuencia el estudio de una sociedad es el estudio de un sistema, de una totalidad funcionalmente integrada, que se reproduce como tal.

En esta teoría el conocimiento de la historia del sistema sociocultural que se estudia no sirve de ninguna ayuda para conocer su funcionamiento. La historia aparece como una sucesión de acontecimientos accidentales. Este campo compete al etnólogo o al histo-

#### IV. EL PARTICULARISMO HISTÓRICO: BOAS

El representante máximo del particularismo histórico es Franz Boas. A fines del siglo pasado Boas (1858-1942) funda en los Estados Unidos una escuela que dominó el pensamiento antropológico norteamericano hasta la primera mitad del siglo XX. Podemos mencionar entre sus discípulos a Herskovits, Kroeber, Sapir, Margaret Mead, Ruth Benedict.

Esta escuela rechazó enérgicamente la concepción unilineal del evolucionismo, el abuso del método comparativo y el carácter abstracto e hipotético de sus construcciones históricas.

En oposición a los evolucionistas planteó la necesidad de una reconstrucción rigurosamente histórica de la formación de las instituciones basada en el trabajo de campo de los antropólogos. Este trabajo de campo proporcionaría, según Boas, un fundamento más sólido para la consiguiente reconstrucción histórica, la cual ya no estaría sustentada en meros supuestos evolucionistas. Boas insistió en la importancia del trabajo de campo, considerándolo más adecuado, más científico y prestigioso que las teorizaciones a cualquier escala, grande o pequeña.

Además de esa justificación teórica de la importancia del trabajo de campo, la insistencia de Boas en este tipo de trabajo estaba basada en una situación de hecho: la progresiva extinción de las culturas indias de América, de modo que era necesario realizar con urgencia el relevamiento de creencias, valores, costumbres, etc. Un rasgo sobresaliente del trabajo de campo de Boas fue su interés por la recopilación de relatos míticos y rituales, tomados en sus idiomas originales; además efectuó trabajos etnográficos numerosos.

Entre ellos se encuentra el que realizó con los Kwakiutl, de la costa noroeste de América del Norte, describiendo el "potlach" (fiestas en que se intercambian bienes y riquezas).

Además de la crítica al evolucionismo mencionada, Boas considera que el evolucionismo inglés tiene un carácter etnocéntrico, y según Boas, ese etnocentrismo hace que el evolucionismo inglés no tome en cuenta la particularidad de las culturas. La necesidad de prestar atención a esta especificidad es la razón por la cual se denomina *particularismo histórico* a la escuela de Boas. Por otra parte esta crítica condujo a Boas a reconocer la diversidad cultural. El particularismo histórico no niega la unidad del género humano pero esta unidad se expresa en la diversidad cultural. De ese modo relativiza la cultura occidental, intentando superar el etnocentrismo de Tylor. (Ver *Evolucionismo*.)

Boas no formuló una teoría sistemática de la cultura. En sus trabajos no se ve una articulación entre los diferentes aspectos de la cultura y los aspectos que tiene en cuenta aparecen como rasgos superpuestos y no conexos.

A pesar de esto, los presupuestos básicos de su teoría de la cultura, sistemáticos por Inno Rossi son:

- 1) Cada cultura se compone de una serie de elementos identificables (rasgos) toma-

riador. El análisis teórico de los sistemas socioculturales es lo propio de antropólogos y sociólogos.

Para finalizar diremos que las teorías de Radcliffe Brown y Malinowski son impotentes para explicar las diferencias culturales en términos de principios nomotéticos (leyes). Las limitaciones en este sentido se deben fundamentalmente a la perspectiva sincrónica que adoptaron. En efecto, en los estudios sincrónicos no hay lugar para las explicaciones causales, para dar explicaciones causales se necesita la historia. En el funcionalismo se muestra el cómo pero no el por qué.

Por otra parte, la hipótesis de la interrelación funcional de los diferentes aspectos o partes de un sistema sociocultural y su equilibrio ha imposibilitado a los funcionalistas descubrir en el seno de la sociedad que estudiaban, las sucesivas diferenciaciones que pueden conducir a contradicciones internas, conduciéndolos a ver fuera de esos sistemas las causas de su evolución o su desaparición. Esta evolución parecía no tener razón interna alguna.

dos principalmente de otras culturas y posteriormente modificados para adaptarlos a situaciones locales. Un estudio objetivo de las "culturas adyacentes" demostraría de qué modo se han establecido los préstamos entre dos o más culturas y cómo han resultado modificados. Así son estudiados mitos, formas artísticas, etc. intentando remontarse lo más posible a su fuente original.

Agregaremos que Boas, en los problemas referentes a los cambios de los sistemas socioculturales pone el acento en el cambio proveniente de los contactos culturales, exógeno, por difusión de rasgos. Los evolucionistas explican los cambios socioculturales, contrariamente, por las innovaciones y descubrimientos que se originan en el interior de las sociedades, o sea por un proceso endógeno, tal como vimos cuando hablamos de evolucionismo. El difusionismo va a explicar la diversidad cultural por las relaciones de préstamo y no por las innovaciones independientes como el evolucionismo.

2) Los factores geográficos ambientales no son determinantes en la cultura. Sólo son relevantes en cuanto que modifican o limitan las culturas en su origen, pero luego es posible concebir un desarrollo autónomo en que la cultura se autogenera.

3) Las categorías de pensamiento de un determinado grupo social y sus formas de acción no son necesariamente conscientes para el grupo. Cuando estos pensamientos y estas actividades se hacen conscientes son objeto de especulación, de explicaciones secundarias, o racionalizaciones, no siempre verdaderas y acordes con la realidad. Por eso Boas aconseja a los antropólogos que cuando estudien la historia de las instituciones, costumbres y creencias, no se dejen engañar ya que la mayor parte de las explicaciones que recibían de la gente serán interpretaciones secundarias.

4) La historia de la cultura es en gran parte producto del contacto accidental y de préstamos entre grupos portadores de culturas diferentes.

5) El relativismo cultural.<sup>4</sup>

La teoría del *relativismo cultural* deriva en parte de la fuerte reacción de Boas contra el evolucionismo del siglo XIX.

En tanto los evolucionistas concebían a las culturas particulares como ilustrativas de etapas o estadios de la evolución, los de la escuela de Boas consideran cada cultura como un todo distinto, producto de condiciones históricas específicas.

Oponiéndose al etnocentrismo evolucionista inglés, Boas considera que es objetivamente imposible medir el desarrollo de las culturas por el progreso cultural. Por tanto, el rechazo de Boas a los estadios de evolución lo llevó a un mayor reconocimiento de la diversidad de las sociedades primitivas.

El relativismo cultural afirma que las diferentes culturas tienen sistemas de valores que no pueden ser considerados superiores o inferiores a otros; las costumbres, las instituciones, las creencias, pueden ser evaluadas sólo de acuerdo a la cultura a que pertenecen y nunca según los valores del antropólogo que las estudia. Boas aconsejaba a los antropólogos que describieran los hechos tal cual eran, evitando los juicios de valor y las generalizaciones, y para hacerlo era necesario mantenerse fiel a los principios positivistas; es decir, tratar los hechos culturales de la misma manera científica y objetiva con que las ciencias de la naturaleza tratan sus objetos de estudio.

Como lo señalamos al principio, Boas planteó la necesidad de investigaciones históricas particularistas, afirmando que cada cultura tiene una historia única, y que en una etapa más avanzada del desarrollo de la Antropología podrían hacerse estudios comparativos que dieran cuenta de la diferencia y semejanza de los sistemas socioculturales.

Sin embargo nunca cumplió esta etapa; continuó toda su vida con estudios particu-

larizadores. Esperaba que el método y la teoría del particularismo histórico complementarían el método comparativo de los evolucionistas.

Al final de su vida, Boas consideraba que la búsqueda de leyes o de regularidades en la historia es una quimera y que no debe ser considerada como uno de los objetivos a alcanzar por la Antropología.

Del mismo modo desechó la posibilidad de encontrar uniformidades de desarrollo que afecten a la totalidad de elementos que conforman una cultura. Así la vida intelectual, el orden social, la mitología, el arte podrían desarrollarse independientemente, lo cual demostraría la falta de correlaciones entre las diferentes partes o aspectos de la cultura. Para ejemplificar esta idea Boas señala que hay pueblos que tienen una cultura material pobre junto a una vida social enormemente compleja.

Es importante señalar que el particularismo histórico, al considerar la cultura, insiste más en los valores que en las relaciones sociales concretas y omite totalmente el papel que desempeñan los factores económicos en el desarrollo de la historia.

De esta manera, en la medida en que abandonaba su proyecto de la reconstrucción histórica, aumentaba su interés por los factores psicológicos. Entonces explica la regularidad de los fenómenos culturales por la estructura de la mente humana. Por ello la Antropología estudiaría la relación entre la psique individual y las formas de la cultura. El deseo de Boas era comprender la "vida mental de un pueblo tal como se refleja en su cultura".

Fue así como Boas abrió, al final de su vida, un campo de estudio nuevo: la relación entre cultura y personalidad.

Entre las dos guerras mundiales, las tendencias psicológicas del particularismo histórico coinciden y se influncian con las teorías de Freud.

Ruth Benedict, Margaret Mead, Kardiner, Linton, entre otros, la mayoría de los cuales fueron discípulos de Boas, trabajan en esta orientación.

Los problemas planteados por la escuela de Cultura y Personalidad reactualizan las cuestiones referentes a las relaciones entre individuo y cultura, poniendo el acento en el primero de los términos.

Además abre la perspectiva de una complementariedad entre la psicología y la Antropología.

Otro discípulo de Boas, Kroeber, tomará la orientación contraria a la de Cultura y Personalidad. En efecto, Kroeber desarrolló el concepto de cultura en la dirección opuesta a la corriente de Cultura y Personalidad. Mantuvo la teoría de la subordinación del individuo a la cultura, y para él la cultura se desarrolla con total independencia de los individuos. (Ver *Últimas tendencias de la Antropología*.)

<sup>4</sup> Cf. Rossi y O'Higgins, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Anagrama, págs. 97-99.

b) *El estructuralismo francés: Lévi-Strauss (1908)*

Este enfoque teórico considera a la cultura como un sistema de reglas de signos, compartido por todos los integrantes de la misma. Ha sido influido por los desarrollos teóricos de la lingüística. Este sistema de signos compartidos (parentesco, mitos, etc.) está estructurado de acuerdo con ciertos principios. Ellos son los que rigen el funcionamiento del intelecto humano que los genera. La estructura del intelecto humano funciona percibiendo similitudes y diferencias, organizando el universo, resolviendo las contradicciones que encuentra en él.

Para Lévi-Strauss la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido. Estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, primitivos o civilizados, tal como lo muestra claramente el estudio del lenguaje. Será cuestión entonces, afirma Lévi-Strauss, de encontrar la estructura subyacente a una institución, a una costumbre, para obtener un principio de explicación válido para otras instituciones y otras costumbres.

De este modo la intención de Lévi-Strauss es proporcionar un principio de explicación universal del hombre a través de sus más diversas manifestaciones que se han dado a lo largo de toda su historia. Esta afirmación de la universalidad del espíritu humano echa por tierra la teoría de Lévy-Bruhl según la cual la mentalidad primitiva es prelógica.

Así Lévi-Strauss recurriendo a las enseñanzas y al auxilio de la lingüística, se propone demostrar el carácter sistemático de los productos, inconscientes antes de ser conscientes, de la cultura humana. Los métodos propuestos por la lingüística moderna son:

- 1) El estudio de la infraestructura inconsciente de los fenómenos lingüísticos.
- 2) El análisis de las relaciones que existen entre los términos antes que tratarlos como hechos independientes.
- 3) El empleo del concepto de *sistema* y el descubrimiento de su *estructura*.
- 4) La formulación de leyes generales ya sea por inducción o deducción.

La lingüística moderna, opina Lévi-Strauss, es la única disciplina de las ciencias humanas capaz de alcanzar un nivel de formalización, matematización, como el de las ciencias de la naturaleza y en consecuencia capaz de utilizar los mismos instrumentos: las matemáticas modernas.

La novedad del pensamiento de Lévi-Strauss consiste en el acento que pone en "las relaciones" entre los elementos constitutivos del parentesco, del mito, etc, antes que en los elementos que los conforman tomados de forma independiente.

Dichas relaciones deben ser estables para evitar el hundimiento del sistema social. En efecto, el sistema social se fundamenta en un conjunto de constantes relacionales establecidas entre los individuos y los grupos que forman el sistema. A este conjunto de constantes relacionales Lévi-Strauss le da el nombre de "estructura social". Como lo dijimos anteriormente, la estructura social sirve para garantizar la continuidad del sistema social.

Es necesario establecer una diferencia entre los conceptos de estructura social y de relaciones sociales. Las relaciones sociales son la materia prima empleada para la construcción de modelos que ponen de manifiesto la estructura social misma. En ningún caso, señala Lévi-Strauss, ésta podría ser reducida al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad dada.

Entre la realidad social, visible, y la estructura se intercala el instrumento por excelencia del estructuralismo: el modelo.

A su vez entre la realidad y el modelo que la expresa hay reglas precisas de formali-

zación (relacionales) que además son determinantes para la validez del tratamiento teórico del modelo.

La noción de estructura social, en Lévi-Strauss, no se refiere a la realidad empírica, sino a los "modelos" construidos de acuerdo con ella. Para Lévi-Strauss una estructura social no es una realidad directamente visible y por tanto directamente observable, sino que es una realidad que existe más allá de las relaciones visibles de los hombres entre sí y cuyo funcionamiento constituye la lógica profunda del sistema, el orden subyacente a partir del cual debe explicarse el orden aparente. Esto permite construir una base sólida para una ciencia comparada de las sociedades. El aspecto negativo de este método consiste fundamentalmente en eliminar toda especulación histórica. Creemos oportuno señalar las diferencias entre el estructuralismo y el funcionalismo. Este último tiende a ver solamente las relaciones sociales visibles, y confunde estructura social y relaciones sociales. Esto hace que el funcionalismo quede atrapado por las apariencias de los sistemas sociales, siendo incapaz de descubrir la lógica interna, los sistemas subyacentes, a las relaciones sociales.

En su primera obra *Las estructuras elementales de parentesco*, Lévi-Strauss aplicó los principios de la reciprocidad y de la estructura social al estudio de los sistemas de matrimonio y de parentesco. Analiza allí la más fundamental y universal de las reglas de la cultura: el tabú del incesto.

La prohibición del incesto está presente en todo grupo social, es decir, la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos, definidos éstos por cada cultura.

Lévi-Strauss muestra que la prohibición del incesto es el único fenómeno que tiene que ver con las leyes de la naturaleza por su universalidad y con las leyes de la cultura por su arbitrariedad. En efecto, para Lévi-Strauss la prohibición del incesto es a la vez natural y cultural porque posee la universalidad del instinto y de las tendencias y el carácter coercitivo de las leyes e instituciones; es la cultura que emerge de la naturaleza y expresa el dominio de lo social sobre lo natural.

La prohibición del incesto, dice Lévi-Strauss, "no tiene origen puramente cultural ni puramente natural; tampoco es una combinación de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo, en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura"<sup>6</sup>

La prohibición del incesto es el surgimiento de un orden nuevo de un nexo de unión y no de una mera yuxtaposición de la universalidad (naturaleza) y el carácter coercitivo de la regla (cultura).

Así, lo único necesario como condición natural es que los individuos sean de sexos complementarios y queda sin determinar toda otra característica de los individuos. La cultura acoge esa necesidad, pero además impone cualificaciones a dichos individuos no contempladas en la necesidad natural. Por ejemplo, impone grados de parentesco.

Lévi-Strauss considera el tabú del incesto como el origen de la exogamia, es decir, la obligación de encontrar pareja fuera del propio grupo social, y de los intercambios matrimoniales y afirma que las reglas de la reciprocidad y exogamia se fundan en la necesidad de asegurar el reparto equitativo de las mujeres (como el de los alimentos) para que el grupo subsista, mediante un intercambio bien reglamentado.

De este modo el intercambio es el contenido positivo de la prohibición del incesto.

El fenómeno fundamental que emana de la prohibición del incesto es el siguiente: "a partir del momento en que me vedo el uso de una mujer, quedando así ella disponible para otro hombre, hay en alguna parte un hombre que renuncia a una mujer que por este hecho queda disponible para mí."

<sup>6</sup> Lévi-Strauss: "Las estructuras elementales del parentesco", op. cit.

La interdicción garantiza el intercambio y las formas de intercambio son diversas en las diferentes sociedades.

La reciprocidad es la forma general y el principio que confiere a esta regulación de la naturaleza un alcance universal con respecto a la cultura.

A través de la reciprocidad lo universal pasa a la esfera de lo cultural. De ahí que la reciprocidad, cualquiera sea su forma y contenido, es "la regla suprema del don".

Dentro de este hecho universal del intercambio, el intercambio fundamental es el que se realiza con las mujeres.

Las aplicaciones del principio de reciprocidad, como dijimos, pueden variar y tomar modalidades diferentes; sin embargo, todas ellas tienen por base común "ciertas estructuras fundamentales del espíritu humano" o esas raíces psicológicas y lógicas de las que forma parte el principio de reciprocidad.

Las estructuras del espíritu humano serían tres:

- 1) La exigencia de la Regla como Regla.
- 2) La noción de reciprocidad considerada como la forma más inmediata bajo la cual puede integrarse la oposición yo- otro;
- 3) El carácter sintético del Don, es decir, el hecho de que la cesión de un valor de un individuo a otro convierte a éstos en "partenaires, transforma a los individuos en asociados".<sup>7</sup>

Lévi- Strauss demuestra que los diferentes tipos de matrimonio no son sino aplicaciones particulares del principio de intercambio. A su vez, las reglas de matrimonio no son sino sistemas de relaciones. El estructuralismo trata de este sistema de relaciones como si fuera un caso más de otra serie de sistemas, buscando la explicación de todos ellos a nivel de sus reglas de transformación, reglas que permiten pasar de un sistema a otro.

Lévi- Strauss ha aplicado este tipo de análisis no solamente al estudio de los sistemas de parentesco, sino también al estudio de los mitos que son explicados de acuerdo con unas pocas infraestructuras esto es, en términos de unos pocos elementos básicos que se combinan y recombinan entre sí para dar lugar a fenómenos culturales tal como los conocemos.

Así pues, estudiar los mitos para Lévi- Strauss quiere decir individualizar un sistema de transformaciones de mito a mito que demuestre que en cada una de ellas se recorren algunos caminos fundamentales del pensamiento, lo sepan o no los constructores de mitos. Sea lo que fuere lo que los mitos pretenden narrar, siempre repiten la misma historia. Y esta historia es la exposición de las leyes del espíritu en que se basan.<sup>8</sup>

Las estructuras subyacentes a los fenómenos culturales pueden ser consideradas tan universales como la estructura del intelecto. Una de las estructuras mentales fundamentales es la tendencia a operar según oposiciones binarias, la tendencia a dicotomizar la realidad según dos categorías polares complementarias.

La búsqueda de las estructuras lógicas subyacentes a la diversidad de la vida cultural demanda un estudio sincrónico— ahistórico de costumbres e instituciones, es decir, un estudio de su realidad intrínseca, antes de pasar, señala Lévi- Strauss, al estudio de los elementos exteriores a ellos que dieron lugar a las transformaciones históricas (estudio diacrónico). Así, pues, dice Lévi- Strauss, los cambios, a cargo de la historia, las estructuras, a cargo de la etnología.

Para Lévi- Strauss la Antropología es el estudio científico de los productos cultura-

<sup>7</sup> Cf. op. cit., pág. 108.

<sup>8</sup> Eco, Umberto, *La estructura ausente*, Edit. Lumen, Barcelona, 1973, pág. 408.