

Antropología sociocultural y Filosofía

«Pues bien, este tomar conciencia de la provisionalidad de cualquier ámbito de racionalidad es ya un superar ese nivel de racionalidad en la búsqueda de nuevos procesos de racionalización, que, por fuerza, habrán de modificar el nivel de racionalidad. Pero esto supone una toma de conciencia expresa, toma de conciencia que sólo puede llevarse a cabo en una actitud reflexiva. Y en una actitud reflexiva activa, dinámica. Racionalizar es conquistar, o intentar conquistar nuevas «razones» que fundamenten, profundicen o amplíen la racionalidad en la que estamos.»

S. RABADE

La relación entre Antropología sociocultural y Filosofía se puede abordar desde diferentes perspectivas. Una puede ser literal. Partiendo de una definición de cada una de estas disciplinas se podría establecer una comparación para poder fijar y aclarar sus semejanzas y diferencias. La validez de semejante planteamiento se puede justificar, en primer lugar, desde la identidad de *origen* ya que ambas se constituyen como ciencias al encuadrarse dentro del paradigma evolucionista. En segundo lugar, por la identidad de *objeto* puesto que ambas aspiran a elaborar un cuerpo sistemático de conocimientos acerca del hombre. «Si la Antropología es, por definición, el estudio del hombre, y si dicho estudio implica necesariamente una teoría del ser humano, ¿qué clase de problemática puede diferenciar a un antropólogo de un filósofo? ¿Qué puede serles propio en cada caso? O, más bien, ¿qué le es más accesible a cada uno en función de los datos que usualmente manejan y de los métodos que aplican?» se preguntará Esteva Fabegat¹. Mi perspectiva será la siguiente: ¿Qué papel puede desempeñar la Filosofía en el campo de la Antropología sociocultural? Se trata, con palabras de M. J. Buxo, de una Antropología del conocimiento antropológico². Es una perspectiva mucho más fructífera que la de tomar presupuestos de orden filosófico para orientar la investigación, ya que garantiza de una manera más radical la fertilidad y autonomía de este saber frente a las modas del momento. De cualquier manera, conviene subrayar que

1. ESTEVA FABREGAT, C., *Antropología y Filosofía*, Cuadernos Beta, Barna., 1972, pág. 5; «Antropología y Filosofía», *Ethnica* 3 (1972); FERNÁNDEZ RUEDA, E.: «Antropología social y Filosofía», en LISON, C. (Edit.) *Antropología social sin fronteras*, Instituto Sociología Aplicada, 1988.

2. BUXO, M. J., «Antropología Cultural», *Enciclopedia universal Espasa-Calpe*, Suplemento 1985-86.

no se trata de un ejercicio retórico sino de una necesidad epistemológica. Es conveniente repensar los presupuestos teóricos de una ciencia en proceso de constitución³ que soporta en la actualidad una aguda tensión en lo que se refiere a sus categorías fundamentales y la opción entre métodos explicativos o comprensivos. Esto le llevó a Tyler a afirmar que «los antropólogos se empeñan en creer que son científicos. Se empeñan en creerlo a pesar del carácter refractario de sus datos, de lo caótico de sus métodos y de la exigüidad de sus resultados. Se debe a este supuesto, más que a ningún otro, la formulación de los diversos enfoques del hombre»⁴. Pero esta llamada a la científicidad se complica en la actualidad. Está aflorando en nuestra cultura un nuevo «estilo de pensar» que quiere romper definitivamente con los estrechos límites del racionalismo moderno, y que se diferencia radicalmente del llamado pensamiento «postmoderno» por su aspiración al conocimiento verdadero. En él la ciencia de lo simple y regular está siendo sustituida por la ciencia de la complejidad, que exige una metodología más abierta, pluridimensional y creadora. De ahí la necesidad de esta reflexión, que comenzaré con un análisis de estas dos ciencias.

La Filosofía en sus orígenes es Metafísica: estudio del ser y del fundamento del ser. Para el hombre antiguo «la filosofía teórica era lo primero. Una visión superior del mundo, una visión absolutamente libre de las ataduras del mito y de la tradición, un conocimiento universal del mundo y de los hombres intacto de cualquier prejuicio debía ser realizada —reconociendo finalmente en el mundo mismo su razón inmanente y su teleología y su principio supremo: Dios»⁵. Hay, sin embargo, otra función de la Filosofía que se origina en la obra de Descartes y vertebra todo el pensamiento moderno: la Filosofía como justificación del saber y los contenidos del saber. En este contexto se puede hablar de la Filosofía como una forma de fundamentar la viabilidad del objeto de investigación de una ciencia y la validez de los métodos que usa para alcanzar sus fines. Filosofía se identifica con reflexión teórica. Consta de dos momentos bien diferenciados pero mutuamente imbricados. El primero es de carácter *crítico*. Está enfocado a la revisión de la validez de los presupuestos y la coherencia y sistematicidad de los conceptos y categorías de una ciencia. Ahora bien, como todo ámbito de racionalidad es provisional, se exige el tránsito hacia un momento *creador* que posibilita nuevos cauces de investigación. Este momento debe permitir aumentar cuantitativa y cualitativamente nuestro saber acerca de un tema puesto que la ciencia es un continuo progreso hacia mayores grados de conocimiento. En el campo de la Antropología sociocultural también es necesaria esta actitud reflexiva que iniciaré con una visión panorámica de esta disciplina.

3. Cfr. DUMONT, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987, pág. 20.

4. TYLER, S.A., «Una ciencia formal», en *La Antropología como ciencia*, Anagrama, Barna., 1985, pág. 317.

5. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, Hua. VI, Martinus Nijhoff, 1962, pág. 5.

La Antropología sociocultural deviene ciencia en abierta confrontación con los presupuestos fundamentales de la Antropología filosófica. Este tipo de saber intenta desvelar la esencia, el núcleo fundamental que hace que el hombre sea hombre, es decir, lo específicamente humano tanto en su dimensión ontológica como cultural. De modo sintético: la humanidad del hombre⁶. Este programa de investigación es puesto en tela de juicio cuando se duda de dos axiomas fundamentales: a) que el hombre, en su dimensión entitativa, tenga una esencia estable, una estructura sustantiva como afirmaba textualmente la Filosofía escolástica; b) que si la posee no puede ser desvelada por métodos especulativos como sostenía el idealismo que concebía al hombre como un ser libre que se constituye como tal en el desarrollo *racional* del Espíritu. Esto es lo que ocurre de una manera sistemática a finales del siglo XIX, como puede apreciarse en las obras de E.B. Tylor, considerado como fundador de la Antropología sociocultural, aunque sus orígenes se remontan a etapas más lejanas. «Podemos apresurarnos a escapar de las regiones de la Filosofía trascendental y la Teología, para empezar un viaje más esperanzador por un terreno más viable»⁷. Ahora bien, desde sus inicios soporta una aguda tensión en sus mismas *bases teóricas* como ha puesto de manifiesto E. Gellner al prologar la historia de la Antropología de Evans-Pritchard: «¿Entendemos nuestra humanidad y nuestra naturaleza social siguiendo las huellas del camino por el que llegamos a ser lo que somos, o cuando vemos la interdependencia de los diversos rasgos que poseemos? ¿Hubo un camino único? ¿Son principios idénticos los que fundamentan sociedades diversas? ¿Podemos llegar a entender los vínculos que existen entre rasgos diversos mediante la observación de éstos en sociedades diversas? Si es así, ¿cómo podemos estar seguros que los rublos que comparamos son en realidad comparables? ¿Qué campo de acción tiene la *inferencia* en la Antropología y hasta qué punto la necesitamos? ¿No son la inferencia y la especulación sino una trampa que nos lleva a apoyar teorías a través de datos contruidos únicamente a partir del supuesto de la verdad de estas diversas teorías?...»⁸. Ante este cúmulo de interrogantes centraré mi atención únicamente en el objeto, prescindiendo del método y sentido de esta ciencia.

La Antropología sociocultural es un estudio *global y comparativo* del hombre. Se trata de dos caracteres que le diferencian esencialmente del resto de

6. «Welches Formalobjekt hat die philosophische Anthropologie? Die Antwort lautet: sie betrachtet den Menschen unter des Gesichtpunkt des Menschsein selbst. Ihr formalobjekt ist also das Menschsein des Menschen: und was am Menschen biologisch, psychologisch, medizinisch, soziologisch, sprachwissenschaftlich usw., aussagbar ist, wird inbegriffen und integriert durch das Formalobjekt der philosophischen Anthropologie» (H.E. HEGSTENBERG, «Philosophische Anthropologie und Einzelwissenschaften unter interdisziplinären Gesichtpunkt», en *Wissenschaft als interdisziplinären Problem*, Walter de Gruyter, Berlin, 1974, pág. 286).

7. TYLOR, E.B., *The Origins of Culture*, I, Harper Tochook, New York, 1958, pág. 3.

8. GELLNER, E., *Introducción a la Historia del pensamiento antropológico*, Cátedra, 1987, págs. 37-8.

ciencias que abordan el tema del hombre de manera directa o indirecta, como ha señalado M. Harris⁹. Pero no se trata de una comprensión directa sino a través de los productos y creaciones del ser humano. fue Murdock¹⁰ el que sintetizó este rico y variado mundo que el hombre ha construido en tres ámbitos diferentes:

a) El mundo de la historia y la cultura. En este ámbito, la misión de la Antropología consistirá en reconstruir el pasado y presente cultural del hombre tanto en su dimensión espiritual como material. La cultura se convierte en una categoría clave que articula todos los trabajos de campo que lleva a cabo el antropólogo.

b) La comprensión de los productos más específicamente humanos que se agrupan bajo la denominación de Humanidades. Incluye las Artes, el Folklore, la Música, la Filosofía, etc. Es un conjunto de actividades cuyo ejercicio hace del hombre un ser más culto. Simmel la entiende como cultura en sentido objetivo y designa «las cosas en aquella elaboración, crecimiento, consumación, con el que conducen al alma a su consumación más propia o que representan trechos del camino que el individuo particular o la globalidad recorren sin interrupción hacia una existencia más elevada»¹¹.

c) Análisis de la conducta humana para conseguir un sistema de conocimientos que explique la interacción de los miembros de la sociedad, la formación de grupos y normas sociales. Se resuelve en una serie de principios de aplicación universal alcanzados a través de la comparación de diferentes sociedades. En este concepto habría que situar la definición de Antropología propuesta por Radcliffe-Brown: «La Antropología social puede ser definida como la investigación sobre la naturaleza de la sociedad humana por medio de la comparación sistemática de sociedades de tipos diferentes, con particular atención a las formas más simples de la sociedad de los pueblos primitivos, salvajes o prealfabetos¹²».

Pero lo que daba unidad y articulaba sistemáticamente este abanico de investigaciones era el intento de comprender la naturaleza humana que, según sostenía Tylor, debía hacerse según los cánones del saber positivo. Este ideal

9. HARRIS, M., *Introducción a la Antropología general*, Alianza, Madrid, 1981, pág. 15.

10. Cfr. MURDOCK, G.P., *Cultura y sociedad*, FCE, México, 1987, pág. 267.

11. SIMMEL, G., *El individuo y la libertad*, Península, Barna., 1986, pág. 119; Cfr. MIRA, J.F., CULTURA, en CAMPO, S. del (edit.), en *Tratado de Sociología*, Taurus, Madrid, 1986, pág. 119.

12. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Method in social Anthropology*, University of Chicago Press, 1976, pág. 133. En esta misma línea LEVI-STRAUSS, C.: «Antropología dice relación a un conocimiento global del hombre y lo abarca en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable a la totalidad del desarrollo humano desde, digamos, los homínidos hasta las razas modernas; y tiende a conclusiones, positivas o negativas, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran villa moderna hasta la más pequeña tribu melanesia» (*Antropologie Structurale*, Plon, París, 1958, pág. 388).

supuso una aceptación de los modelos científicos de la época, es decir, una ingenua aplicación de los mismos sin una reflexión crítica sobre la validez de tal trasposición. Ello produjo una constante crisis de identidad que llega hasta nuestros días, como puede deducirse de las palabras de C. Geertz: «Los antropólogos están ya acostumbrados a que se les pregunte, y a preguntarse ellos mismos, en qué se distinguen de los sociólogos, los historiadores, los psicólogos, o los politólogos, y carecen de respuestas claras, aunque ello no les prive de seguir actuando»¹³. Paradigmático es el caso del funcionalismo cuyo impulso hizo posible que la Antropología fuera reconocida como ciencia. Sin embargo, calcó los esquemas teóricos y metodológicos de las ciencias naturales para desembocar en un mecanismo que, por otra parte, ya había sido superado en el ámbito del saber. Lo ha visto perfectamente Leach: «El funcionalismo de Malinowski nos exige pensar cada sociedad (cultura diría él) como una totalidad compuesta de 'cosas' empíricas, discretas y de diferentes especies; por ejemplo, grupos humanos, 'instituciones', costumbres, etc. Estas 'cosas' están funcionalmente interrelacionadas y forman un mecanismo delicadamente equilibrado, semejante a las piezas de un reloj. El funcionalismo de Radcliffe-Brown era igualmente mecánico, si bien su centro de interés era distinto»¹⁴. Y si nos acercamos a una teoría más cercana en el tiempo como lo es el estructuralismo podremos una recepción acrítica de los presupuestos de las ciencias naturales, especialmente de la Lingüística, para explicar la naturaleza del hombre y la sociedad. Resulta paradójico que, mientras los fundadores de la Cibernética prevengan de la dificultad de trasladar sus conceptos claves al campo de las ciencias del hombre, sea Levi-Strauss quien los convierta en categorías fundamentales de la Antropología y, además, lo considera como el inicio de una «revolución copernicana»¹⁵. Es más, en su obra culmen los conceptos de la termodinámica son el fundamento de su interpretación del hombre¹⁶. Se debe aceptar una fructífera *interdisciplinarietà* dentro de la ciencia, como ha recalcado Vallerstein¹⁷, pero no se debe claudicar ante el imperialismo de la razón positiva. Es necesario subrayar esta tesis, puesto que en la sociedad occidental son las ciencias positivas las que están proporcionando e imponiendo un marco de investigación único desde el que se interpreta la naturaleza y el sentido de lo humano. La Inteligencia Artificial, la Etología, la Sociobiología, etc., aunan sus conocimientos para imponer un paradigma de pensamiento que explique la estructura y el comportamiento individual y social del hombre. Es

13. GEERTZ, C., «El reconocimiento de la Antropología», *Los Cuadernos del Norte*, 35 (1986) 59.

14. LEACH, E., *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barna., 1971, pág. 8.

15. Cfr. LEVI-STRAUSS, C., Op. Cit., pág. 326. En una reciente entrevista del periodista M. OSORIO matiza sus primeras ideas diciendo que se trataba de «una inspiración de conjunto».

16. Cfr. LEVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Mythologiques IV, Plon, París, 1971, pág. 610.

17. Cfr. VALLERSTEIN, I., «Análisis de los sistemas mundiales», en *La teoría social hoy*, Alianza, Madrid, 1990, págs. 399 y ss.

más, intentan construir un proyecto planificado que sirva para dirigir y encauzar el sentido de la evolución cultural. Esta aspiración la refleja perfectamente Moles: «Al lado de estas ciencias experimentales debe desarrollarse una ciencia humana teórica cuyo objetivo, partiendo de un modelo normalizado del organismo humano o del átomo social provisto por la experiencia resumida en forma estadística, sea deslindar mecanismos generales del comportamiento humano que puedan ser expresados en forma matemática. La diferenciación de ese individuo, normalizado por multiplicación de los parámetros numéricos que lo definen y la fluxión de estos últimos según la Psicología diferencial, debe encarnar la última etapa de las ciencias humanas y la inserción completa del hombre en el universo físico-químico»¹⁸. Se debe afirmar, por el contrario, que la razón científica es una de las muchas dimensiones del pensamiento humano y, desde luego, no es la única y definitiva. Además, debemos señalar con Merlau-Ponty que las ecuaciones matemáticas sólo son válidas si están incrustadas en una visión *única*¹⁹ del tema que se investiga. Esto nos lleva a preguntarnos por la perspectiva específica del Antropólogo.

Es necesario subrayar que lo que da sentido, unidad y coherencia a la Antropología sociocultural es una teoría sistemática de la *realidad humana* desde la misma realidad humana. Lo que en última instancia garantiza la viabilidad y la fertilidad de este saber es el estudio de la *naturaleza humana* como sostienen los fundadores de esta ciencia. Es urgente recuperar esta dimensión, puesto que como afirma San Martín Arce «hasta cierto punto podríamos contemplar la Historia de la Antropología como una serie de preguntas que ha partido unas veces de un modelo de naturaleza para tropezar con la cuestión del modelo de cultura y, otras, en que partiendo de un modelo de cultura ha terminado cuestionándose la universalidad de la naturaleza humana»²⁰.

De cualquier manera, la referencia a la naturaleza humana no debe ser vista como el intento de introducir nociones especulativas de carácter metafísico en la Antropología. Se trataría de un vano intento ya que, como hemos puesto de manifiesto, esta disciplina camina por otros derroteros. Tampoco volver al concepto ilustrado de naturaleza identificado con lo constante, inmutable e invariable. Ha sido la Fenomenología —confirmado por el trabajo de campo del antropólogo— la que ha puesto de manifiesto la falsedad de estas categorías que tienen su origen en la tendencia del ser humano a fijar y objetivar la realidad. Sería una reificación cualquier intento de comprender al hombre desde esta perspectiva que anula la creatividad del ser social. La referencia a la naturaleza humana debe ser vista como un programa de investigación que tiene como finalidad la comprensión del ser humano. Ahora bien, se trata de una investigación *situada* en la medida que aborda directamente el objeto colocado en un

18. MOLES, A., *Sociodinámica de la Cultura*, Paidós, 1978, pág. 14.

19. Cfr. MERLAU-PONTY, M., *Filosofía y Sociología* Scix Barral, 1964, págs. 124 y ss.

20. SAN MARTÍN ARCE, R., «Cultura y naturaleza humana», *Cuadernos de realidades sociales* (1988) 12.

contexto determinado. Desde esta perspectiva la abstracta formulación de naturaleza humana se transforma en un estudio concreto sobre el «Otro» que vive en comunicación con los demás hombres. El conocimiento del «Otro» debe ser el lugar adecuado en el que inicia sus primeros pasos la Antropología y la base desde la que construye sus categorías fundamentales sin por ello caer en la estéril disputa individualismo/colectivismo. Es una dimensión esencial de las ciencias del hombre que ha justificado plenamente A. Schutz al proponer una serie de postulados que «dan las garantías necesarias de que las ciencias sociales abordan de hecho el mundo social real, el mundo de la vida único y unitario de todos nosotros, y no un mundo extraño independiente de este mundo y sin ninguna conexión del mundo de la vida cotidiana»²¹.

De todas maneras conviene recordar que tanto la historia de la Antropología como las necesidades de nuestra época condicionan el enfoque con el que el investigador debe captar la realidad humana. El reto del presente exige una investigación que *analíticamente* se puede descomponer en el estudio de tres grandes temas:

a) La persona social. Refiere al análisis de los modelos de conocimiento de los que sirve el hombre para desenvolverse dentro del universo social. Aborda directamente el aparato simbólico del ser humano. El núcleo teórico de la Antropología social contiene una cuestión clave y fundamental: principios y rasgos constitutivos del ser humano que los primeros antropólogos consideraban de carácter universal y que recientemente H.E. GOMBRICH ha tratado de justificar: «Nuestra masa hereditaria consta no tanto de características y capacidades como de disposiciones que en la vida social pueden desarrollarse o atrofiarse. En el animal como en el hombre no todos los desarrollos son reversibles. Algunos se convierten en segunda naturaleza y van formando un tipo determinado de personas, con su mentalidad, sus posibilidades y sus limitaciones... estoy con aquéllos que, contra el relativismo, parten de la hipótesis de que la psique humana muestra determinadas constantes, con las que el científico debe constar»²². La visión *culturista*, por el contrario, se opone tajantemente a estas tesis al afirmar ya que las personas concretas realizan la naturaleza humana en cada cultura y que, por tanto, trazar una línea entre lo que es natural, constante y universal y lo que es variable, convencional y local es falsear la realidad humana²³. Frente a estas dos tesis se está imponiendo una postura más ecléctica, como la representada por Needham, que habla de factores primarios estructurados y combinados de modo variable²⁴. Es una cuestión de carácter filosófico para la que no se tiene una respuesta convincente, ya que ni la con-

21. SCHUTZ, A., *Collected Papers*, vol. II, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pág. 19.

22. GOMBRICH, H.E., «Sobre el relativismo cultural en las ciencias del espíritu», *Atlántida* 3 (1990) 251.

23. GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1983, pág. 36.

24. Cfr. NEEDHAM, R., *Exemplars*, University of California Press, 1985, pág. 70.

cepción estratigráfica ni la culturalista pueden ofrecer en la actualidad pruebas convincentes que avalen sus tesis. Es, por tanto, un supuesto que todo investigador deberá explicitar. No hay ningún inconveniente en aceptar como principio metodológico la existencia de «principios simbólicos de carácter universal» en la mente humana que condicionan el desarrollo de la cultura. Ahora bien, como se trata de una guía de investigación, todo antropólogo deberá estar dispuesto a fundamentarlos y contratarlos para aceptar o rechazar esta hipótesis que han seguido muchos antropólogos. Pero, más allá de esta cuestión, la investigación científica de nuestros días exige la colaboración del antropólogo que sea capaz de ofertar una teoría de los «estilos cognitivos» de las diferentes culturas. Lo demanda la actual parálisis de la Inteligencia Artificial, que ha profundizado en los «modelos mentales» cuyos límites se encuentran en las tareas de sentido común. Es relevante en este contexto la investigación sobre la estructura y el sentido de los «estilos cognitivos». El reto del antropólogo estriba en clarificar los diferentes estilos cognitivos de las diferentes culturas como un modo de acercamiento a la comprensión de la mente humana. Su punto de referencia es la *conciencia creadora* que no puede ser reducida a un conjunto de mapas cognitivos con sus correspondientes reglas de manipulación de símbolos. El interés del antropólogo surge cuando comprendemos que es la raíz última de la cultura²⁵. No me parece que este programa de investigación difiera *sustancialmente* de aquél más *simbólico* y *poético* que aspira a una Antropología de ultimidades «de visión trascendente y totalizadora pero, por el momento, inalcanzable; naturaleza, biología, sociedad y cultura, cuerpo, situación y experiencia primordial, intuición y reflexión, cerebro e intencionalidad son conceptualizaciones necesarias pero, en modo alguno, exhaustivas y precisas en nuestras descripciones actuales»²⁶.

b) El universo de símbolos creados por la mente humana y que, al margen de la disputa entre el idealismo y materialismo, podemos agrupar bajo la denominación de *cultura*. Es la idea clave de toda la Antropología tan configurador y determinante como pueda ser la teoría de la relatividad en el campo de la Física actual. «Las culturas son el fundamento y base material y espiritual de la naturaleza humana; las creaciones específicas de aquéllas son destellos y encarnaciones de ésta, modos de alcanzar existencia lo universal. Bajo esta óptica, las culturas son como hipótesis o personificaciones de la Humanidad, extensiones en acto de esa potencialidad, sus individuaciones encarnadas. La concepción y definición del hombre no puede desasirse de esas específicas reverberaciones de lo universal»²⁷. Y ésta es la razón por la que la noción de cultura ocupa una posición central dentro de la teoría antropológica. Es la categoría que articula las monografías de campo del antropólogo cultural y los

25. Cfr. ALVAREZ MUNARRIZ, L.. «Lenguaje, cultura y cibernética», en *Lengua y cultura*, Edición de Castro, 1988, págs. 44 y ss.

26. LISON, C., *Antropología social: reflexiones incidentales*, CIS, Madrid, 1986, pág. 143.

27. LISON, C., *Antropología social y hermenéutica*, FCE, México, 1983, pág. 115.

modelos de investigación que usa para explicar las formas de acción del hombre²⁸. A pesar de ello no existe, como ya señaló White, acuerdo entre los antropólogos sobre la naturaleza y el sentido de esta noción. Existen muchas definiciones y, en consecuencia, múltiples perspectivas desde las cuales se orienta el trabajo de campo. A mí siempre me ha parecido fructífera aquella tradición sistémica que se remonta a M. Mead cuando sostiene que la cultura debe ser considerada como un todo, con su sistema de valor como un componente inextricable²⁹. A mí me ha parecido fértil porque permite una clara definición que conecta con el paradigma dominante en la ciencia actual y posibilita un análisis científico de los sistemas culturales. La he definido en otro lugar de la siguiente manera: El sistema de elementos materiales e inmateriales creados por la persona humana en el proceso de comunicación social. Se trata de un constructo teórico que permite fijar los rasgos de un sistema sociocultural para poder establecer una comparación ya sea de carácter intra o intercultural. Esto nos lleva a una tercera dimensión.

c) La cultura tiene una dimensión normativa desde la que puede ser vista como un conjunto de códigos de comportamiento, programas simbólicos de acción que nos indican como podemos dominar el medio, cómo debemos comportarnos dentro de la sociedad y cómo se pueden superar los conflictos y disfunciones del sistema social³⁰. Este universo cultural aparece, entonces, como una realidad que configura los diferentes tipos de sociedades. Este es el punto de vista desde el que el antropólogo analiza los sistemas sociales como puso de manifiesto R. Linton: «Los sistemas sociales sólo funcionan como partes de un todo mayor, que es la cultura total de la sociedad. Es posible que un investigador pueda aislar el sistema social del resto de la cultura, para fines descriptivos, por medio de un proceso de análisis y selección comparable al que usa el anatomista para aislar el sistema nervioso del resto del organismo. Pero el aislamiento se ha impuesto artificialmente, y tanto los organismos como las culturas constituyen modalidades funcionales. A esta luz, el sistema social no es sino una parte de la cultura, la fracción del todo que dota a los miembros de una sociedad de pautas para la vida del grupo»³¹. Se trata de una exigencia del presente puesto que en la sociedad moderna se han reificado constituyendo una facticidad inerte no humana ni humanizable. Un punto de partida adecuado para comprender los diferentes modos de comportamiento es el análisis de la «communitas» (existencial, normativa e ideológica) como modalidad de relación social básica que nos pone en contacto con los individuos concretos enfrentados entre sí, como ha puesto de manifiesto Turner³². De los sis-

28. Cfr. ESTEVA FABREGAT, C., «El concepto de cultura», en *Sobre el concepto de cultura*, Mitre, Barna., 1984, pág. 63.

29. MEAD, M., *Antropología, la ciencia del hombre*, Siglo veinte, 1986, pág. 100.

30. Cfr. Goodenough, W.H., «Cultura, lenguaje y sociedad», en *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barna., 1975, 198.

31. LINTON, R., *Estudio del hombre*, FCE, México, 1942, pág. 260.

32. TURNER, V., *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988, pág. 138.

temas sociales se han hecho múltiples clasificaciones: primitivas/modernas, simples/complejas, frías/calientes, etc. Son los intereses del investigador los que generan las diferentes clasificaciones basados en un modelo previo que deberá ser contrastado³³. De cualquier manera, lo más relevante e importante de este análisis se encuentra en su capacidad *prospectiva*. En la posibilidad de ofertar al hombre de nuestros días modelos futuros de sociedad como alternativas que deberán ser exploradas y aceptadas por los miembros de la sociedad. Es esencial para ello el uso del método comparativo entendido como búsqueda de posibilidades abiertas y plurales. De ahí la necesidad, como afirma González Echeverría, de que la Antropología aspire a ser una ciencia de la sociedad y de la cultura de alcance mundial³⁴.

L. ALVAREZ MUNARRIE
(Univ. de Murcia)

33. Cfr. DOUGLAS, M., *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid, 1978, pág. 82 y ss.

34. GONZALEZ ECHEVERRIA, A., *Etnografía y comparación*, Publicacions d'Antropologia Cultural, Barna., 1990, pág. 164.