

“CULTURA”, INTERCULTURALIDAD, TRANSCULTURALIDAD: ELEMENTOS DE Y PARA UN DEBATE*

JESÚS GARCÍA RUÍZ
FEDERICO FIGUEROA*****

Recibido: 9 de julio de 2007

Aprobado: 11 de octubre de 2007

Artículo de Revisión

* Este artículo se tomó de la revista “El Cadejo” No. 10, Guatemala, ICAPI, 2003, anuencia del autor

** Doctor en Antropología, Director de Investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS, (Francia). Profesor Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales, EHESS, en los programas de doctorado de Antropología, Sociología y Ciencias Sociales de lo religioso (París, Francia). jesus.garcia_ruiz@wanadoo.fr

*** Co-director de la revista “El Cadejo”. e-mail: elcadejo@guate.net.gt

Resumen

Este texto coloca en la mira uno de los problemas más discutidos y a la vez interesantes del debate en las ciencias sociales, a saber, el concepto de cultura, abordado por el autor desde las diversas perspectivas antropológicas y sociológicas. Este trabajo nos guía conceptualmente por una serie de autores claves en este debate, desde los inicios de la delimitación de cultura hasta los problemas más recientes planteados sobre ella o relacionados con ella. El autor realiza un despliegue de aristas investigativas develando elementos problemáticos desde la globalización, pasando por la religión en los tiempos recientes, hasta el asunto relacionado con la validez de los Estados nacionales como unidades culturales.

Palabras clave: cultura, teorías culturales, interculturalidad, transculturalidad.

“CULTURE”, INTERCULTURALITY, TRANS-CULTURALITY: ELEMENTS OF AND FOR A DEBATE

Abstract

This essay places in the spotlight one of the most discussed, and at the same time, interesting problems of debate in social sciences, the concept of culture, approached by the author from diverse anthropological and sociological perspectives. This study conceptually guides us through a series of key authors of this debate, from the beginnings of the culture delimitation up to the most recent problems outlined on culture or related to it. The author carries out an unfolding of research viewpoints revealing problematic elements from globalization, passing through religion in recent times, up to matters related to the validity of the national States as cultural units.

Key words: culture, cultural theories, interculturality, trans-culturality.

Todos los historiadores del fenómeno nacional –Gellner, de Setton Watson, de Hroch, de Hobsbawn, etc.– han constatado que la nación nace, en primer lugar, bajo una fórmula de cultura. Sea cual sea la región del mundo, la nación es –ante todo– un fenómeno intelectual que se polariza alrededor de la recuperación de una memoria perdida, de la reescritura de una historia, de la formalización de un lenguaje. No es sino después que el combate por la nación pasa realmente a la esfera política, incluso hasta puede tomar una

dimensión armada. ¿Permite esto legitimar la afirmación de Gellner cuando dice que “es el nacionalismo el que ha inventado la nación”? Evidentemente no es el contexto de este artículo el lugar para abordar estos problemas socio-históricos, pero esta aseveración tiene el mérito de evidenciar el vigor dinámico de la representación como factor de estructuración de las sociedades y como factor determinante de su comportamiento en el escenario internacional.

Es evidente que una vez que la conciencia de un pueblo se estructura, se busca la forma de adquirir la independencia, es decir, alcanzar la forma de Estado soberano. El siguiente paso, frecuentemente, es el de “nacionalizar la nación”. El ejemplo célebre al respecto es Italia, cuando, después de la unidad italiana en 1870, se dijo “ahora que Italia ha sido creada, es necesario crear a los italianos”. Es en esta tercera fase de “fabricación” de la nación a través de la administración de la escuela, de “el cuartel”, de la prensa, etc., que será forjada la forma última de la conciencia nacional que conducirá al nacionalismo. El nacionalismo es un factor geopolítico de primera importancia, no solo porque es la afirmación de la especificidad, o de la superioridad de un grupo sobre otro, sino porque es siempre reivindicativo, movilizador; el nacionalismo tiene que “recuperar” ciertos elementos, para que la nación adquiera su plenitud.

Y hoy, en numerosas regiones del mundo, se tiene el sentimiento de que el proceso de “nacionalización de la nación” –la nación, en definitiva– quedó inconcluso, que es necesario un “proyecto nacional”, que es necesario “construir la nueva nación”. Y en este caso, como en otros muchos, la “cultura”, las “representaciones”, siguen siendo centrales. Y, en este sentido, el nacionalismo como representación seguirá siendo durante mucho tiempo un factor geográfico y geopolítico, tanto por las frustraciones que hace emerger como por las ambiciones que inspira. Inspira –y seguirá inspirando– ambiciones, conflictos y guerras de baja intensidad.

Las culturas existen gracias a los individuos, dado que son estos los “portadores” de las mismas. La cultura preexiste al individuo en el seno de un grupo social determinado, pero cada individuo participa en su recreación, en su transformación, a medida que se desarrolla su experiencia. El individuo incorpora su propia experiencia en la recreación cultural; los grupos sociales incorporan sus experiencias en las dinámicas de la cultura, ya sea en tanto que grupo o como clase de edad a la que le ha tocado confrontarse con tal o cual proceso, con tal o cual conflicto, con tal o cual experiencia, con tal o cual negociación, con tal o cual coyuntura.

La cultura, por lo tanto, participa de procesos de cambio que son vividos por los individuos generacional e individualmente. Y esto siempre ha sido así: nunca ha existido una cultura “sustantiva” fijada en el tiempo o en el espacio.

La cultura preexiste al individuo en el seno de una entidad social, pero cada individuo participa en su recreación, en su transformación, en su transmisión en función de sus experiencias.

En interacción con portadores de otros sistemas culturales, el individuo evoluciona y puede llegar, incluso, a revisar el modelo interiorizado en su infancia. Al mismo tiempo, la incorporación de nuevos instrumentos y de nuevas técnicas modifican las formas de intercambio y de comunicación: modifican la cultura material y las representaciones asociadas. Pero también se puede constatar que las prácticas sociales y las instituciones se transforman más lentamente que la cultura material.

Como lo señala S. Abou, “Una cultura viva está en proceso de cambio permanente, pero cambia a partir de su patrimonio asumido y reinterpretado en términos específicos, propios de la cultura determinada” (1981: xiv). Dicho con otras palabras, mientras que la cultura material y las prácticas sociales cambian –o pueden cambiar– con una cierta rapidez, los sistemas de sentido subyacentes se presentan como más estables, su evolución es más lenta y está marcada –en gran medida– por la pertenencia a clases de edad. Un universo de sentido, por lo tanto, no es inmutable, pero evoluciona más lentamente: presenta una mayor estabilidad que los elementos visibles de la cultura, que son más “volátiles”. Ese universo de sentido, tomado como “objetivo y como blanco”, es lo que puede ocurrir en los procesos de proselitismo y de conversión masiva, como en el caso de Guatemala. Es decir, es necesario poder pensar también temporalidades y estrategias cuya finalidad es “el cambio cultural”.

La “cultura”: recorridos y conceptualizaciones

El tema de la “cultura” es hoy uno de los conceptos en discusión (Huntington, 2001) –y en ciertos casos, en disputa–, y eso no únicamente en el terreno académico, sino que ha sido apropiado por los actores sociales que, en ciertos casos, lo utilizan también como una bandera en los procesos políticos de lucha por la apropiación del sentido. Estas luchas por las significaciones –y, en consecuencia, por las funciones– se llevan a cabo a partir de terrenos y de espacios institucionales múltiples: desde el propio Estado hasta los actores políticos locales, desde las ONG hasta las instituciones internacionales. En efecto, es sorprendente –lo que implica una necesaria vigilancia epistemológica– cómo instituciones que tradicionalmente no incursionaban en ese terreno [como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y la misma Organización de Estados Americanos, por no citar sino algunas] se proponen ocupar el “terreno conceptual” a través de las formulaciones elaboradas por los operativos centrales de las instituciones, y que transmiten a través

de “las cajas de resonancia” que son las oficinas nacionales y los programas regionales o locales. Esas instancias centrales, a través de producciones propias o resultado de “pedidos” a diferentes actores, postulan definiciones que, con frecuencia, encasillan la reflexión intentando condicionar su desarrollo con orientaciones precisas que van en las direcciones de las políticas, es decir, de la ideología y de las estrategias que desean implementar.

Se trata de un concepto cuya polisemia se presta particularmente a la manipulación, ya que es posible asumir tal o cual variable, tal o cual perspectiva, y erigirla en referente unívoco y unitario, justificándola a partir de tal o cual escuela o corriente.

Esta pluralidad la evidenciaron, en 1952, A. Kroeber y C. Kluckhohn (1952), cuando reunieron 164 definiciones de cultura cuya diversidad recubría un amplio espectro de significaciones. Consideraban que la que podría servir de denominador común es la siguiente: “La cultura es la manera estructurada de pensar, de sentir y de reaccionar de un grupo humano, adquirida y transmitida sobre todo por símbolos, y que representa su identidad específica: incluye los objetos concretos producidos por el grupo. El corazón de la cultura está constituido por ideas tradicionales y valores que le están asociados”. En 1959, C. Kluckhohn y E. Strodbeck (1961) optaron por clasificar las definiciones de cultura en un sistema de significaciones relativas a las mentalidades, a los ritos, a los instrumentos de comunicación, al lenguaje y a las técnicas, a los productos, a las instituciones, a los valores que –según su estudio– caracterizan a un grupo determinado confiriéndole una identidad propia y diferente de otras entidades humanas.

Este análisis de C. Kluckhohn y E. Strodbeck (1961) evidencia el lugar central reservado al sistema de valores en el acercamiento a una realidad cultural, y pone en perspectiva las grandes orientaciones adoptadas por una sociedad determinada que deja aparecer su estructura al tiempo que hace posible conocer mejor su diversidad.

Si bien es cierto que la clarificación de los conceptos es una de las necesidades –y condiciones– evidentes de la implementación de políticas públicas (García, 2000), no es menos cierto que las disputas por su “control” son también disputas estratégicas por el control del sentido y significado, por su apropiación, por su instrumentalización, por su incorporación a la pertinencia estratégica de actores, instituciones y organizaciones.

El concepto de cultura es uno de esos conceptos que reenvían a una multitud de significados: su elasticidad semántica lo ha transformado en “un lugar común” portador de ilusiones culturalistas que obscurecen la realidad en

vez de esclarecerla, como lo señala Ana María Rivera (2000). En efecto, las ciencias sociales movilizan el término tanto cuando se trata de identidad, de patrimonio heredado, de producciones artísticas y de materiales, que cuando es cuestión de símbolos, de representaciones, de creencias, etc. De igual manera, el término es utilizado para analizar y comparar las culturas de clase, las de empresa, las dominantes, las sub-culturas, las contra-culturas, etc., definiéndolas –de esta manera– según el objeto de estudio de áreas culturales, de temáticas o de disciplinas, lo que hace que su definición esté caracterizada por una verdadera “geometría variable”.

Incluso si nos restringimos al dominio de la antropología, que ha hecho de la cultura un objeto privilegiado de su campo de estudio, la noción sigue estando asociada a realidades múltiples desde el proyecto colonial hasta el ideal de comunicación entre los pueblos.

¿Es necesario, no obstante, intentar una definición? Es grande el riesgo al hacer intemporal el concepto y al fijarlo, como lo señala Serge Sur (2002), en su acercamiento al proceso “definitorio”, “porque una definición *a priori* haría correr el riesgo de encerrar en una perspectiva escolar o dogmática que dejaría de lado lo esencial”. Una de las maneras importantes de aprender la diversidad semántica y, en consecuencia, la complejidad del campo estudiado, es retrasar la historia del concepto, historizar su recorrido, describir los debates en que se encuentra implicado en función de corrientes, escuelas, intereses y estrategias.

Desarrollos del concepto

Como lo señala J. Corominas y J. A. Pascual (1980: 288) –quienes identifican el uso histórico de la terminología y su evolución–, el concepto de cultura proviene de “cultus” que significa “cultivar o practicar algo”, derivado de “colere”, que significa, a su vez, “cultivar, cuidar, practicar, honrar”. El latín disponía de tres términos cercanos y más o menos sinónimos, formados por el supino cultum de colere (habitar, cultivar), venerer (culto) y cultio (acción de cultivar, de venerar). Cultura, por lo tanto, significa “cultivar la tierra” y –en el sentido figurado– “acción de educar el espíritu, de venerar”. Cultura y culto, cuyo significado interfería en los orígenes, se fueron diferenciando progresivamente. El primer significado de cultura fue el de “campo labrado, tierra cultivada y sembrada”.

Las significaciones modernas del término aparecen relativamente tarde: es en el siglo XVI que “cultura” significa cultivar la tierra –reencontrado su significación primera– y que le es incorporado el sentido moral, formalizándose

en el término “culto”. Por extensión, el término hace referencia a “hacer crecer un vegetal” y, posteriormente, a la “crianza de ciertos animales”. Igualmente, es en el siglo XVIII que “cultura” incorpora la dimensión moral presente en la terminología latina: “desarrollo de las facultades intelectuales mediante ejercicios apropiados”.

Es también a finales del siglo XVIII que la traducción del término alemán *Kultur*, en la obra de Kant, introduce el sentido de “civilización” pensada en sus dimensiones intelectuales. Es en este periodo que el término “cultura” entra en competición con el de “civilización”, caracterizado en esa época por su significado original, “acción de civilizar”, lo cual hace referencia evidente a lo que podríamos llamar “una relación jerárquica”. Y es este sentido de “cultura” como una construcción intelectual alemana el que se generaliza en el siglo XIX. Desde finales de este siglo, a través de la obra de Edgard Burnett Tylor [1832-1917], el término se generaliza también en inglés.

Aunque hemos analizado en otro artículo (García, 2002b) el desarrollo conceptual del término, sintéticamente queremos volver aquí sobre el tema, para evidenciar la diversidad de acepciones y los debates que la noción ha suscitado.

Es a partir del siglo XVIII que la noción de cultura acelera su proceso semántico de transformación: la cultura se opone a la naturaleza, designando aquello que es aprendido a través de la educación. Y, en este sentido, los filósofos del siglo de las Luces postulan la transformación del orden natural por progreso de la razón esclarecida. Es en ese contexto cuando el término “cultura” es pensado como cercano al término civilización y cuando adquiere una dimensión universal, que será uno de los ejes centrales del debate sobre esta temática en el siglo XVIII y XIX.

El término conduce a tres tradiciones intelectuales que estuvieron presentes en los procesos de constitución de una reflexión global: la tradición francesa, que privilegió durante mucho tiempo el término civilización; la tradición alemana, que logró imponer el término cultura en detrimento del de civilización; y la tradición anglosajona, heredera de la definición antropológica que Tylor asignó al concepto de cultura.

En la tradición intelectual francesa, el término utilizado para designar el conjunto de las producciones que diferenciaban a los “civilizados” de los “no civilizados” fue el de “civilización”, mientras que el término “cultura” era utilizado en el sentido más restrictivo de la tradición humanista: “cultura del espíritu”. Los sociólogos, marcados por Durkheim, utilizaron intensivamente el término “civilización”. En 1903, en un artículo clásico, Durkheim y Mauss

elaboran una reflexión que se proponía distinguir los fenómenos culturales que son nacionales (instituciones políticas, jurídicas, la morfología social que caracteriza a una sociedad determinada) y los fenómenos de civilización (mitos, cuentos, moneda, comercio, bellas artes, utensilios, lenguas, palabras, conocimientos científicos, formas y expresiones literarias...) que tienen un carácter supranacional. “Una civilización constituye una especie de contexto moral en el que se encuentran enraizadas un cierto número de naciones y cuya cultura nacional no es sino una forma particular”. La sociología francesa hereda el interés por ese concepto integrador y universal –“civilización”– desconfiando del concepto de cultura marcado por el nacionalismo alemán de la época.

En la tradición intelectual alemana, el concepto de cultura se opone al de civilización. Los historiadores alemanes introdujeron el concepto de cultura para designar el progreso de una colectividad. Como lo señala Norbert Elías (1973), “la noción alemana de cultura”, por el contrario, insiste sobre las diferencias nacionales, las particularidades de los grupos”. Esta oposición entre “civilización/cultura” la encontramos en el siglo XX en la “sociología de la cultura” desarrollada por Alfred Weber o en los trabajos de Ferdinand Tönnies.

La tradición anglosajona, por su parte, se inserta más bien al concepto de cultura en la tradición antropológica. En efecto, 1871 es el año en el que se lanza el debate sobre la cultura a partir de la antropología. Por una parte, E. B. Tylor publica su obra *Primitive culture* en la que enuncia una definición amplia y autónoma de la cultura humana en general y, por otro, Charles Darwin publicaba *La Descendencia del hombre*. Y ese debate no ha concluido, sigue presente, sigue vigente.

Desde la primera página, Tylor asimila cultura y civilización y propone una definición en la que los dos conceptos están englobados: “Cultura o civilización, tomado en su sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que comprende el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y todas las otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad” (1971). Esta visión se inscribe en una perspectiva histórica sensible a la organización de una cultura determinada y a las “sobrevivencias” de culturas anteriores en el seno de las culturas contemporáneas (teoría de la difusión y de los préstamos culturales). Esta concepción inspiró a numerosos antropólogos anglosajones como B. Malinowski, E. Sapir, F. Boas, R. Benedict y, más generalmente, a la antropología cultural y a sociólogos como A. Samal, R. Park, F. W. Burgués y P. Ogburn. Esta concepción extensiva de la cultura conduce a ampliar el concepto para designar el conjunto de los fenómenos sociales. Y en este sentido, con la

dimensión culturalista, se priorizaron los procesos de socialización de los individuos en la sociedad y se impone una teoría de modelos culturales que desacreditó por un tiempo los análisis globales de la cultura.

Con la emergencia de las ciencias humanas se desarrolla el interés por la evolución del hombre y la etnología, sobre todo, se interesa en la “marcha de los pueblos hacia la civilización”.

Max Weber [1864-1920], como lo señala W. Hennis (1996), ha considerado siempre la sociología como una interrogación sobre la cultura en tanto que “cosmos de sentido-significado”, comprendida como complejo religioso, político, económico, jurídico... Su objetivo ha sido el de caracterizar nuestra cultura moderna y el “tipo de hombre” que le corresponde, pensado y entendido como producto y manifestación de dicha cultura. Se trata para él de “comprender” en su especificidad la realidad de la vida que nos rodea, “la significación cultural de sus diversas manifestaciones en su configuración actual”, resume C. Colliot-Thelene (1990: 15). En la concepción weberiana las ideas, las creencias religiosas y los valores éticos son centrales.

La actividad del hombre (económica, política, etc.) está orientada por un “estado de espíritu”. Evidentemente, las bases materiales permiten contextualizar el conjunto, traducirlo incluso, pero la cultura sigue siendo ante todo un principio espiritual y normativo que es necesario detectar en cada pueblo.

Al mismo tiempo, Weber estuvo influenciado por el materialismo y por la Escuela histórica alemana. Su obra puede ser también leída como una tentativa para corregir la perspectiva materialista, demostrando que la cultura, las formas, los bienes simbólicos (religiosos y morales) y los éticos tenían también la influencia decisiva sobre la “realidad” social. Dicho con otras palabras, la vida en sociedad es fundamentalmente significativa: reenvía hacia la permanencia del sentido-significado y a la relación con los valores. Debido a esto, la sociología de la cultura no puede permitirse dejar de lado el análisis de la influencia estructurante de los efectos y funciones del sentido-significado. Weber consagra una buena parte de su reflexión al análisis de las mediaciones entre los elementos materiales y espirituales, mientras que el marxismo tendía más bien a separarlos o a reducirlos a una relación inmediata. En este sentido, para Weber la religión es, al mismo tiempo, tanto práctica (rituales, prácticas) como espiritual (creencias, dogmas). Simétricamente, lo económico es, al mismo tiempo, un “espíritu” y una ética, es decir, la articulación de prácticas y de principios.

La cultura desde la antropología

Con la irrupción de la etnología, el acercamiento a la conceptualización de la cultura está marcado por un giro descriptivo y empírico. En efecto, la antropología del siglo XIX sigue utilizando, en un inicio, la expresión “ciencias de la cultura”, heredada de la formulación conceptual alemana. Pero –y es aquí donde se sitúa la diferencia– su perspectiva se sitúa en un acercamiento descriptivo. Su proyecto intelectual era el de captar, a través del trabajo de campo, los elementos “concretos” de la cultura en la diversidad de sus manifestaciones. Y estos elementos “concretos”, para analizarlos mejor, los clasifico a partir de tres grandes criterios:

- La realidad lingüística (signos y símbolos)
- El mundo de las ideas (representaciones, creencias, mitos)
- El universo de las prácticas (instituciones, sistemas de regulación del parentesco, del poder, de la producción, del intercambio de bienes, de los ritos y del ritual)

Esta categorización del hecho cultural, impedía –como punto de partida– pensar la cultura como una estructura lógica o una categoría del pensamiento. La etnología abordó el análisis de la cultura como totalidad, conjunto de prácticas y de representaciones que ofrecían contenidos regulares, objetivamente observables y científicamente descriptibles. Y es esta perspectiva la que permite pensar la cultura como “bienes culturales” que se manifiestan indistintamente como:

- Materiales (vestido, instrumentos de trabajo, procesos de producción, etc.)
- Corporales (costumbres de higiene personal y compostura, técnicas del cuerpo, etc.)
- Inmateriales (lenguas, creencias, valores, principios, etc.). Se trata por lo tanto –y para decirlo con otras palabras– de fragmentos de cultura interdependientes que tienden a unificarse en un sistema social integrador.

Estos procesos etnológicos se posicionan claramente como punto de partida, en un registro empírico: insisten sobre el hecho de que los aspectos espirituales y materiales tienen que ser identificados empíricamente, es decir, que optan por una intencionalidad descriptiva y objetiva, relativamente alejada –por lo menos en su intencionalidad– de todo juicio de valores sobre la diversidad de las culturas, sobre su capacidad expresiva, sobre su grado de madurez, sobre sus progresos científicos, etc. Se propone destacar la dimensión adquirida, socializada y transmitida de la cultura.

Optando por la dimensión empírica, la etnología se prohibía a ella misma toda posibilidad de establecimiento de “escala a priori” de las diversas culturas y, en este sentido, abre una perspectiva de investigación que rompe con la ciencia alemana y su concepción orgánica de pueblo originario, su análisis jerárquico y normativo de la cultura. Para la etnología, lo que llama “cultura” no es ya dissociable de “los bienes culturales”, sean materiales o ideales y cuya lista y enumeración empírica son establecidas para unificar –al menos por un tiempo y provisionalmente– un campo relativo, diverso y cambiante. La finalidad descriptiva, plural y restitutiva es prioritaria, y es priorizada por encima de la perspectiva conceptual, unitaria y hermenéutica.

Insistimos nuevamente en que el enfoque y acercamiento etnológico de la cultura se fundamenta sobre la observación y descripción de la singularidad de los objetos, la especificidad de las prácticas, la particularidad de las instituciones. Al mismo tiempo, analiza las modalidades de su implementación por parte del grupo y de las formas de vivencia social de las mismas. La cultura, en esta perspectiva, es “el hecho mismo de las sociedades”, lo que les permite existir, es decir, ser visibles y activas: historizarse.

Sir Edgard Burnett Tylor [1832-1917] logró que la institución universitaria de Oxford abriera, en 1883, una cátedra de antropología, de la que él fue el primer titular. Aunque no era hombre de terreno, su obra *Primitive culture*¹, que había sido publicada 12 años antes, en 1871, propone un acercamiento empírico de la “ciencia de la cultura”, pero distanciándose de la perspectiva alemana y de su dimensión normativa. En la primera página de su obra, Tylor aborda la definición de cultura como un “*todo complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y todas las otras capacidades y hábitos adquiridos por los hombres, como miembros de una sociedad*”. Esta definición pionera imbrica los “bienes” materiales, corporales y espirituales, los cuales son pensados como integrantes de una totalidad en las prácticas, representaciones y causalidad social. Su definición descriptiva marcará profunda y durablemente el campo epistemológico del concepto y de la disciplina. Es en gran medida esta definición descriptiva, enumerativa, y no substantiva, que etnólogos y sociólogos siguen utilizando como “instrumento” operativo y operacional. Se trata de un acercamiento conceptual que permite pensar en “bienes culturales” más que en “cultura” sustantiva e intemporal. Este acercamiento global que confunde la cultura con el conjunto de valores fundamentales propios de una sociedad determinada, abre la puerta a una multiplicidad de definiciones que, debido a su profusión creciente, han acabado por diluir el alcance heurístico del concepto. Promotores de este tipo de acercamiento, los antropólogos anglosajones, han marcado el desarrollo del concepto y su pluralización.

¹ Primera edición en inglés en 1971.

Aunque formulada diferentemente, Marcel Mauss (1985: 281-310) se sitúa en un territorio equivalente cuando formula la necesidad de acercarse al “hecho social total”, cuyo análisis integra a partir de tres componentes: el fisiológico (cultura corporal), el sicológico (cultura psíquica) y el social (cultura del grupo, cultura material).

Esta conceptualización descriptiva-clasificatoria² es, en realidad, el parteaguas que aún hoy sigue diferenciando los enfoques antropológicos, según se priorice una u otra de las tres dimensiones empíricas del hecho cultural. En efecto, podemos observar que los trabajos etnológicos pueden ser clasificados en gran medida en el interior de estos tres referentes, que pueden también ser tipologizados como sigue:

- La *cultura material*: trata del conjunto de los objetos y de las prácticas asociadas a los procesos de producción, de desarrollo tecnológico, de construcción, etc., es decir, el conjunto de estructuras morfológicas de las sociedades y los objetos y conocimientos que les están asociados. Y en esas “estructuras morfológicas” están igualmente implicados los soportes de la acción ritual, religiosa, amorosa, de prestigio, alimentarias, festivas, etc. Un espacio privilegiado de la presentación de esa dimensión de la cultura son los museos etnográficos, donde son inventariados y presentados esos “bienes culturales materiales”. Es en este territorio que se sitúa una gran cantidad de los trabajos de etnográficos.
- La *cultura de los sistemas de representaciones*: en esta se encuentran implicados los sistemas simbólicos, mitológicos, de creencias, los universos de causalidad social, de valores, etc. Marcel Mauss escribía a este respecto: “No se puede comunicar entre hombres sino a través de símbolos, signos comunes. Una de las características del hecho social es su aspecto simbólico. Se impone, ya que se ve, se siente, se escucha”. Y en este sentido, como lo señala Camilla Tarot (1999), diversos autores consideran a Mauss como uno de los iniciadores de la encuesta sistemática sobre la dimensión simbólica de la cultura. Por su parte, Lévi-Strauss (1958, 1996), que fue su discípulo, retoma y se sitúa en este nivel de “la función simbólica” de la cultura e insiste sobre la “eficacia simbólica” de la terapia de los chamanes y afirma “que todos los objetos están impregnados de significación”. Sus trabajos monumentales de mitología comparada han abierto la vía de una interpretación simbólica poniendo en evidencia los efectos prácticos de los mitos sobre la vida de las sociedades.

² Ver el artículo clásico de E. Durkheim y M. Mauss (1903)

- La dimensión corporal de la cultura hace referencia a interrogaciones y perspectivas planteadas por Marcel Mauss (1985: 365-386), conocidas con el término genérico de “técnicas del cuerpo”, y en las que están implicadas, al mismo tiempo, el conjunto de las “reglas de vida” (reproducción, vida sexual, estética individual, etc.). Como lo han señalado numerosos autores, el cuerpo no puede ser pensado como un “objeto natural”, es un ente cultural cuyos usos, gestos y prácticas tienen una dimensión que la cultura explica. Se trata de “actos” que los individuos y las sociedades han interiorizado y que son portadores de eficacia.

Para la etnología, por lo tanto, todo aquello que es portador de un contenido significativo para una sociedad determinada y que corresponde a una interpretación común y compartida, es designado como “cultura”. Su historia es, en consecuencia, el resultado de un acercamiento a la comprensión empírica del intento de interpretación de esa multiplicidad de los contenidos posibles.

Vemos, pues, que históricamente las interrogaciones sobre la “cultura” han suscitado dos ejes de reflexión que, en definitiva, cumplen funciones complementarias:

- Por una parte –y en la prolongación de la tradición alemana de los siglos XVIII y XIX- se circunscribió a una reflexión conceptual y normativa. Y fue esta concepción la que inspiró en el siglo XIX una sociología comprensiva e interpretativa que pensó la cultura como “un sistema de sentidos-significados particulares”. Esta perspectiva plantea que si toda cultura se manifiesta a través de variables objetivas (como el lenguaje, el ritual, etc.) en el seno de una nación concreta, para existir tiene necesidad de la intencionalidad de sus miembros.
- Por otra parte, el segundo eje de reflexión –iniciado por la antropología anglosajona en el siglo XIX- se sitúa en un terreno estrictamente empírico, descriptivo y relativo. Su objetivo es el análisis en una cultura concreta de la significación de los objetos (materiales y/o ideales) y su función, usos, filiación e implicación en las prácticas de la vida social. Y en este sentido, tiende hacia la identificación de cultura y sociedad, sociedad y nación.

Pero los antropólogos comprendieron rápidamente que se trataba de “procesos” y no de esencias ni de sustancias, lo que les llevó a desarrollar e integrar sus análisis en la dimensión dinámica en que están enmarcados la totalidad de los bienes culturales. Se trataba de comprender la interacción entre la realidad objetiva de los bienes culturales, su contenido, y la dinámica en que se encuentran interaccionados. El bien cultural es al mismo tiempo lo

que una sociedad determinada ha construido, pensado y transmitido. Este triple proceso obliga a incorporar en el análisis los procesos de transmisión, los cuales, a su vez, es necesario diferenciar: por una parte está lo que es transmitido y, por otra, el proceso de transmisión en sí mismo, en el cual ciertos investigadores ven la finalidad de las ciencias sociales, es decir, la comprensión de las “relaciones”. Y en este sentido, las formas de intercambio –socialmente hablando– son tan centrales como los “bienes que son transmitidos”. Esta perspectiva “dinámica” dio origen a su vez a los siguientes ejes de reflexión:

- el intercambio cultural comienza con la socialización y la educación formal o informal, ya que es en estos contextos que son transmitidos saberes y principios a través de gestos, prácticas y palabras. Es esta perspectiva la que ha llevado a ciertos antropólogos a considerar como “cultural” todo aquello que ha sido adquirido;
- este proceso de adquisición se prosigue a través del lenguaje y de los objetos culturales que se difunden y transforman, lo que significa igualmente que se entremezclan y “mestizan”, en el sentido de que se intercambian. Una corriente antropológica pensó este proceso como “aculturación”, aunque puede ser pensada –sobre todo– como proceso de transformación dinámica de los sistemas y de las prácticas en el interior de una cultura. Esto implicaría que la naturaleza misma de los procesos culturales son portadores de cambio, es decir, que la cultura –por sí misma– es la antítesis de las visiones estáticas, esencialistas y univocas;
- estos procesos de intercambio y de interacción que han existido siempre son la causa de la desaparición de bienes culturales. Como lo han señalado claramente Durkheim y Mauss, las acciones sociales (ritos, oraciones, sacrificios, magia, fiestas, etc.) son factores centrales en la asignación –a los objetos– de sentido-significado. Pero también han demostrado que el “contenido cultural” –que algunos llaman “simbólico”– de los bienes es funcionarizado permanentemente por la actividad social que se injerta en y sobre ellos.

Rupturas y continuidades, o el debate entre evolucionistas y funcionalistas

Otra temática presente en el debate de la antropología es la referente a la estabilidad de la cultura y a su temporalidad. La “estabilidad temporal de la cultura” es una de las cuestiones fundamentales de la antropología. En efecto, se trata de acercarse a la comprensión de lo que permanece y lo que cambia, de las condiciones del cambio, de la interacción entre tradición y

reinterpretación por cada clase de edad, y de la incorporación de la experiencia personal en las representaciones, en las prácticas, en las recomposiciones y en la transmisión.

Se trata, en síntesis, de la oposición entre teóricos del cambio y defensores de la estabilidad. En efecto, el debate entre evolucionistas y funcionalistas ha sido una de las olas de fondo que ha atravesado históricamente los debates antropológicos, y aunque ha sido refutado, el debate persiste. Para los evolucionistas, la diversidad de culturas encontraba su explicación en la diferenciación de los estadios de evolución de las sociedades, y es esta evolución diferenciada de la trayectoria –pensada como una sucesión de etapas– la que determina la evolución diferenciada de las sociedades. Por su parte, Malinowski y los funcionalistas que lo seguirán piensan la cultura como un todo organizado, el cual, a través de mecanismos específicos y complejos, garantiza su permanencia. Para los funcionalistas una cultura puede ser estudiada en una temporalidad determinada mediante el acercamiento y el análisis de los elementos que la constituyen y que se articulan en un sistema. En este sentido, Malinowski sostiene que una cultura puede ser analizada sin referirse necesariamente a su historia.

Los evolucionistas argumentan que la cultura no puede ser pensada como si se tratase de un “patrimonio genético”, el cual es pensado como invariable. Por otra parte, son los individuos quienes la encarnan y a través de los cuales se visibiliza su existencia. En este sentido, la cultura se encuentra en proceso de cambio permanente, ya que los individuos se transforman a su vez. Dicho con otras palabras, para los evolucionistas el ser humano no puede ser pensado como determinado indefinidamente por “un acto fundador”, que estaría determinado por la socialización primaria. Por una parte, a lo largo de su vida el ser humano cumple funciones diferenciadas y, por otra, es capaz de adaptarse social e individualmente a las nuevas coyunturas y circunstancias de la existencia. Esto equivale a decir que tanto en lo individual como en lo comunitario existe la posibilidad de “seguir socializándose”, es decir, que aprendizaje y adaptación no son exclusivos de la infancia. Como lo señala M. Douglas: “Esas pequeñas sociedades no eran ni estables ni autorreguladas, sino en construcción perpetua bajo el efecto de negociaciones y de regateos racionales. Las categorías del discurso político que formaban las bases cognitivas del orden social son negociadas continuamente” (1999: 50). Estas perspectivas obligaron a los antropólogos a poner en tela de juicio el concepto mismo de sociedades ahistóricas, que orientó durante un tiempo los procesos de categorización y de análisis.

Admitido hoy por los investigadores, la constatación de que las culturas no constituyen entidades aisladas, sino que mantienen contactos permanentes,

implica que están permanentemente en interacción. La antropología ha acumulado conocimientos sobre estos procesos: los contactos han llevado a numerosas culturas a transformarse, y esto en un doble sentido. La cultura preexiste al individuo en el seno de un grupo social, pero cada individuo participa en su re-creación, en su transformación, en su transmisión, a través de los procesos de su propia experiencia. Por otra parte, los individuos evolucionan en contacto con otras culturas, lo que puede conllevar la “revisión” de los contenidos de los procesos de socialización de la infancia. Sobre todo en procesos intensos de interacción como es el caso en Guatemala hoy: las migraciones a los Estados Unidos, los procesos de conversión masiva, las transformaciones aceleradas de la sociedad, la movilidad territorial, etc.

Pero no son únicamente las “sociedades tradicionales” las que cambian. Estos procesos están presentes igualmente en las llamadas –por decirlo de alguna manera– sociedades modernas. En efecto, la cultura material evoluciona rápidamente con el desarrollo de las nuevas tecnologías de consumo, de comunicación y de información: los modos de intercambio y de comunicación interpersonal se transforman, transformando a su vez las representaciones y las prácticas. Pero, al mismo tiempo que cambian las prácticas sociales, cambian las instituciones, aunque más lentamente que la cultura material. Particularmente importantes son los cambios en los procesos educativos que, aunque no son independientes de los contextos culturales –al igual que no lo son los cambios tecnológicos–, inciden sobre las clases de edad.

En una primera fase, los procesos de transformación y de apropiación de los cambios son interpretados en los términos específicos de la cultura concernida. Como lo señala Abou: “Una cultura viviente está en cambio incesantemente, pero cambia a partir de su patrimonio asumido y reinterpreta y guarda un perfil que le es particular” (1981). Dicho con otras palabras, mientras que las culturas materiales y las prácticas cambian, el sistema de sentido puede permanecer relativamente estable en función de las clases de edad y de las formas de inserción social. El caso de Japón, por ejemplo, es significativo; siendo un país que ha adoptado las tecnologías más avanzadas, no ha perdido –no obstante– la “cultura japonesa”. Esto no significa, tampoco, que un universo de significado sea inmutable, sino que presenta una mayor estabilidad que otros aspectos más volátiles de la cultura. Al mismo tiempo, la temporalidad –en la que son determinantes las clases de edad– es un factor central para el análisis de los cambios culturales: es la temporalidad que le permite analizar los cambios en las prácticas, en la naturaleza y en la función de las instituciones, en las causalidades sociales y, en consecuencia, en las representaciones.

El culturalismo y los “hechos sociales”

Es a inicios del siglo XX que surge en el interior de la antropología norteamericana la llamada “antropología cultural”. No se trata de una subdivisión de la antropología, sino que con esa terminología se ha designado el legado dejado por F. Boas. Como lo señala Lévi Strauss (1991: 117-118), F. Boas –alemán que se instaló en los Estados Unidos– fue el primero en afirmar que “cada cultura tiene un estilo” y el primero que se interesó por los “procesos físicos que han permitido a cada pueblo realizar una síntesis original”. Al mismo tiempo, es importante señalar que la obra de F. Boas va más allá del culturalismo, ya que se encuentra presente en todas las tendencias actuales de la antropología norteamericana.

Alumno de F. Boas, A. L. Kroeber (1997: 163-213) insiste particularmente en que cada cultura es singular, pero al mismo tiempo preocupado por evitar todo psicologismo, insiste en que la cultura tiene que ver con una realidad supraorgánica irreductible, la cual encuentra en sí misma los principios de inteligibilidad. M. J. Herskovits (1948), igualmente discípulo de F. Boas, sostiene incluso que “la cultura puede ser estudiada haciendo abstracciones de los seres humanos”.

Estas interpretaciones se alejan de los análisis de Boas, como lo señala Lévi-Strauss (1991: 117-118), para quien “el genio de un pueblo reposa, en último análisis, sobre las experiencias individuales”, lo que significa que la finalidad del trabajo etnográfico es el de “conocer y comprender la vida del individuo tal y como la vida social lo modela y la manera como la misma sociedad se modifica bajo la acción de los individuos que la componen”.

R. F. Benedict (1934), asistente de Boas, y M. Mead³ [1901-1978], alumna de los dos, llevaron a cabo investigaciones que desarrollaron el aspecto del pensamiento de Boas que había sido dejado de lado por sus contemporáneos. Ellas fueron, sin duda, las inspiradoras de lo que en los años cincuenta se designó como “la teoría culturalista de la personalidad”, a la que se aplica – en sentido estricto– la noción de culturalismo. Estos trabajos insisten sobre la especificidad de las culturas y sobre el relativismo cultural. En este contexto, la dificultad proviene de la necesidad de encontrar los instrumentos teóricos para pensar la diversidad evidenciada. R. Linton (1936), etnólogo, y A. Kardiner (1939), psicoanalista, proponen distinguir las instituciones primarias (familia, grupos pequeños, tipos de alimentación, etc.) que constituyen las “formas de personalidad de base” de cada individuo, complementadas por

³ *Coming of age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, New York, William Morrow, 1927 ; *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*, New York, William Morrow, 1930; *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, New York, William Morrow, 1949.

las instituciones secundarias (religión, modos de pensamiento, etc.). Estas instituciones –conjunto específico en una sociedad determinada– constituyen su cultura y mantienen su coherencia. El merito central de este aporte es que muestra que la organización social modela las necesidades de los individuos, pero la diferenciación entre instituciones primarias y secundarias es frágil y su pertinencia analítica, relativa.

Podríamos, tentativamente, sintetizar el pensamiento culturalista como sigue:

- una sociedad particular está caracterizada por su cultura y no por la producción material;
- una cultura es definida por una serie de rasgos culturales;
- la coherencia de los rasgos tiene que ver con un sistema de valores dominantes que forman un modelo; por ejemplo: los Zunis privilegian un modelo apoliniano, valorizando la armonía, mientras que los Kwakiutl adoptan un modelo dionisiaco, valorizando la competición;
- el conjunto de los rasgos es interiorizado por los individuos bajo la forma de una *personalidad de base*.

Es evidente la gran tentación de extender el modelo al análisis de las sociedades complejas y de las sociedades en general, como lo señalan R. Boudon y F. Bourricaud (1986), al tiempo que plantean el interrogante sobre la pertinencia: ¿sigue siendo válido el modelo para el análisis de las sociedades estratificadas en las que cohabitan grupos antagónicos identificados, con sus valores específicos?

También es evidente que el culturalismo ha tenido una incidencia importante en la historia de la antropología, tanto en el ámbito teórico como con en los trabajos en torno a “cultura y personalidad”, sobre todo (en lo que nos concierne), en los estudios llevados a cabo en Guatemala desde los años cuarenta hasta nuestros días: los llamados “estudios interétnicos” no son sino una prolongación –un tanto simplista– del culturalismo revisto y reformulado en una perspectiva que tiene más que ver con los estudios literarios y periodísticos que con los contenidos de la sociología y de la antropología (Lewis, 2002).

Ideológicamente, el relativismo cultural defendido por el culturalismo ha aportado una contribución importante a la lucha contra los prejuicios racistas, contra el etnocentrismo, el sexismo, el carácter multiétnico de la sociedad norteamericana. Esto permite comprender por qué la antropología culturalista ha sido fundamentalmente una antropología norteamericana o de exportación norteamericana.

Pero el culturalismo tiende a aislar los hechos culturales de los otros hechos sociales, como si la cultura constituyese una realidad en y por sí misma. Este “esencialismo” ha sido, sin duda, la causa del distanciamiento, por no decir de la fosa artificial, entre la “antropología cultural” y la “antropología social”, la cual es el origen de numerosos impares teóricos, como lo muestran –entre otros– los análisis finos a que M. Dufrenne (1953) sometió la noción de “personalidad de base”. Este análisis minucioso y pertinente evidencia que la distancia entre “instituciones primarias” e “instituciones secundarias” tiene una capacidad operativa-explicativa muy relativa, pues en realidad existen interacciones permanentes y constantes entre los diferentes niveles de la realidad social. En efecto, un cambio en la estructura técnico-económica implica repercusiones sobre la estructura familiar y sobre el conjunto de las relaciones sociales, lo que conlleva –en consecuencia– una transformación de los procesos educativos, de las concepciones éticas e incluso de las representaciones y causalidades sociales. En el caso de los cambios socio-religiosos, las nuevas instituciones inciden sobre las relaciones y articulaciones del parentesco, sobre los comportamientos socio-económicos, sobre el sistema educativo, la economía familiar, las lógicas de ascensión social, etc. De tal manera que, si se permanece en las lógicas explicativas de Kardiner, nos encontramos obligados inevitablemente a considerar que todas las instituciones son “primarias”. Dicho con otras palabras, sólo las prácticas sociales espontáneas y no institucionalizadas pueden ser consideradas como secundarias”.

Quiriendo aplicar el concepto de “personalidad de base” a sociedades complejas, los culturalistas chocaron con la diferenciación interna que los caracteriza. Fue para responder a esta dificultad indispensable que Linton se vio en la necesidad de construir un nuevo concepto, el de “personalidad estatutaria”, pero la incertidumbre del concepto, frente a los procesos de cambio y la dinámica interna y externa de las sociedades complejas, lo convirtió en inoperante.

Cultura y Antropología de los sistemas simbólicos

Otra corriente –que se desarrolla a partir de los años 1950– es la que ha sido calificada como “*antropología de los sistemas simbólicos*” –llamada también “*antropología interpretativa*”–, y se interesa por “la producción de sentido” de los individuos. Dicho con otras palabras, da prioridad a los valores, creencias y representaciones, y no al conjunto estructurado y fijo que se impone desde el exterior a los miembros de un grupo. Estas variables son pensadas como experiencias vividas por los sujetos, los cuales les atribuyen significaciones –que son diferentes según las personas– generadas en y por sus producciones mentales.

Una de las principales figuras de esta antropología es Clifford Geertz (1973: 10), quien se interesa en la comprensión de los saberes implícitos desarrollados por los actores sociales y cuya finalidad es legitimar sus actividades prácticas. Esta perspectiva se sitúa cerca de la experiencia vivida (*experience near*). Lo propio de la acción humana, señala C. Geertz, es significar y el sentido se construye en las interrelaciones, que es donde interviene la cultura. Todo comportamiento tiene un sentido, tanto para la persona implicada como para aquellos que lo interpretan. Para Geertz (1972: 21), la cultura es “un modelo de significaciones encargadas en los símbolos que son transmitidos a través de la historia, un sistema de concepciones heredado que se expresa simbólicamente, y por medio del cual los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes ante ella”. Con el término “símbolo”, Geertz designa “todo objeto, acto, acontecimiento, propiedad o relación que sirve de vehículo a un concepto” (1972: 23-25), aun cuando “los modelos culturales [...] son sistemas o conjuntos de símbolos”, que constituyen “fuentes extrínsecas de información”. Por extrínsecas, –precisa– “...quiero decir que, al contrario de los genes, por ejemplo, se encuentran en el exterior del organismo individual, en el mundo del entendimiento común”.

En definitiva, Geertz retoma la tesis formulada anteriormente y que fue abandonada por Kroeber, según la cual la cultura tiene que ver con una realidad “supra-orgánica”, pero da una interpretación enteramente nueva al situar en el centro de su propio análisis [influenciando por Alfred Shütz (1962) y por G. Bateson (1971)] las nociones de sentido-significado y de comunicación. En su concepción, la cultura es asimilable “a un conjunto de textos” (Geertz, 1973: 452), lo que significa que el etnólogo, para poder captar el sentido-significado de los símbolos, debe interiorizar el uso que hacen los indígenas leyendo –como dice metafóricamente– por encima del hombro.

Geertz se opone, por lo tanto, al punto de vista *etic*, es decir, a la *explicación* de los hechos sociales en términos exteriores a la cultura local; opta por el punto de vista *emic*, según el cual, cada cultura debe ser *interpretada* en el interior de su propio sistema y de sus propios términos. En su acercamiento al análisis de los hechos religiosos, plantea que la primera tarea de la antropología es mostrar en qué medida y a través de qué, esos “sistemas de símbolos” que integran y constituyen una religión, permiten “*sintetizar el ethos de un pueblo*” y dar un sentido a la experiencia humana incorporándola a “una esfera más amplia”. Para Geertz, el mensaje religioso “*equivale a afirmar, o por lo menos a reconocer, que el hombre no podrá escapar a la ignorancia, al dolor y a la injusticia, al tiempo que se niega que esas irracionalidades sean una característica del mundo como tal*” (1973: 44).

Y, en ese sentido, la cultura es pensada por C. Geertz como un producto colectivo, histórico y variable, según las sociedades. Dicho con otras palabras, la cultura corresponde a una “malla” de lectura compartida y movilizadora por parte de los individuos para interpretar las situaciones que viven. Esta “malla” está integrada –según los autores– por “representaciones colectivas”, “estilo”, “modo” o “modos de pensamiento”, “esquemas mentales”, “esquemas conceptuales”, etc.

Geertz se sitúa, por lo tanto, en el terreno de lo universal. En efecto, en su perspectiva, existe una universalidad, no tanto debido a lo religioso como tal –cuya importancia es variable y diversa según las sociedades–, sino debido a la exigencia de sentido-significado que sirve de base a la experiencia religiosa; y la manera como una cultura particular “responde” simbólicamente a esta exigencia no puede ser comprendida sino a través del aprendizaje de la utilización que hacen los actores sociales de los símbolos religiosos y culturales.

En términos generales, un sistema de representaciones reposa sobre categorías que ordenan un universo indiferenciado, lo que significa que no son fieles imágenes definidas de los objetos del mundo. Y en este contexto, es la lengua la que cumple un rol central en esta organización: nombrar no es “reproducir” una realidad, es clasificarla, lo que significa también que, al proponer una organización particular de la realidad, las lenguas vehiculan una visión determinada del mundo. Su contrario es también central: las “cosas” no pueden ser pensadas si no se tienen los términos para nombrarlas. Estos presupuestos significan, también, que los antropólogos que se sitúan en la perspectiva de los sistemas simbólicos o de la antropología interpretativa, se interesan particularmente en los discursos de los actores sociales, ya que es a través de los mismos que se pueden poner en evidencia las concepciones del mundo que son vehiculadas.

Temáticas en debate

Una realidad que hoy es evidente es la constatación y el reconocimiento de la diversidad cultural, es decir, el reconocimiento de la variedad de modos de ser y de actuar, que no es otra cosa sino el reconocimiento de la multiplicidad de maneras de dar sentido-significado al mundo.

Es esta diversidad de los debates antropológicos que se proponen, lo que llevó a Claude Lévi-Strauss a dar una definición de la cultura que se diferencia de las tradiciones, las cuales se caracterizaban por su dimensión descriptiva-enumerativa y se proponían definir la cultura. Lévi-Strauss pone el acento en la diversidad, en aquello que las diferencia entre sí, afirmando

que aquello que es común no puede sino corresponder a determinaciones naturales, e insiste en que es en las diferencias –que son evidentemente arbitrarias– que se encuentra lo cultural y, en consecuencia, el objeto de la disciplina. En antropología estructural, Lévi-Strauss define la cultura como sigue: “Llamamos cultura a todo conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la encuesta [de terreno] presenta, en relación con otros, diferencias significativas cuyos límites coinciden aproximadamente” (1958: 351). Además, se sitúa en una perspectiva relativista, en la que la cultura aparece más como un objeto construido que como una realidad empírica.

Pero al mismo tiempo, frente a estas perspectivas, es necesario recordar que, como lo han dicho numerosos investigadores, las culturas no son entidades estables, realidades inmutables e irreductibles. Las visiones “fijistas” y “esencialistas” de la cultura implican que los grupos culturales son pensados como “sustancias”. En efecto, la cultura es histórica, aunque se manifiesta a través de una permanencia y una temporalidad; es decir, se encuentra sometida a cambios, a interacciones internas y externas, y su reproducción no tiene en ningún caso la garantía de ser idéntica.

Como lo ha señalado Claude Lévi-Strauss, “la cultura más primitiva es siempre una cultura adulta, y por eso incompatible con las manifestaciones infantiles que se observan en la civilización más alta” (1967: 107-108).

Más allá de la convergencia de la escuela y corrientes, más allá de las controversias que han marcado la evolución de la idea de cultura, pueden ser identificadas ciertas líneas de fuerza que han constituido y constituyen ejes de reflexión necesaria.

Un primer eje es la discusión entre los que ponen el acento sobre la universalidad del hecho cultural y los que dan prioridad a la dimensión particular, los particularismos.

En la perspectiva antropológica, la cultura es pensada como la necesidad de evidenciar, al mismo tiempo, la diversidad de pueblos y la unicidad del género humano, es decir, la unicidad de la cultura y la diversidad de los grupos humanos. Las investigaciones llevadas a cabo en los cuatros rincones del planeta por los antropólogos evidencian el hecho cultural como un proceso universal y, al mismo tiempo, como realidades regionales y locales específicas. Dicho con otras palabras, cada cultura es la expresión particular de una humanidad única. Y en ese sentido, se sitúa en un territorio semejante al de la lengua: la aptitud humana para desarrollar una lengua está marcada por el desarrollo paralelo de miles de lenguas.

Pero el análisis de los estudios antropológicos sobre la cultura evidencia que privilegian, según las corrientes, escuelas y contextos la perspectiva universalista o el análisis de los particularismos. Si nos acercamos al análisis del espectro, nos percatamos de que –en los dos extremos– encontramos, por una parte, la antropología cultural norteamericana que le da prioridad a la descripción de la diversidad de las culturas y de las conductas humanas y, en el otro, la antropología heredera del Siglo de las Luces o la antropología estructural que se inscribe en la perspectiva universalista.

El debate no está cerrado, las dos corrientes continúan estando activas y ponen de manifiesto la necesidad de pensar, al mismo tiempo, lo universal y lo particular. En efecto, tanto una posición como la otra, pensadas de manera exclusiva –por no decir excluyentes, desembocan en una paradoja indispensable.

Por una parte, el universalismo, que relativiza las diferencias, son pretextos que oscurecen el horizonte humano universal, lo cual es contradicho intrínsecamente por la multiplicidad de maneras como lo particular se expresa en las diferentes tradiciones nacionales, regionales y locales.

Por ejemplo, los defensores del universalismo en el contexto norteamericano fundan su argumentación sobre una representación supuestamente universal del carácter sagrado de la ley, la cual, en consecuencia, debe imponerse como principio último de regulación. En el contexto francés, el discurso universalista se apoya sobre la universalidad de la razón, la cual –de igual manera– implica regular unívocamente las relaciones con el mundo. El hecho de que una pretensión al universalismo tome formas específicas según el contexto cultural, invalida, de hecho, una posición exclusivamente universalista.

Por otra parte, el particularismo o el relativismo, al oponer la irreductibilidad de cada cultura, se priva de la posibilidad de toda comprensión intercultural. En efecto, es el universalismo el que permite construir los “puentes” a partir de una perspectiva de enriquecimiento mutuo, de complementariedades, de interacciones y de proyectos comunes, de horizontes de interacción generacional.

Sin la existencia de un denominador común, la cultura de los otros permanece inaccesible. En consecuencia, todo proyecto intercultural supone el que sea afirmado claramente, al mismo tiempo, la diversidad de culturas y la unidad del ser humano o la unidad del hombre y la diversidad de culturas. Es aquí donde se encuentra un polo central para poder pensar la interculturalidad: se trata de poder pensar las articulaciones entre lo particular y lo universal, se trata de poder pensar su relación.

Un segundo eje de análisis corresponde a una tradición específicamente antropológica: la necesidad de circunscribir los sectores sociales pertinentes para la comprensión de lo social. Y siendo la antropología una ciencia histórica como las otras ciencias sociales, su propia producción y la evolución histórica de la realidad han hecho que estos “sectores” hayan evolucionado en el intento por “comprender lo social”.

La etnografía insistió, desde sus inicios, en la importancia de la cultura material, lo que dio origen a la necesidad de conseguir minuciosamente las características de los instrumentos agrícolas, los utensilios de cocina, la especificidad del vestido, los instrumentos de música y otros objetos de la vida cotidiana y ritual, etc.

La fabricación de un objeto es pensado como un hecho cultural, testimonio y testigo de una forma de pensamiento, de una intencionalidad, de un “saber-hacer”, de un conocimiento resultado de la interacción - finalidad - contexto. La cultura material es un primer nivel de análisis pertinente, evidentemente, pero insuficiente, ya que es inesperable del “uso” que se hace del objeto.

En efecto, la socialización en el seno de una cultura implica el aprendizaje de las técnicas que hacen posible la utilización de los objetos. Este aprendizaje implica el saber hacer el objeto y el saber utilizarlo. Dicho con otras palabras, el estudio antropológico engloba no solamente el análisis del objeto, sino también su inserción en las prácticas sociales, ya que es aquí donde el objeto adquiere todo su significado, pues es su uso el que determina sus características formales. El estudio de un objeto se inscribe en un tejido de interacciones sociales. De esta manera, un ritual pone en escena las conductas requeridas por la movilización de los objetos necesarios y diferenciados según el rol que cada uno desempeña en el rito y, más generalmente, en la sociedad.

La cultura enmarca las modalidades de interacción de los miembros de una comunidad sin que esto signifique que los determina de una manera unívoca, al igual que el lenguaje enmarca la expresión de los locutores por el hecho de que los obliga –o no les permite– decirlo todo, al tiempo que les proporciona una gran libertad en la elección de los enunciados. Esto nos permite afirmar que las interacciones individuales constituyen prácticas sociales propias de una cultura. Son ellas las que organizan el sector de análisis pertinente para una parte de los antropólogos, sobre todo para los de la escuela culturalista norteamericana. Margaret Mead (1958) afirmó, por ejemplo, que las conductas de los individuos son la cultura.

Para otros, las conductas individuales están coordinadas, debido a que se fundamentan en las instituciones. De esta manera, los intercambios de

palabras, bien de hombres y de mujeres, específicos de una cultura, están regidos por convenciones, afirma Lévi-Strauss (1958). Son éstas las que organizan las relaciones sociales y definen las prohibiciones. Por ejemplo, la institución familiar induce interacciones particulares entre padres e hijos, entre hombre y mujer en las diferentes sociedades. Las instituciones económicas, políticas, jurídicas, educativas, etc. de un grupo social son expresiones del ordenamiento social que caracterizan a dichas sociedades. En esta perspectiva, son las instituciones las que son consideradas como la piedra angular de las culturas.

Para T. Parsons (1973), las instituciones no perduran sino en la medida en que son legítimas: “Un sistema cultural –escribe– es la legitimación del orden normativo de la sociedad”. Por ejemplo, la organización burocrática y los mercados económicos están enraizados en un sistema cultural que les da sentido. Para M. Douglas (1999), las instituciones extraen su legitimidad, precisamente, de una analogía entre su principio fundador y el mundo físico. Por ejemplo, la relación de la cabeza con la mano habría servido de analogía para justificar la estructura de clases y la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. En consecuencia, las instituciones establecidas son, frente a la contestación, capaces de apoyar su legitimidad sobre su adhesión a la naturaleza del universo. “Las instituciones –señala M. Douglas– sobrepasan de esta manera el marco de convenciones frágiles. Fundadas en la naturaleza, lo son igualmente en la razón. Una vez naturalizadas, se convierten en parte integrante del orden universal y pueden, a su vez, servir de fundamento”. Esto significa que las instituciones legitimadas inspiran, a su vez, los procesos cognitivos de los individuos a los que se imponen. Su lectura del orden social está guiado por las convenciones institucionales hacia formas compatibles con las relaciones que ellas mismas imponen. Esta perspectiva nos obliga a esclarecer la relación existente entre el orden social y la función de las instituciones, ya que estas últimas imponen, frecuentemente, formas de compatibilidad y modalidades de interacción. Y en ese sentido, las instituciones y las prácticas sociales no pueden ser disociadas de los universos simbólicos que las articula y les aporta sentido-significado. Es a través de los procesos de socialización que las instituciones se perpetúan y que transmiten sus valores y referentes, al tiempo que contribuyen a la organización de la normatividad social

La discusión sobre las “culturas y territorio” es un tercer eje que sigue siendo un terreno de discusión.

En efecto, toda cultura es desarrollada y compartida por una comunidad. Esto significa que tiene que ver con grupos sociales, lo cual reenvía también el análisis a la interacción entre universalismo y particularismos. La realidad

es que el individuo pertenece, simultáneamente, a varios grupos sociales (nacional, étnico, religioso, etc.), lo que significa que participa de diversas culturas y que esos grupos de pertenencia no corresponden –necesariamente– a culturas idénticas. Eso significa que el concepto de cultura puede ser utilizado en diferentes niveles o registros, teniendo en cuenta los procesos de interacción: cultura nacional, cultura regional, cultura profesional, cultura religiosa, cultura de universo de trabajo, cultura medioambiental, etc. Estos niveles implican “lo intercultural” tanto en el ámbito individual como en el de grupos sociales, regionales, nacionales e internacionales. Al mismo tiempo, ese proceso de interacción de grupos sociales e individuales genera prácticas que complejizan los procesos de inclusión y de exclusión.

En efecto, una cultura regional puede ser considerada como un sub-conjunto en el interior de una cultura nacional, mientras que en otros casos, una cultura “instalada en un contexto de frontera” puede dar origen a un sistema cultural bi-nacional. Esto nos obliga a una gran prudencia: no hay que confundir interacción entre culturas y concluir que existen “culturas puras” y “culturas mestizadas”, como lo hemos señalado en otros trabajos (García, 2003). Igualmente, es necesario tener en cuenta que la “cultura profesional” tiene una dimensión nacional e internacional al mismo tiempo. Como lo señala E. Ortigues: “Las diferencias culturales pueden situarse en cualquier lugar, entre dos individuos, entre dos profesiones, entre dos regiones, entre dos continentes, y así sucesivamente a partir de niveles infinitos de variaciones. El concepto de cultura es un concepto comparativo, es decir, un instrumento de análisis, de tal manera que la segmentación de su campo de aplicación varía según las cuestiones que son planteadas” (1993).

En la producción intelectual norteamericana, el “management intercultural” está estrechamente relacionado con el “management de la diversidad” y tiene que ver con la gestión de las interacciones entre grupos étnicos pensados como comunidades, entre hombre y mujer, entre generaciones, entre actores diferenciados, etc., y evidencia las discrepancias y divergencias sociales significativas existentes en los Estados Unidos, como lo muestran los trabajos de G. F. Simona, C. Vázquez y P. R. Harris⁴. En Europa hacen referencia más bien a las culturas nacionales.

Diversos autores han afirmado, talvez sin suficientes elementos, que la mundialización económica –es decir, la extraterritorial– iba a acabar con las “fronteras nacionales”, sobre todo para las empresas, debido a la difusión mundial de los métodos de trabajo y a las formaciones –más o menos homogéneas que son impartidas en instituciones universitarias y en las

⁴ Ver el libro del que son editores: *Transcultural Leadership. Empowering the Diverse Workforce*, Gulf, 1993.

business schools. Sin embargo, también es evidente que la convergencia existente en esos niveles no excluye paradójicamente realidades divergentes. Y esta diferenciación aparece con gran evidencia cuando se analiza la cultura como universo de sentido y no únicamente como prácticas. Esto es particularmente claro cuando se analizan las organizaciones, es decir, las formas de organización social, las cuales garantizan su legitimidad en la medida en que comparten las lógicas del “vivir juntos”. Es en este contexto donde es necesario situar el rol de las instituciones en los procesos de socialización de los individuos, procesos de socialización en los que las instituciones, a su vez, contribuyen a transmitir los referentes y valores del orden social que las legitima y les da fundamento. Pero una evidencia se impone: es en los marcos nacionales que las instituciones educativas, políticas y jurídicas tienen sus espacios de acción. En relación con las instituciones religiosas, las cosas son relativamente diferentes, ya que se sitúan como punto de partida en el espacio internacional. Eso es evidente en relación con la Iglesia Católica, debido a su naturaleza institucional, pero lo es igualmente –aunque de un modo más sutil– con las iglesias evangélicas, a pesar de que éstas se sitúan en los terrenos nacionales que surgen en tal o cual país, su existencia real depende de las redes en que están inmersas, redes financieras, ideológicas de formación, las cuales en todos los casos se sitúan en el registro internacional con gran movilidad y capacidad de incidencia e influencia. Al mismo tiempo, estas instituciones evangélicas al estar integradas en redes construyen –como la Iglesia católica– “comunidad internacional” extraterritorial.

Es necesario explicitar también que es obligatorio tener en cuenta que los niveles de integración cultural difieren según las sociedades. Sobre todo si tenemos en cuenta que la concepción del estado-nación del siglo XIX y los dos primeros tercios del siglo XX era altamente integradora, mientras que hoy las concesiones son mucho más plurales, diferenciadas y autárquicas.

Sin embargo, lo que está claro es que los niveles nacionales son unidades pertinentes de análisis en relación con los procesos interculturales, sobre todo en los Estados como Guatemala, que tienen una historia larga y cuyos contornos aparecen con claridad. Evidentemente los niveles de análisis pueden ser planteados a partir de unidades culturales más reducidas y precisas que se centren en las interacciones de grupos sociales locales.

Interdisciplinaridad y cultura

Los debates que han rodeado a la noción de cultura y que hacen que hoy vuelva de nuevo a ser un concepto altamente operativo, se sitúan en un contexto paradójico. En efecto, en el momento en que otras disciplinas se

apropian el concepto y lo reconceptualizan, la antropología da la impresión, como lo señala A. Kupper (1999), de que se aleja del concepto.

La sociología, particularmente, introduce el concepto de cultura en el campo de las relaciones de poder. Los sociólogos se interesan, por ejemplo, en la cultura burguesa, en las culturas populares, en las culturas dominantes y en otras sub-culturas y contra-culturas. Las relaciones de clase son releídas a la luz de “la cultura”.

La sociología francesa se ha inspirado en el estructuralismo y en sus aportes sobre los intercambios simbólicos y sus relaciones con los intercambios materiales y económicos; los relatos míticos y simbólicos son pensados como códigos culturales de la vida social, que aportan sentido-significado, coherencia y justificación. Bourdieu retoma la idea de la fuerza de lo simbólico en el juego social. Prácticamente desde el inicio, orienta sus investigaciones sobre la producción simbólica de los grupos sociales y sus “luchas por la clasificación” (Bourdieu, 1971: 49-126). En sus análisis sobre las desigualdades escolares, piensa las luchas sociales como luchas por la clasificación. Su sociología de la legitimación (cultural) esclarece el trabajo de transformación–transmutación de las fuerzas políticas y económicas en fuerzas simbólicas, portadoras igualmente de la violencia de lo social, pero bajo formas que la niegan o, por lo menos, la hacen aceptable. Durante la década de los años setenta, estos acercamientos han sido retomados por un equipo de sociólogos que los desarrollaron, criticaron y profundizaron y que inspiraron numerosos trabajos.

Por otra parte, en la sociología norteamericana se desarrolla la “etnometodología”, que plantea en la pluma de Garfinkel el carácter “constructivo” y “dinámico” de toda realidad. Lo social es pensado como una creación concertada, renovada y continuamente mantenida por su intencionalidad a través del lenguaje, de la actividad y de las prácticas de los actores en todas las esferas de la acción.

Los politólogos, por su parte, reconocen que las teorías clásicas de las relaciones internacionales habían “ocultado” el rol de la cultura en los procesos internos y externos de las sociedades, y a partir de las reconceptualizaciones de C. Geertz y otros autores, re-problematizan una nueva reflexión contemporánea en la disciplina.

Por su parte, sicólogos como Vinsonneau (2002) asocian la noción de identidad a la noción de cultura, en el sentido de que la conciencia colectiva de la diferencia desemboca sobre la reivindicación, por parte de una comunidad, de una identidad particular. El compartir una cultura permite a una persona

reconocer su pertenencia a un grupo social e identificarse con el mismo: la cultura es, en este nivel, fuente de identidad. En consecuencia, todo conflicto, ya sea que provenga de relaciones de poder o de confrontaciones idénticas, es susceptible de ser considerado como consecuencia de las diferencias culturales.

Por otra parte, el universo de la empresa desde los años ochenta se ha amparado igualmente en la noción de cultura, al hablar “de cultura empresa”, y una década más tarde, inició la conceptualización de “management intercultural”. En el caso de la empresa se trata evidentemente de un interés instrumental: se trata de poder organizar –sobre todo en las empresas multinacionales– grupos de trabajo provenientes de sistemas culturales diferentes y en los que las lógicas de autoridad, de motivación y de interacción no obedecen a criterios necesariamente equivalentes.

Es en esta perspectiva que se sitúa el concepto de “cultura de empresa”, cuyo desarrollo se ha inspirado, en la mayoría de los casos, en perspectivas deterministas y comportamentales de la cultura. Es sobre todo a través del análisis del desarrollo espectacular de la economía japonesa en el escenario mundial que las economías occidentales conocían una profunda recesión, razón por la cual el mundo de los negocios se interesó en analizar de cerca el funcionamiento de las empresas japonesas. El fenómeno fue suficientemente sorprendente como para que numerosos jefes de empresas y consultores norteamericanos y europeos hiciesen el desplazamiento: se trataba de comprender los mecanismos que generaban ese éxito inesperado. Uno de los factores centrales que les llamó la atención fue la implicación y la fidelización de los asalariados a su empresa, a tal punto que se sentían como parte integrante, e implicados en la misma. El ejemplo japonés⁵ llevó a un análisis y a una teorización de los procesos de motivación y de adhesión a la empresa, que fue considerada como una comunidad de identificación de los individuos.

Es en ese contexto que se desarrolla la llamada “cultura de empresa” y donde se asigna a los dirigentes el rol de dar forma a dicha “cultura”, haciendo compartir los mitos, los valores, las creencias (Schein, 1985). Durante los años ochenta y parte de los noventa, el concepto de “cultura de empresa” tuvo un desarrollo espectacular y ocupó la escena de numerosos debates (Crozier, 1964), aunque hoy ya no es una temática central. La evolución se orientó hacia el “management intercultural”, que es hoy un tema de investigación y de operacionalización importante.

⁵ Cf. T. Lebra y W. Lebra (1974) *Japanese Culture and Behaviour: Selected Readings*, Honolulu, University Press of Hawaii.

De igual manera, la socio-antropología del desarrollo se ha apropiado nuevamente el concepto de cultura y los debates han sido enriquecidos, como lo señala Mattei Dogan (2000). Karen Ponciano⁶, por su parte, retomando el debate desarrollado por A. Escobar, replantea igualmente estas nuevas dimensiones en sus análisis. Además, la UNESCO intervino en este debate hace varios años, debate que se concretizó en varias publicaciones. Se trata de comprender la interacción entre cultura (formas de vida, representaciones sobre el desarrollo, calidad de vida, etc.) y planificación de políticas públicas para el desarrollo⁷.

El management intercultural: nuevos acercamientos

La temática del impacto sobre la gestión y los procesos de producción del contexto social, político, religioso y cultural, había sido tratada por ciertos investigadores como Tocqueville, quien publicó en 1830 trabajos en los que se interesaba en las consecuencias de las opciones de sistemas políticos y su impacto en los modos de vida presentes en una sociedad. En su obra multidisciplinaria, Max Weber se interesó por las relaciones entre las grandes religiones del mundo y las formas de desarrollo económico. Se concentró en demostrar que la organización capitalista racional –que constituye una especificidad de occidente– “extrae” sus orígenes de los principios del protestantismo ascético. El principio puritano de que el control sobre el mundo material es pensado como una función querida por Dios, crea un contexto favorable para que se concentre la energía en un proceso de racionalización técnica, científica, administrativa y jurídica para lograr tal control. La organización capitalista occidental se inscribe en ese movimiento y se apoya sobre el desarrollo del cálculo racional que se traduce particularmente en la contabilidad. Max Weber (1964) sostiene que las creencias religiosas y las obligaciones morales que están asociadas, son elementos de primera importancia que cuentan e intervienen en la formación de la conducta y que constituyen el “ethos” de una forma de economía.

Dicho de otra manera, el desarrollo de las empresas capitalistas es alimentado por representaciones protestantes que son las que le confieren significado. Y en ese sentido es necesario recordar que las referencias religiosas confieren sentido-significado tanto a las conductas individuales como a las institucionales. Es en este contexto que el concepto de “afinidades-

⁶ Karen Ponciano ha concluido su tesis de doctorado en l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, que trata, en gran parte de la interacción entre “cultura y desarrollo”. Un primer acercamiento de estas primeras conceptualizaciones lo había desarrollado en su artículo “Actualidades políticas en materia de desarrollo: relaciones con el debate académico” (2000).

⁷ Virgilio Alvarado Ajanel elaboró una tesis de maestría en el programa de Maestría en Antropología de la Universidad de Paris VIII y la Universidad del Valle, particularmente interesante sobre el análisis fino de esta interacción a partir del estudio de campo en Totonicapán.

electivas” utilizado por Weber adquiere sentido: en su análisis es evidente que no son las creencias religiosas las que determinan formas económicas particulares –en una relación causal unívoca–, sino que existen “afinidades-electivas” entre protestantismo y capitalismo. La ética religiosa proporcionó un caldo de cultivo propicio a la emergencia de comportamientos racionales calculadores, es decir, que las ideas no desempeñan un rol sino en la medida en que encuentran al mismo tiempo un terreno social y económico favorable para su germinación. La dinámica del cambio social evidencia la existencia de relaciones causales mutuas y complejas entre el funcionamiento concreto de las instituciones económicas y el mundo de las ideas al cual pertenecen las convicciones religiosas (García & Figueroa, 2003).

Situándose en otro terreno, los trabajos de Michel Crozier constituyen igualmente un análisis pioneros en torno a “cultura de management”. Fundador de la corriente de análisis estratégico, Crozier orienta sus trabajos al análisis de la racionalidad limitada de los actores. Durante los años 1950 lleva a cabo trabajos de terreno en dos empresas, que le permiten evidenciar que el disfuncionamiento de las organizaciones no resulta ni de la incompetencia ni de la mala voluntad de los actores, sino de la prosecución –por cada uno individualmente– de estrategias racionales inducidas por las estructuras. En estas investigaciones, M. Crozier explora el enrasamiento cultural de las formas de organización particulares que son las burocracias, las cuales articulan comportamientos individuales, funcionamiento de las instituciones y sustrato cultural.

Pero los trabajos de Edgard Hall, antropólogo norteamericano, sobre la cultura como sistema de comunicación, iniciaron la constitución de un campo que iba a desembocar sobre el “management intercultural”. En efecto, desde los años treinta, E. Hall se había interesado en el análisis de las relaciones interculturales entre los blancos y los indígenas de los Estados Unidos y más tarde se interesó sobre las relaciones interculturales internacionales. Entre 1960 y 1970 desarrolla conceptos con el fin de evidenciar las diferencias culturales (lo que es diferente de estudios interétnicos) y, posteriormente, los aplica al análisis de las relaciones de negocios, sobre todo, en los Estados Unidos, Japón, Francia y Alemania.

E. Hall (1984) analiza la cultura como un conjunto de reglas tácitas de comportamiento inculcadas a través de los procesos de socialización precoces por parte del grupo familiar. Se apoya en los trabajos de M. Mead sobre el aprendizaje cultural del bebé. Partiendo de la observación de los comportamientos, desarrolla una concepción determinista de la cultura afirmando que la cultura “dicta” nuestros comportamientos, que “programa” cada uno de nuestros gestos, cada una de nuestras reacciones, cada uno de

nuestros sentimientos, incluso (Hall, E. & Hall, R., 1990). Esto significa que las conductas expresadas durante las interacciones sociales reposan sobre “modelos estereotipados de comportamientos”.

La perspectiva de la cultura como comunicación es particularmente fecunda: en sus análisis avanza que la cultura es esencialmente un sistema de creación, de emisión, de retención y de tratamiento de la información. En este sentido, es la cultura la que determina la manera como los individuos perciben su medio, incluyendo las concepciones fundamentales del tiempo y del espacio o las modalidades de recurso a la expresión verbal o no verbal. De igual manera, los trabajos de E. Hall se implicaron en la formación de conceptos para descifrar los mensajes de otras culturas, por lo que se refiere al aspecto metodológico. Hall, siguiendo la metodología de la etnología clásica, lleva a cabo observaciones durante las experiencias personales, como fue el caso cuando ocupó las funciones de administrador –durante cinco años– de una reserva de navajo y hopo. Es a partir de entrevistas que lleva a cabo su trabajo, sobre todo, en lo que se refiere a la dimensión internacional de sus investigaciones. Sus análisis de los “comportamientos habituales” de comunicación han desembocado sobre tres dimensiones escondidas de los mensajes: las relaciones con el contexto, el tiempo y el espacio.

En este sentido, Hall afirma que todo proceso de comunicación adquiere sentido en un contexto; la significación se desprende de la interacción entre información y contexto. Pero son las formas de referencia al contexto las que cambian según la cultura. Es el conocimiento del contexto que el hace posible la comprensión de los implícitos no explícitos: las reglas de funcionamiento de una organización, por ejemplo, son poco explícitas, pero los miembros implicados las van aprendiendo a través de un proceso de socialización particular. Igualmente, una discusión de negocios reenvía a contextos multiformes. En otros casos –en lo que Hall llama “contextos pobres”–, los interlocutores ponen rápidamente “los puntos sobre las íes”, emplean argumentos detallados, concretizándolos a través de cifras.

Las diferencias en la disponibilidad y en el tratamiento de la información pueden generar “malentendidos interculturales”. Hall señala que los norteamericanos (contexto cultural pobre) se quejan de la manera de proceder de los japoneses (contexto cultural rico): estos últimos suponen que sus interlocutores comprenderán de qué se trata en función del contexto que se va definiendo progresivamente. Al mismo tiempo, los japoneses consideran –cuando se les presenta un razonamiento lógico en el que cada reglamento es explicitado– que se trata de una tentativa de “pensar en su lugar” (Hall, 1984).

Otro factor central es que cada cultura reposa sobre una concepción del tiempo que estructura la actividad y la experiencia: los individuos son portadores de un “lenguaje temporal” que es diferente según la cultura, es decir que lo perciben, lo utilizan, lo hablan diferentemente. Esta dimensión que ha sido analizada por Norbert Elias en su obra de *El tiempo*, es retomada analíticamente por Hall, quien distingue dos concepciones opuestas del tiempo que contribuyen los dos extremos opuestos que pueden ser encontrados en toda cultura: lo que llama “el tiempo monocrono” y “el tiempo policrono”. En el primero, el tiempo es concebido como un flujo continuo en el que puede ser diferenciado el pensamiento, el presente y el futuro. El proceso del tiempo que pasa, del que es posible testificar por el valor numérico, aparece casi como tangible. Es esta concepción que da origen a numerosas expresiones como “ganar o perder tiempo”, “economizar o desperdiciar su tiempo”, “el tiempo es oro, el tiempo es dinero”. En efecto, estas expresiones traducen esa concepción del tiempo casi tangible, que se impone a los individuos. Esta visión lineal del tiempo permite su segmentación, a lo cual se pueden asignar actividades precisas. Esta concepción está íntimamente ligada al “proceso de organización” en el sentido de programación formal del trabajo, lo que significa que es un componente central del buen desarrollo de la actividad colectiva. En este universo, la exactitud horaria es una virtud. El horario, explica Hall, es tratado también de manera simbólica: si se hace esperar a alguien, por ejemplo, es porque se le quiere enviar un mensaje relacionado con el estatuto y la responsabilidad.

En el segundo, es decir, en el sistema policrono, el tiempo es pensado y tratado de manera menos concreta. Es considerado como una dimensión lineal autónoma que se impone a los individuos, lo que significa que no es aislado de los acontecimientos sociales. Los individuos “policronos” están implicados en varios acontecimientos y, sobre todo, en varias relaciones al mismo tiempo. Este es un aspecto clave del sistema: se asigna la importancia a la implicación de los individuos en una red social y al desarrollo armonioso de los intercambios más que a la adhesión de un programa preestablecido. La sumisión no es un horario, sino las lógicas que organizan las relaciones con los parientes y las personas cercanas. Los individuos policronos, señala Hall, están altamente implicados en las cuestiones de los otros y permanecen en contacto. El conocimiento mutuo es importante. Las organizaciones, en estos contextos policronos, no pueden funcionar sino en la medida en que están dirigidas por individuos que poseen grandes cualidades humanas. La cultura marca profundamente la relación con el tiempo, es decir, las relaciones con las personas y las funciones.

El espacio es, igualmente, un componente cultural del proceso de comunicación. La manera de “utilizar” el objeto también es el objeto del

estudio antropológico de Hall. Como la relación con el tiempo, la relación con el espacio es el resultado de una construcción cultural y depende, por lo tanto, de dicho contexto. Como resultado de ese proceso de construcción temporal, existe en torno a cada persona –en función de su cultura– fronteras invisibles que delimitan espacios cuyo acceso está prohibido a los otros y cuya dimensión depende tanto de la naturaleza de la relación como de la cultura. Hall señala que una distancia juzgada como “normal” por dos interlocutores desconocidos –y con la cual los dos estarían distendidos– es menor en América Latina que en los Estados Unidos. Igualmente, en una interacción, la persona de rango más elevado en un sistema en el que las distancias son menores, tiende a acercarse a su interlocutor para comunicarse. Sin embargo, el interlocutor intenta establecer una “distancia normal” que equivale a la de una comunicación entre desconocidos. La modalidad de relación social en el sistema cultural es la que dificulta la relación intercultural y proviene de la concepción de fronteras invisibles creadas por la cultura en relación con el espacio. Hall afirma que estas lógicas son resentidas intensamente y que son las que provocan la agresividad.

Finalmente, queremos señalar que en Hall la relación con los tres componentes culturales que hemos descrito: relación con el contexto, con el tiempo y con el espacio, no es interdependiente. Aparece evidente que el carácter policrono de una cultura incide en que les sea dada más importancia a las relaciones que a las tareas y que esto está relacionado con “un contexto rico” que reenvía a una red densa de relaciones que constituyen el telón de fondo que hace posible la comprensión de los mensajes alusivos. Al mismo tiempo, ese tejido de relaciones concuerda con un espacio en el que se circula fácilmente y en el que se está cercano. Por el contrario, hacer sólo una cosa al mismo tiempo –como es el caso en la cultura monocrona– empobrece obligatoriamente el contexto, lo que exige un alto grado de expresión verbal en las comunicaciones.

Los trabajos de Hall tienen el mérito de señalar la permanencia de la cultura en los comportamientos individuales y de formalizar dimensiones culturales que habían sido –o lo serán posteriormente– abordadas por otros investigadores. Pero, al mismo tiempo, estos postulados suscitan interrogantes: ¿Cómo se puede estar condicionado profundamente al mismo tiempo por la cultura propia, pensada como una segunda naturaleza, como la que “dicta” los comportamientos, el control cultural sobre el individuo de tal manera “que no puede ser manipulada desde el exterior” y adoptar aparentemente, sin hacerse violencia, un registro cultural opuesto, en ciertas circunstancias?

En principio, definir una cultura como una norma de comportamiento no permite evidenciar la diversidad de las conductas individuales, ni comprenderlas. Hall no aborda la cuestión de la unidad que define la

pertenencia a una misma cultura. Y el abordaje de esta cuestión es central cuando afirma que a un nivel “preconsciente”, “la monocranía es masculina y la policranía es femenina”. ¿Significaría esto que hombres y mujeres de un mismo país serían de culturas diferentes? Hall da prioridad a la “pragmática” de la reducción de tensiones interculturales y, en este sentido, es un militante del interculturalismo (Hall, E. & Hall, R., 1990).

Otro autor que se sitúa en el territorio del “management intercultural” es Geert Hofstede⁸, quien a mediados de los años sesenta puso en marcha una gran encuesta que se proponía comprender sistemáticamente las actitudes y los valores de los dirigentes y de los empleados de diferentes países. Se trató de una investigación que fue llevada a cabo en las filiales que IBM tenía en más de cincuenta países y que significó la aplicación de más de 100.000 cuestionarios.

G. Hofstede parte de una concepción de la cultura como “una especie de “media” de creencias y de valores alrededor de la cual se sitúan los individuos que habitan en un país”. G. Hofstede asigna una gran importancia a esas características, pues implican “una programación mental” de los individuos. Es decir, que, en su perspectiva, los actores de una cultura están condicionados por el sistema de valores, los cuales inducen comportamientos específicos en situaciones particulares. Son esos sistemas de valores, igualmente, los que articulan las organizaciones en un país determinado al igual que sus modalidades de gobierno, su sistema jurídico y educativo, sus organizaciones religiosas, el funcionamiento de sus empresas. En este sentido, los trabajos de G. Hofstede han contribuido a caracterizar y definir culturas nacionales a partir de valores y a establecer sus consecuencias sobre las instituciones, sobre todo en las empresas, ya que elaboró un verdadero inventario sobre los particularismos en cada país.

El análisis estadístico de los cuestionarios llevó a G. Hofstede a establecer cuatro niveles o dimensiones que en su perspectiva describían una cultura. Posteriormente, y bajo la influencia de investigaciones sobre la cultura china, añadió un quinto elemento.

La primera dimensión es la oposición “individualismo-colectivismo”, elementos que son colocados en dos polos opuestos y que caracterizan sociedades “individualistas” y sociedades “colectivistas”. Estas conceptualizaciones son elaboradas a partir del análisis del comportamiento de los individuos. En las sociedades individualistas, los lazos con los otros son poco firmes: tienen

⁸ *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, Sage Publications, 1980; *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, Londres, MacGraw Hill, 1991; *Culture's consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, Sage Publications, 2002.

como finalidad proteger los intereses propios y los de su familia cercana. Los valores que sobresalen serían la libertad y la autonomía. En el polo opuesto están las sociedades “colectivas” en las que los lazos interpersonales serían más fuertes, ya que es el lugar de nacimiento (familia extendida, comunidad, etc.) el que determina las lealtades y las sumisiones. El individuo se somete a las opiniones y a los intereses colectivos, lo que garantiza la protección del grupo.

La segunda dimensión es la “distancia jerárquica”, y hace referencia a las modalidades de ejercicio del poder y de su aceptación en las sociedades. Las desigualdades tienden a transmitirse generacionalmente y son administradas diferentemente según las sociedades: ciertas sociedades integran dichas diferencias e intentan reducirlas, mientras que otras tienden a reproducirlas y acrecentarlas. En el primer caso, las distancias jerárquicas tienden a reducirse; en el segundo, por el contrario, se amplifican.

En tercer lugar se encuentra la dimensión relativa al “control de la incertidumbre”, que tiene que ver con los niveles de integración y de aceptación del futuro y con lo desconocido que conlleva. Se trata de responder a la pregunta ¿en qué medida las sociedades toleran las incertidumbres ligadas a la naturaleza, al destino, a los comportamientos imprevisibles del humano? En ciertas sociedades, señala G. Hofstede, se construyen formas de control de la incertidumbre a través de ideologías que ofrecen una visión del futuro, mientras que en otras los individuos no se sienten amenazados por el futuro desconocido, lo que implica que no ponen en marcha dispositivos institucionales para intentar controlarlo.

La cuarta dimensión opone las “sociedades masculinas” a las “sociedades femeninas”, es decir, se analizan los roles de los sexos en las sociedades. Las sociedades llamadas “masculinas” serían aquellas que establecen roles específicamente masculinos, mientras que las “sociedades femeninas” hacen posibles que los dos sexos desempeñen roles idénticos. G. Hofstede señala también que en las “sociedades masculinas” son determinantes los “valores tradicionalmente masculinos”: preocupación por las ganancias, por las realizaciones materiales, por la grandeza y el prestigio, mientras que en las “sociedades femeninas” prevalecen los valores “tradicionalmente femeninos”: preocupación por la calidad de vida, por las relaciones personales, por la solidaridad, por la discreción.

En la quinta dimensión, G. Hofstede (2002a) incorpora a las cuatro anteriores, el interés dominante en las sociedades por el corto o el largo plazo. Se trata de análisis llevados a cabo por investigadores de Hong-Kong bajo la dirección de Michael Harris Bond a mediados de los años ochenta sobre los valores chinos.

El estudio evidenció la distancia real en relación con los valores familiares occidentales, lo que llevó a G. Hofstede a definir una nueva dimensión: “la oriental hacia el largo plazo”, que correspondería a la perseverancia, a la categorización de relaciones en función de los estatutos, al respeto del orden, a la economía, al sentido de la vergüenza; mientras que la “orientación a corto plazo” corresponde a la estabilidad y a la constancia personal, a la preocupación por guardar las apariencias, al respeto de la tradición, al respeto de las obligaciones sociales como la reciprocidad del saludo, de ofrendas, etc. No obstante, para los investigadores de Hong-Kong, todos esos elementos, que se sitúan en uno u otro de los extremos, constituyen un todo integrado extraído directamente de las enseñanzas de Confucio.

A través de estas dimensiones, G. Hofstede asignó un índice a cada país. Por ejemplo, los Estados Unidos se caracterizan por el individualismo más alto (91), una distancia jerárquica relativamente débil (40), un débil control de la incertidumbre (46), un índice de masculinidad relativamente alto (62) y una orientación al corto plazo (29). Mientras que Francia está orientada a un individualismo fuerte (71), una gran distancia jerárquica (68), un control fuerte de la incertidumbre (86) y una orientación al largo plazo (39).

Estas dimensiones son analizadas, igualmente, en sus consecuencias sobre las organizaciones. Por ejemplo, en una sociedad individualista los dirigentes se movilizan por los intereses propios y la necesidad resentida de cumplir sus obligaciones; moviliza sus bases como consecuencia del interés por el trabajo propuesto y las posibilidades de realización personal que conlleva.

En una sociedad “colectivista”, por el contrario, la dirección es más bien una lógica del grupo y está presente una dimensión fuerte de lealtad a lo que se emprende colectivamente, las relaciones afectivas están implicadas fuertemente, la pertenencia es un factor de responsabilidad y es en este registro donde se sitúa la gestión de las apariencias. Igualmente, existe una diferencia en la concepción de la realización personal, ya que ésta cuenta menos que la búsqueda de la armonía.

En sociedades con fuerte distancia jerárquica, las organizaciones son altamente centralizadas y el ejercicio del poder tiende a ser autocrático, lo que conlleva movilizaciones sociales limitadas. Mientras que en los países con cultura en la que la distancia jerárquica es débil, las clases sociales están menos marcadas, el poder es más participativo y las movilizaciones sociales son más permanentes.

La dimensión masculino/femenino es analizada a partir de las profesiones ejercidas y a través de la causalidad de las motivaciones individuales. En

las sociedades masculinas la competencia es el motor de la acción, mientras que en las sociedades femeninas son valoradas las buenas relaciones y la solidaridad interpersonal.

La dimensión del control de la incertidumbre es analizada a partir de los siguientes criterios: en las sociedades con poco control de la incertidumbre el asumir riesgos es valorizado, se delega más fácilmente el poder, los responsables no necesitan ser expertos del sector de ejercicio de su autoridad y la trasgresión de las normativas es más fácil de integrar. Mientras que en las sociedades con un fuerte control de la incertidumbre la jerarquía y la normatividad son más estrictas, la responsabilidad y competencia específica están más articuladas y el control de iniciativas corresponde a un mayor control de los procesos de delegación.

G. Hofstede ha sido uno de los autores centrales en el proceso de legitimación de una visión alternativa: él mismo calificó sus análisis como “cambio de paradigma”, ya que a la visión tradicional de “convergencia de culturas” sobre la que se apoyaba la visión tradicional del management, la sustituye una visión relativista.

Sus publicaciones han tenido una gran resonancia al igual que el impresionante dispositivo de investigación en el que sustentó sus construcciones intelectuales y analíticas. El recurso a procesos de formalización estadística llevó a numerosos investigadores a adherirse a las propuestas y al formalismo metodológico de G. Hofstede, quien legitimó un campo de investigaciones al establecer una relación estrecha entre culturas nacionales, formas de organización, prácticas de management y comportamientos en el universo de las relaciones de trabajo.

Su modelo para describir una cultura ha sido retomado por numerosos investigadores. Si bien es cierto que G. Hofstede tomó precauciones en la elaboración de su metodología, numerosos estudios posteriores han hecho esenciales las cinco dimensiones, lo que los ha llevado a pensarlas de manera mucho más determinista. Estos análisis han sido aplicados también a la educación y a la salud: en realidad se trata de universos más complejos y alejados del universo de la empresa donde –y para la cual– fueron formalizadas.

Diversas críticas han sido hechas a la obra de G. Hofstede. Señalaremos simplemente algunas en relación con la metodología: J. Palmada (1993) se interroga sobre la generalización hecha del concepto de “cultura nacional”, ya que el estudio es hecho sobre una sola empresa, IBM; d'Iribarne (1996), por su parte, se interroga sobre la pertinencia y la formulación de las preguntas en relación con el objeto de estudio, etc.

La primera categoría de trabajos, de los que Hall es considerado como el autor emblemático, representa investigaciones a partir de su experiencia personal en el que se describen los comportamientos y las prácticas más comunes en la cultura para que los hombres de negocios adapten su comportamiento individual al de los interlocutores. La segunda categoría, representada por G. Hofstede, se sitúa en el terreno de la comparación sistemática de culturas a partir de cuestionarios. La tercera corriente, que no desarrollaremos en este artículo debido a la extensión del mismo, se sitúa en el terreno de la comprensión interna de las culturas a partir de una perspectiva interpretativa.

Estos trabajos han sensibilizado a los empresarios –sobre todo en las empresas multinacionales– sobre la necesidad de pensar las relaciones interculturales como componentes estratégicos de la organización y de la eficiencia interna. Esta toma de conciencia es ya un paso importante. Las investigaciones han progresado también en lo que se refiere a modos de gestión de la interculturalidad. Al mismo tiempo, estos aportes están transformando las concepciones de “relaciones interétnicas” en el interior de los espacios nacionales. La ampliación de los contextos de análisis hará posible continuar los análisis comparativos y desarrollar prácticas. Nuevas investigaciones están ampliando los conocimientos: sectores como la salud, la educación, los medios de comunicación son territorios en los que la interculturalidad está altamente implicada. Los nuevos trabajos se inspiran no sólo en la antropología, sino también en la psicología, y están esclareciendo interrogantes sobre el aprendizaje intercultural (Demorgon & Lipiansky, 1999) y sobre la educación intercultural, que es un tema reapropiado por la mayoría de los programas de Reformas Educativas del continente⁹.

Entre unidad y diversidad: el camino obligado para comprender el mundo

La emergencia de lo étnico y de las identidades culturales en el espacio político ha sido un factor poderoso que ha evidenciado la pluralidad incontestable de las sociedades. En el mundo, alrededor de 10 países son homogéneos y casi todos son Estados insulares reducidos. El resto de los Estados, es decir de las naciones, son plurales: la pluralidad es la norma, lo homogéneo es la excepción. Esta constatación políticamente asumida ha transformado las orientaciones intelectuales que habían organizado las políticas públicas asimilacionistas, desde el *meeting pot* norteamericano hasta la asimilación y la aculturación. Estos procesos han incidido considerablemente sobre las representaciones sociales y políticas, y al mismo tiempo han hecho tomar

⁹ Ver, entre otros muchos trabajos, CEBIAE, *Diversidad cultural y procesos educativos*, La Paz (Bolivia), 1998.

conciencia de la necesidad de abordar la “organización” de la diversidad étnica y cultural a través de políticas que incorporen a los actores de los grupos étnicos y culturales, tanto en el ámbito de la “participación” en la creación de riqueza, como en el ejercicio del poder y el acceso a los recursos de la nación, condición del mantenimiento de su unidad.

El “redescubrimiento” del concepto de cultura ha hecho posible una nueva reflexión crítica. En efecto, forjado como lo hemos señalado en el interior del desarrollo de la antropología que se encontraba confrontada con el análisis de sociedades no muy numerosas y con un alto nivel de integración y de cohesión, el concepto ha sido problematizado para convertirse en operativo cuando se trata de integrar y analizar la complejidad de las sociedades contemporáneas.

Una primera dificultad, que no es sino un proceso ilusionario, es la rectificación, que presupone que las culturas son homogéneas. En efecto, la identidad no es una sustancia inherente a una colectividad, sino el resultado de una construcción en la que formas de existencia social, estrategias exogéneas, historia, memoria, política, experiencia personal y estrategia individual o de grupos, se encuentran estrechamente imbricadas. Y, en este sentido, la cultura intervine como variable intermediaria que da sentido a las relaciones entre prácticas movilizadoras y producción identitaria.

Como lo hemos señalado, la renovación semántica fue iniciada por el antropólogo Clifford Geertz, quien sitúa la conceptualización de cultura en un espectro más amplio: “sistema de significaciones compartido comúnmente por los individuos miembros de una misma colectividad”. La cultura es pensada, en consecuencia, como un código por intermedio del cual los autores se comprenden en el juego social, es decir, que participan de significaciones comunes particulares que se encuentran presentes en la acción y en las instituciones sociales de cada colectividad (Geertz, 1973).

La cultura no es el único elemento implicado en la construcción identitaria: es un componente y un referente en la medida en que el individuo forma parte o se incorpora a un grupo de pertenencia por “pertenencia” o por “adhesión”. Es en ese contexto donde la cultura da sentido-significado a la noción de identidad, por lo menos en dos niveles del proceso de construcción identitaria. En ese mismo nivel puede hablarse, en ciertos casos, de cultura nacional e incluso de territorialización de la cultura. En este sentido, la nación es uno de los modos de encarnación de la cultura y, en consecuencia, de las identidades, pero no el único. En efecto, las reactivaciones identitarias pueden consolidar el marco nacional o segmentarlo.

En primer lugar, la cultura es un componente que contribuye a garantizar una movilización identitaria, es decir, la identificación con un grupo en el que los individuos se reconocen de manera prioritaria y por encima de otras pertenencias. En segundo lugar, es un componente estratégico, ya que aporta o puede aportar significados diferenciados e incluso diferentes a la identidad en función de los contextos, de las clases de edad, de los intereses, etc. No se puede, por lo tanto, pensar la cultura como un generador de identidades permanentes o perennes. Y en este sentido nos diferenciamos de los análisis de los llamados “etno-realistas” –quienes, como es el caso de M. Brown (1993), consideran las identidades como objetivas y fuente ineluctable de conflicto– y de los “constructivistas” –quienes, como es el caso de R. Ganguly y R. Taras (1998), las piensan o al menos las presienten como una manipulación política–. Es evidente que la cultura organiza el comportamiento de los actores movilizables, pero también de los actores detectores de poder; y ciertamente ofrece componentes estratégicos excepcionales a los empresarios que se reclaman de esa dimensión cultural. Y esta realidad es importante tanto cuanto se hace el análisis en los ámbitos nacional e internacional, como lo señalan R. Little y S. Smith (1988) y P. Katzenstein, que es el editor de *The Culture of National Security* (1996).

Las perspectivas clásicas de las relaciones internacionales habían “ocultado” en gran medida esta dimensión y sus implicaciones, partiendo del postulado de que todos los actores compartían la misma racionalidad, es decir, que postulaban la existencia de un sistema de significaciones comunes compartido por todos los gobiernos del planeta. Esto implicó y significó la ignorancia incluso de las diferencias y oposiciones de las representaciones que separan a los actores internacionales y a las paradojas y oposiciones que dichas diferencias pueden generar. La dimensión cultural de los sistemas de representaciones es central en el escenario internacional: la visión del mundo de que son portadores los decidores internacionales, su confrontación potencial, la construcción de la imagen del adversario, etc. Nos damos cuenta de que “tiene consecuencias”. Son representaciones ligadas en gran medida a la cultura que pueden ser determinantes en las operaciones estratégicas: Foster Dulles o Ronald Reagan designando a la Unión Soviética como “la potencia del mal”, el caso de la revolución islámica de khomeyni en Irán asimilando el occidente y sobre todo a los Estados Unidos como el gran Satán y, más recientemente, la satanización de Irak y de Saddam Hussein¹⁰.

En ese mismo sentido, es necesario tener en cuenta que cada cultura está marcada por principios de selectividad que llevan a los actores a organizar clasificaciones diferenciadas, es decir, a prioridades diferenciadoras. Dicho con

¹⁰ Cf. García (2002a: 68-72) y Stam (2003: 108).

otras palabras, se trata de lecturas diferenciadas y en ciertos casos antagónicas de la historia, lo que conlleva la creencia de poder actuar en nombre de la racionalidad universal¹¹. Vemos, por lo tanto, que independientemente de los decisores, el sistema de significaciones pesa directamente sobre el orden político, es decir, sobre los modos de gobierno, de movilización, de expresión política, lo que genera un sistema de relaciones internacionales diferenciado que repercute sobre su uniformización normativa.

La teoría clásica de las relaciones internacionales que parte del paradigma estatal, reposa sobre la hipótesis de un modo uniforme de articulación del orden político externo. Esta hipótesis puesta en tela de juicio en el contexto de la globalización no resiste tampoco la “crítica cultural”. En efecto, la pluralización de las sociedades dificulta cada vez más el reducir a un paradigma unívoco de las articulaciones internas y externas. Como lo señalan B. Badie y P. Birnbaum en su obra *Sociología del Estado* (1979), si se considera al estado soberano como un sistema político centralizado, diferenciado, institucionalizado y territorializado, es evidente que esas cuatro características no tienen la misma significación universal: la diversidad, la pluralidad de los sistemas culturales, son elementos que explican el disfuncionamiento hoy. Se puede afirmar que la naturaleza híbrida (Amselle, 1990) de los sistemas políticos integrados al mismo tiempo por la importación del modelo estatal dominante y las referencias a un sistema sociopolítico endógeno, constituye hoy uno de los factores de incertidumbre de la escena internacional.

El hecho de que los miembros de las sociedades modernas pertenezcan a grupos culturales de naturaleza diferente plantea el problema de la justificación (Badie & Smouts, 1999), como lo señala Jonh Rawls en su artículo “*Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*”. Por su parte, Amy Gutmann, en un artículo importante intitulado “*The Place of Multiculturalism in Political Ethics*” (1993), insiste sobre el problema planteado por la presencia en una misma sociedad de grupos culturales diferentes, en la que éstas “contienen normas morales aparentemente diferentes que dan lugar a juicios divergentes sobre la justicia social”.

Pero, como lo señala Daniel Weinstock, profesor de la Universidad de Montreal en su artículo “*La problematique muticulturaliste*” (1945): “Esas pertenencias culturales múltiples pueden igualmente dar lugar a que los diferentes grupos culturales busquen obtener los recursos políticos y sociales necesarios para su sobrevivencia y su desarrollo en tanto que comunidades distintas. En efecto, las culturas distintas son una fuente importante de heterogeneidad de valores que se encuentran en la base de la justificación

¹¹ Cf. “La memoria entre política e Historia”, *Estudios y Documentos*, No.54, Guatemala, Ediciones ICAPI, 2004.

pero generan igualmente problemas políticos diferenciados, en la medida en que los miembros de los grupos culturales tienen frecuentemente entre sus principales objetivos políticos, el mantenimiento de su espacio cultural distinto". Y en este contexto es necesario interrogarse: ¿Cómo los estados deben reaccionar frente a las reivindicaciones de los grupos culturales para garantizar las condiciones institucionales de su existencia cultural y de su desarrollo? Se trata de un interrogante que ha generado en estos últimos años una literatura importante en torno a los escritos del filósofo canadiense Will Kymlicka (1995), la cual es central.

Bibliografía

- ABOU, S. (1981) *L'identité culturelle*, Anthropos, París.
- ALVARADO AJANEL, Virgilio; elaboró una tesis de maestría en el programa de Maestría en Antropología de la Universidad de París VIII y la Universidad del Valle, particularmente interesante sobre el análisis fino de esta interacción a partir del estudio de campo en Totonicapán.
- AMSELLE, J. (1990) *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité*, Payot, París.
- BADIE, B. & BIRNBAUM, P. (1979) *Sociologie de l'Etat*, Grasset, París.
- _____. (1999) *Le retournement du monde*, París.
- BATESON, G. (1971) *La Cérémonie du Naven*, Minuit, París, (la edición en inglesa, 1936).
- BENEDICT, Ruth. (1934), *Echantillons de civilisations*, Gallimard, París
- BOAS, F. & KROEBER, A. (1997) "The Superorganic". In: *American Anthropologist*, Vol. 19, No. 2.
- BOAS & MEAD, M. (1949) *Coming of age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, William Morrow, New York.
- BOUDON, R & BOURRICAUD, F. (1986) *Culture et culturalisme*. París.
- BOURDIEU. (1971) "Le marché de biens symboliques". In: *L'Année sociologique*, No. 22, París
- BROWN, M. (ed.) (1993) *Ethnic Conflict and International Security*, Princeton University Press, Princeton.
- CHUTZ, A. (1962) *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- COLLIOT-THELENE, C. (1990) *Max Weber et l'histoire*, PUF, París.
- COROMINAS, J. & PASCUAL, J. (1980) *En el diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid. Vol. II, Tomo 2.
- CROZIER, M. (1964) *Le phénomène bureaucratique*, Le Seuil, París.
- DEMORGON, J. & LIPIANSKY, E. (1999) *Guide de l'interculturel en formation*, Retz, París.
- DOGAN, Mattei, (2000) "Las nuevas ciencias sociales: grietas en las murallas de las disciplinas". En: *Estudios y Documentos*, No. 25, Ediciones UNESCO/Muni-k'at, Guatemala.
- DOUGLAS, M. (1999) *Comment pensent les institutions*, La Découverte, París.
- DUFRENNE, M. (1953) *La Personnalité de base*, PUF, París.
- DURKHEIM, E. & MAUSS, M. (1903) "De quelques formes primitives de classification". In *L'Année Sociologique*. París.
- ELÍAS, Norbert. (1973) *La civilización des moeurs*, Calman-Lévy, París.
- GANGULY, R. & TARAS, R. (1998) *Understanding Ethnic Conflict*, Longman, New York.
- GARCÍA RUIZ, Jesús. (2000) "Pensar la acción pública: legitimidad y eficiencia como condiciones de la democracia del Estado". En: *Ciencias Sociales, políticas públicas y desarrollo*, *Estudios y Documentos*, No. 25, Ediciones UNESCO/Muni-k'at, Guatemala.

- _____. (2002a) "Del choque de civilizaciones al eje del mal". En: *El Cadejo*, No. 2, Guatemala.
- _____. (2002b) "'La cultura', un componente de las Relaciones Internacionales". En: *El Cadejo*, No. 2, Guatemala.
- _____. (2003) *Identidades fluidas, identificaciones móviles*, Ediciones ICAPI, colección Aristas, Guatemala.
- _____. (2004) "La memoria entre política e Historia". En: *Estudios y Documentos*, No. 54, Ediciones ICAPI, Guatemala
- GARCÍA RUIZ, Jesús & FIGUEROA, Federico, (2003) "Las ideas cuentan". En: *El Cadejo*, No. 8, Ediciones ICAPI, Guatemala.
- GEERTZ, C. (1972) "La religion comme système culturel". En: BRASDBURY, R. E. & GEERTZ, C. *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris.
- _____. (1973) *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- GUTMANN, Amy. (1993) *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 22, No. 3.
- HALL, E. (1984) *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Le Seuil, Paris.
- HALL, E. & HALL, R. (1990) *Guide de comportement dans les affaires internationales*, Le Seuil, Allemagne, Etats-Unis, France, Japon, Paris.
- HENNIS, W. (1996) *La Problématique de Max Weber*, PUF, Paris.
- HERSSKOVITS, M. (1948) *Las bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris,
- HOFSTEDE, Geert. (1980) *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, MacGraw Hill, Londres.
- _____. (2002a) *Culture's consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, Sage Publications, Londres.
- _____. (2002b) *Culture's Consequences: International Differences in Word-Related Values*, Sage Publications, Londres.
- HUNTINGTON, Samuel P. (2001) "Las culturas cuentan". En: HUNTINGTON, S. & HARRISON, L. E. *La cultura es lo que importa. Cómo los valores dan forma al progreso humano*, Grupo Planeta, Buenos Aires.
- d'IRIBARNE. (1996) "The usefulness of an ethnographic approach to the international comparisons of organizations". In: *International Studies of Management and Organizations*, Vol. 26, No. 4.
- KARDINER, A. (1939) *The individual and his Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Columbia University Press, New York.
- KATZENSTEIN, P. (ed.) (1996) *The Culture of National Security*, Columbia University Press, New York.
- KLUCKHOHN, C. (1952) "Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions". In: *Papers of the Peabody Museum of Archeology and Ethnology*, Vol. 47, No. 1, Harvard University Press.
- KROEBER, A. L. (1997) "The Superorganic". In: *American Anthropologist*, Vol. 19, No. 2.
- KLUCKHOHN, C. & STRODTBECK, E. (1961) *Variations in Value Orientation*, Evanston, Row.

- KUPPER, A. (1999) *Culture: The Anthropologists' Account*, Harvard University Press.
- KYMLICKA, Will. (1989) *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, London.
- _____. (1995) *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, London.
- LEBRA, T. & LEBRA, W. (1974) *Japanese Culture and Behaviour: Selected Readings*, University Press of Hawaii, Honolulu.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1958) *Anthropologie structurale*, Plom, París.
- _____. (1967) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, París/La Haya.
- _____. (1973) *Sociedades, Ensayo sobre su evolución comparada*, Dumond, París, (primera edición norteamericana 1966).
- _____. (1991) "Boas Franz". In: BONTE, P. & IZART, M. (dir.), *Dictionnaires de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, París.
- _____. (1996) *Anthropologie Structurale deux*, Plom, París.
- LEWIS, J. (2002) *Cultural Studies. The Basic*, Routledge, London.
- LINTON, R. (1936) *The Study of Man. An Introduction*, New York, Appleton Century, The Culture Background.
- LITTLE, R. & SMITH, S. (eds.) (1988) *Belief Systems and International Relations*, Blackwell, Oxford.
- MAUSS, Marcel. (1985) *Sociologie et anthropologie*, PUF, París.
- MEAD, Margaret. (1958) "Costumbres y sexualidad en Oceanía". En: *Antropología estructural I*, Plom, París.
- ORTIGUES, E. (1993) "Situations interculturelles ou changements culturels". In: TANON, F. & VERMES, G. *L'individu et ses cultures*, L'Harmattan, París.
- PALMADA, J. (1993) *Les deux sources de l'exclusion. Econ:misme et replis identitaires*, Karthala, París.
- PARSONS, T. (1973) *Sociedades. Ensayo sobre su evolución comparada*, Dumond, París, (primera edición norteamericana 1966).
- PONCIANO, Karen. (2000) "Actualidades políticas en materia de desarrollo: relaciones con el debate académico". In: *Ciencias sociales, políticas públicas y desarrollo, Estudios y Documentos*, No. 25, Ediciones UNESCO/ Muni-k'at., Guatemala.
- RIVERA, Ana María. (2000) "Cultura". In: *L'Imbroglia ethnique*, Payot-Lausanne, París.
- SCHEIN, E. (1985) *Organizational Culture and Leadership*, Jossey-Bass, San Francisco.
- SHÜTZ, Alfred. (1962) *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- SIMONA, F; VÁZQUEZ, C. & HARRIS, R. (eds.) (1993) *Transcultural Leadership. Empowering the Diverse Workforce, Gulf*.
- STAM, Juan B. (2003) "El lenguaje religioso de George W. Bush: análisis semántico y teológico". En: *El Cadejo*, No. 9. Guatemala.

- SUR, Serge. (2002) “‘Hegemonía, imperialismo leadership’ Annuaire française de Relations Internationales”, Editions Bruyland, Bruselas.
- TAROT, Camilla. (1999) *L’invention symbolique*, La Découverte, París.
- TYLOR, Edgard Burnett, (1971) *Primitive culture*, Murray, Londres.
- VINSONNEAU. (2002) *L’identité culturelle*, Armand Colin, París.
- WEBER, Max. (1964) *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Plom, París.
- WEINSTOCK, Daniel. (1945) “Les philosophies politiques contemporaines”. In: RENAUT, Alain. *Histoire de la Philosophie Politique*, Calmann-Levy, París.