

Denys Cuche¹

La noción de la cultura en las ciencias sociales

Edición actualizada

Buenos Aires: Nueva Visión, 2004

El texto *La notion de culture dans les sciences sociales* (*La noción de cultura en las ciencias sociales*), de Denys Cuche, fue publicado en París en 1966, y apareció editado, traducido al español, en los años 2002 y 2004. En *La noción de la cultura en las ciencias sociales*, Cuche plantea que no hay nada natural en el ser humano, ni siquiera las necesidades fisiológicas como el hambre, el sueño o el deseo sexual, y que, en el proceso de hominización, se pasó de la adaptación genética al medio ambiente natural a una adaptación cultural en que las poblaciones humanas poseedoras del mismo bagaje genético se plantearon diferentes opciones culturales.

El capítulo I, “Génesis social de la palabra y la idea de cultura”, trata acerca de la vinculación de la historia de la palabra *cultura* con las luchas sociales, puesto que el sentido que tiene la palabra deviene de compromisos sociales fundamentales. El término *cultura* proviene del latín *cultura*, que significa ‘cuidado de los campos’ o ‘cuidado del ganado’. En Francia, durante el siglo XVIII, la palabra *cultura* se refería a la educación de la mente y evocaba más el progreso individual, y se prefería civilización para el progreso colectivo. En Alemania, la palabra *cultura* suponía valores espirituales (ciencia, arte, filosofía, religión), y fue adoptada por la *intelligentsia* burguesa —en oposición a la aristocracia que representaba valores cortesanos—, que no dejaba de sentirse alejada del poder y como otra forma de legitimidad social se sentía responsable de buscar la unidad de Alemania por medio de la cultura. Durante el siglo XIX, la idea de cultura se vincula cada vez más con “nación” y se acentúa no solo el esfuerzo por definir el “carácter alemán” sino también su “superioridad”, optando por una concepción esencialista y particularista de cultura asociada a la concepción étnico-racial de nación. La cultura era considerada como la expresión de un pueblo, y se entendía por civilización el progreso material relacionado con el desarrollo económico y técnico. En Francia, en cambio, pertenecían a la nación francesa quienes así se reconocían, más allá de sus orígenes; es decir, ambos términos, cultura y civilización, resultan casi intercambiables, y el concepto de cultura es más universal. El debate franco-alemán entre los siglos XVIII-XX es arquetípico de las dos concepciones de la cultura, una particularista, otra universalista.

1 Etnólogo francés, profesor de Etnología en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de París V, Sorbona.

El capítulo II, “La invención del concepto científico de cultura”, ofrece dos posiciones etnológicas de la noción de cultura: una que privilegia la unidad; y la otra, la diversidad.

La primera minimiza la diversidad, reduciéndola a una diversidad “temporal” según el esquema evolucionista; hace referencia a Edward B. Tylor y a su concepción universalista de la cultura. La segunda enfatiza la diversidad sin contradecir por ello la unidad fundamental de la humanidad; hace referencia a Franz Boas y a su concepción particularista de la cultura, que, asumida como principio ético, afirma la dignidad de cada cultura y proclama el respeto y la tolerancia por las culturas diferentes.

En la etnología francesa, inicialmente, el término *cultura* era comprendido en un sentido elitista, restringido e individualista. Esta percepción recién cambia con Marcel Griaule o Michel Leiris. Durkheim sostiene que los fenómenos sociales son también fenómenos simbólicos y tienen, por lo tanto, una dimensión cultural; asimismo, reconoce en todas las sociedades una mentalidad “lógica” que responde a las mismas leyes de la razón. Se opone a esta idea Lucien Lévy-Bruhl, quien considera que la mentalidad lógica y prelógica coexisten en toda sociedad, pero que la preeminencia de una u otra explica la diversidad cultural.

El capítulo III, “El triunfo del concepto de cultura”, hace referencia a la coherencia simbólica (aunque nunca absoluta) del conjunto de las prácticas (sociales, económicas, políticas, religiosas) de un grupo particular. Cuche destaca el vínculo de la antropología norteamericana con la antropología cultural de Boas, mientras que en Francia el culturalismo era acusado de esencialista y de presentar una concepción estática y fija de la cultura; en realidad, esta es una crítica que puede hacerse pero solo a algunos culturalistas como Kroeber, puesto que no debe hablarse del culturalismo sino de culturalismos; además, se debe recordar que el culturalismo puso en evidencia la relativa coherencia de todos los sistemas culturales. Continúa Cuche con el desarrollo del análisis funcionalista de la cultura de Malinowski; la relación entre cultura y personalidad, planteada, entre otros, por Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton y Kardiner, quienes, si bien no ignoran la variedad de personalidades que se encuentran en cada cultura, privilegian un tipo dominante en cada una y reconocen la importancia de la educación en el proceso de diferenciación cultural; el análisis estructural de la cultura de Lévi-Strauss; los aportes sociológicos de la Escuela de Chicago; y, finalmente, el enfoque interaccionista de Gregory Bateson, en la Escuela de Palo Alto (California).

En el capítulo IV, “Estudio de las relaciones entre culturas y la renovación del concepto de cultura”, hace referencia a la aculturación, no como un fenómeno ocasional de efectos devastadores, sino como una de las modalidades habituales de la evolución cultural de cada sociedad. En tal sentido antropológico, la aculturación no es vista y comprendida como pérdida irreparable, sino como transformación de los modos de vida y de pensamiento de los inmigrantes, y no significa necesariamente desculturación, más aún teniendo en cuenta que, desde el punto de vista semántico, el prefijo *a* no es privativo, sino que indica un movimiento de acercamiento (*ad*).

Distingue Cuche la aculturación del cambio cultural, de la asimilación y de la difusión, que, según el *Memorandum para el estudio de la aculturación*, firmado por Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits, “es el conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que inducen cambios en los modelos (*patterns*) culturales iniciales de uno o de los grupos”. La aculturación resulta un proceso dinámico que se manifiesta en situaciones de dominación y subordinación en que se presenta, por un lado, una “selección” y, por otro, una “resistencia” a los préstamos culturales, y en la que “antiguos significados son atribuidos a elementos

nuevos”, es decir, son reinterpretados, tal como lo plantea Herskovits. En este proceso, los elementos no simbólicos (técnicos y materiales) se transfieren con mayor rapidez que los elementos simbólicos, tales como la religión y la ideología. Roger Bastide prefiere el concepto de “interpenetración” o de “entrecruzamiento” al de aculturación, y sostiene que los contactos culturales pueden favorecer, entre otros, relaciones de integración, de competencia o de conflicto.

A partir de estos procesos, el concepto de cultura es renovado y entendido como un permanente proceso de construcción, desconstrucción y reconstrucción, que llevará a reemplazar la palabra *cultura* por *culturación*, con la finalidad de destacar así su dimensión dinámica y entender el mestizaje cultural no como fusión o cohesión sino como confrontación y diálogo que no cesan, en movimiento.

En el capítulo V, “Jerarquías sociales y jerarquías culturales”, el autor trata del encuentro de culturas de diferentes grupos sociales que pertenecen a una misma sociedad, en la que la cultura, entendida como producto histórico, permite jerarquías culturales que son resultado de jerarquías sociales. Si bien para el investigador todas tienen el mismo valor, socialmente no son reconocidas de tal manera, pues predomina un grupo dominante y las culturas populares pertenecen a grupos subalternos, que se construyen en situación de padecimiento de dominación cultural ante la que reaccionan de muy diversos modos, ya sea resistiendo, por un lado, o adoptando actitudes provocadoras como el mal gusto, puesto voluntariamente en evidencia. Cuanto mayor es la distancia de los más débiles respecto de los fuertes, mayor es la producción simbólica de los primeros, y este aislamiento, si bien está asociado a la marginalidad, puede ser fuente de una relativa autonomía y creatividad culturales.

En el proceso de mundialización de la cultura, la producción industrial tiende a suplantarse la creatividad, y los medios de comunicación inducen u obligan al individuo a una aniquilación de su creatividad, pues no tiene posibilidades de escapar de la influencia del mensaje transmitido, y, por lo tanto, se expresa así una alienación cultural. Los estudios de la comunicación de masas no pueden limitarse a analizar discursos e imágenes, sino que, también, deben preocuparse de cómo los consumidores se apropian de lo que consumen y lo reinterpretan según sus propias lógicas; es decir, si bien existe una mundialización de los mercados de bienes culturales, no necesariamente esto significa homogeneización en el consumo. Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), estudia el surgimiento de la clase de empresarios que responden al *ethos* capitalista, donde es el trabajo y la rentabilidad del capital invertido los que dan sentido a la vida, lo que implica cierta forma de “ascetismo” y virtudes tales como el ahorro, la abstinencia y el esfuerzo, puesto que las ganancias deben ser utilizadas de una manera socialmente útil; esto es, se manifiesta que el ascetismo religioso es reemplazado por el ascetismo secular.

Cuando Bourdieu aborda antropológicamente lo cultural, maneja la noción de “habitus”, entendido este como “sistemas de disposiciones duraderas y transmisibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes”, “habitus” que caracterizan a una clase o grupo social a la cual corresponde un estilo de vida, que es la expresión simbólica de las condiciones de su existencia, y en los que también se manifiesta la movilidad social, y, en consecuencia, estos sistemas o “habitus” cambian, se modifican.

En el capítulo VI, “Cultura e identidad”, Cuche plantea que, en gran medida, la cultura se origina en conceptos inconscientes, mientras que la identidad, necesariamente consciente, hace referencia a la diferenciación cultural, que implica a la vez inclusión y exclusión. La identidad social es, pues, al mismo tiempo inclusión y exclusión (nosotros y ellos), es decir, diferenciación cultural. Quienes ven la identidad como algo inscrito en lo genético y como

condición inmanente del individuo manejan una concepción objetivista, mientras que para los subjetivistas la identidad etnocultural pasa por un sentimiento de pertenencia con una colectividad más o menos imaginaria.

Esta alternativa objetivista/subjetivista es superada por Fredrik Barth, quien considera que la identidad es una construcción elaborada a partir de la oposición de un grupo a otros con los que entra en contacto, y no son los rasgos culturales distintivos los que definen la identidad, sino como estos son empleados por los miembros del grupo para afirmar y mantener la distinción cultural; es decir, la identidad es una construcción social relacional y situacional.

Cuando surge el modelo del Estado-nación moderno y se desarrolla, la identidad se volvió un asunto de Estado, pues cada uno tiende a una sola identificación. Los grupos minoritarios primero se resistieron y luego trataron de imponer su identidad. George Devereux sostiene, al respecto, una interesante posición en la que afirma que “cuando una identidad étnica hiperinvertida oblitera todas las otras identidades de clase, deja de ser una herramienta [...] se convierte en una camisa de fuerza [...] puede [...] llevar a una obliteración de la diferenciabilidad individual” y lo que caracteriza a los seres humanos es el “parecido a los otros precisamente por su alto grado de diferenciación”.

Asimismo, considerar la identidad como monolítica impide comprender los fenómenos de identidad mixta, frecuentes en toda sociedad que experimenta la inmigración: los individuos en este caso hacen una síntesis y construyen una identidad sincrética, no doble, y utilizan de manera estratégica sus recursos de identidad, lo que explica las variaciones de identidad y lo relativo de los fenómenos de identificación.

En el capítulo VII, “Desafíos y usos sociales de la noción de cultura”, hace referencia a la pertinencia del análisis cultural de lo simbólico en la actualidad, análisis sumamente complejo debido a la polisemia de la palabra *cultura*. En el contexto de la independencia de los países coloniales, aparece la noción de “cultura política”, pues todo sistema político aparece ligado a un sistema de valores y representaciones, a una cultura característica de una sociedad dada. Cuando la cultura se centra en los intereses locales, le corresponde una estructura política tradicional; a la pasividad de los individuos, una cultura de sujeción y autoritaria; y a una estructura democrática, una cultura de “participación”.

Otro concepto al que hace referencia el autor es la noción de “cultura de empresa”, que se desarrolló durante la crisis económica en EE. UU. como estrategia utilizada por los empresarios en su intento de obtener la identificación y la adhesión de los trabajadores a los objetivos de la empresa por medio de un discurso humanista. El análisis de la cultura de empresa debe, pues, ser contextualizado, ya que esta no es un universo cerrado e independiente del medio circundante.

En cuanto a la cultura de los inmigrantes, centrar el debate en los orígenes o en las raíces es reducir el problema y no reconocer la cultura como una construcción en constante evolución; Cuche critica la noción de cultura de origen, pues la cultura no es como un equipaje que uno traslada mientras se desplaza, y, además, implica desconocer el carácter heterogéneo de las culturas nacionales, pues desconoce la diversidad social de los migrantes provenientes de una misma sociedad. Las tradiciones culturales existen en relación con un orden social, y no todos dentro de ese orden tienen el mismo interés por mantener las tradiciones. Por otro lado, en algunos casos la emigración constituye para algunos un medio de evadir un orden social considerado opresivo. De ahí la importancia de una política multiculturalista que promueva la igualdad y el reconocimiento público de la dignidad entre los diversos grupos culturales de una misma nación. En algunos casos se ha llegado incluso a proponer un “tratamiento preferencial” o “discriminación positiva” que

permita corregir y compensar los efectos de las discriminaciones negativas. No obstante, esta política multiculturalista ha sido acusada de cierta reificación y etnificación de las culturas, al promover a los individuos a definirse por su pertenencia original, lo que provoca a su vez una fragmentación social; sin embargo, el autor sostiene que el multiculturalismo no se opone al universalismo que afirma la unidad y la universalidad de los derechos humanos. Difeencia claramente la noción de diáspora del de migración, porque la primera es la dispersión de un pueblo mediante numerosas migraciones a otros países y solo es identificable a posteriori.

Denys Cuhe concluye el trabajo con una referencia al buen uso del relativismo cultural en la que privilegia el enfoque comprensivo de éste al reconocer la coherencia y cierta autonomía simbólica en todo conjunto cultural, más allá de asumirlo como principio ético que pregona una neutralidad que, si bien en el fondo puede ocultar el desprecio por otras culturas, constituye, “relativizado” el concepto de “relativismo” en sí mismo, una herramienta indispensable para las ciencias sociales.

María Victoria Cao Leiva