

Berta Mendiguan

antropológico y de situar la economía política en el centro de comprensión de las relaciones entre cultura y cambio social.

### Sobre el concepto de Cultura

El concepto de Cultura tiene varias acepciones. Aparece profusamente utilizado en el lenguaje cotidiano y es, también, un instrumento académico que, como tal, ha sido objeto de numerosas definiciones. En un conocido texto publicado en 1952, A. L. Kroeber y C. Kluckhohn recogieron 164 definiciones y tal vez ahora podrían añadirse algunas más. Vale la pena recordarlo, porque nos está indicando que se trata de un concepto muy amplio y abstracto, en el que, cuando se trata de concretar, es inevitable proyectar la perspectiva teórica con que se analiza el sistema sociocultural.

En su uso más generalizado la Cultura se entiende como el modo de vida de un grupo humano e incluye su repertorio de creencias, costumbres, valores y símbolos. Cuando el concepto de cultura se confronta con el concepto de sociedad se proyectan unas perspectivas teóricas y metodológicas muy diversas. En cada una de estas perspectivas la relación entre cultura e historia se entiende de forma distinta también.

A grandes rasgos puede decirse que en la antropología social se puede distinguir dos grandes maneras de entender y delimitar el concepto de Cultura. En la tradición americana ha habido la tendencia a separar conceptualmente la cultura de las relaciones sociales. La cultura es el concepto central del análisis antropológico. Se considera que forma parte del comportamiento aprendido de la especie humana y, por tanto, claramente diferente de los factores biológicos. Ya sea en la antigua acepción de Kroeber, que identificaba la cultura como lo «supratorgánico», ya sea en su formulación más reciente (la que difunde Geertz, por ejemplo), como «sistema de signos y símbolos» o como «estructura de significados», la noción de cultura se identifica con las dimensiones ideacionales del comportamiento humano y elimina, o deja en un segundo plano, sus componentes materiales y sociales. En la tradición europea, en cambio, la cultura se entiende como el contenido de las relaciones sociales, por lo que no puede entenderse al margen de ellas: Jack Goody (1992) insiste que separar este «contenido» (la cultura) del sistema social o bien de las interacciones materiales con el entorno, empobrece el análisis y lo distorsiona. Lo «material» no puede separarse de lo «ideal» nos dice también Godelier (1984). Tanto en la antropología social británica como en la etnología francesa la noción de cultura es, por definición, relacional respecto a lo biológico y lo material. El uso más difundido del concepto de «sociedad» no excluye el análisis de las dimensiones ideacionales y simbólicas, pues se consideran integradas en él.

Estas dos grandes orientaciones no se corresponden necesariamente con el grado de importancia que se otorga a la historia para entender los fenómenos sociales y culturales, ni tampoco con el peso específico que se otorga a la economía en la sociedad, ya que ambas dimensiones dependen de los paradigmas teóricos dominantes. Puesto que nuestro objetivo es establecer cómo se analiza el cambio social, lógicamente vamos a considerar las perspectivas establecidas como se analiza el cambio social, lógicamente vamos a considerar las perspectivas que de una forma u otra integran la dimensión histórica. En este sentido sí hay que destacar que la manera de entender la vinculación entre cultura y economía expresa a su vez una determinada manera de entender las relaciones de la cultura con el proceso histórico. Esto lo caracterizaremos a partir de la distinción de dos grandes concepciones diferenciadas e, incluso, contrapuestas.

En Part 3: Manhués, A. (Eds.).  
Emergen de antropológia cultural  
Barcelona: Ariel, 1996, 104-113

### ECONOMÍA, CULTURA Y CAMBIO SOCIAL<sup>1</sup>

por DELERS COMAS D'ARGENIR

El análisis del cambio social ha sido un verdadero desafío para la antropología. Las formas de abordar esta problemática marcan diferencias sustantivas entre aproximaciones teóricas y metodológicas. Modernización—aculturación—urbanización—globalización—son términos ampliamente utilizados para describir la mutación de aspectos concretos y puntuales de la vida de las sociedades en el contexto contemporáneo, así como de su progresiva homogeneización. Tienen un contenido fuertemente ideologizado si se considera la visión positivista de quienes los utilizan, herederos de la aproximación tradicionalmente «ahistórica» de la antropología social.

La antropología social se ha basado en el concepto de cultura como útil analítico para obtener y sistematizar la información. Las nociones sobre la cultura reflejan las nociones sobre la historia. Y, sin embargo, las concepciones respecto a la cultura y a la historia apenas se han confrontado. En este artículo haré una revisión general del concepto de cultura, para establecer sus límites y relacionarlo con el análisis del cambio social. También revisaré el papel otorgado a la economía en los procesos de cambio social, lo que se relaciona con el lugar que se otorga al dominio de lo económico en la cultura. El eje de análisis se centra en la comprensión del cambio social en el contexto contemporáneo, que se corresponde con la formación de una economía-mundo y con los procesos de globalización cultural.

Nuestro planteamiento es llegar a obtener una comprensión de la cultura desde la economía política, que integra la historia como parte sustantiva en su estrategia metodológica. Estas dimensiones nos llevan hacia la reflexión de cómo se plantea la dialéctica entre *estabilidad y cambio social*, lo que implica comprender los mecanismos de funcionamiento y de transformación de las sociedades, la jerarquización de funciones y de instituciones, la dialéctica entre las estructuras materiales, sociales e ideológicas. Significa en definitiva entender las condiciones de *reproducción* de un sistema social y las condiciones de *transformación*. Se trata de situar el análisis del cambio social en el corazón mismo del análisis

1. Como parte de sus trabajos sobre el Pirineo aragonés, Claudio Esteve-Fabregat publicó dos artículos en que analizaba el cambio social («Para una teoría de la aculturación en el Alto Aragón» y «El cambio en la ética laboral en el Alto Aragón»). El contenido del cambio social como «aculturación», es decir como la adopción de valores diferentes a los de la propia lógica cultural. Muchos de los que nos interesamos en la antropología a través de Claudio Esteve firmos contagiados de este interés por estudiar el cambio social. Es cierto que la orientación seguida por muchos de nosotros se aparta de esta óptica de análisis, al considerarla insuficiente para captar la complejidad de las transformaciones sociales y culturales, pero lo cierto es que gracias a Claudio Esteve el análisis del cambio social ha sido el hilo conductor de muchas investigaciones. Veintidós años después de la publicación de aquel primer artículo, es justo expresar desde estas páginas el reconocimiento de esta influencia que fue muy positiva e incluso decisiva en la trayectoria investigadora de muchos de nosotros. Quiero señalar finalmente que parte de este texto se basa en ideas expresadas en el artículo de la propia autora publicado en *Temas de antropología aragonesa* (1995).

### La cultura como forma de vida y como código de conducta

En la primera concepción la cultura se identifica como la **forma de vida** de un grupo humano. El énfasis es el de la especificidad, considerando que se trata de algo delimitable y diferenciador. Así, cuando se describe una comunidad humana puede constatarse que posee unas características propias relacionadas con las formas de obtener la subsistencia, las instituciones, la organización del parentesco, los estilos de vida y los sistemas de representaciones (o cosmovisión). Desde esta perspectiva, la cultura es entendida como un conjunto de rasgos que le son propios, cuyos límites coinciden con los de un grupo humano y se concretan en una determinada área. Así, una cultura resulta ser específica y definible en el espacio y en el tiempo, siendo aquello que define e identifica un grupo humano y lo diferencia de otro.

Identificar y describir estos rasgos de forma más o menos detallada y exhaustiva ha sido una práctica corriente en el trabajo etnográfico realizado desde esta visión de la cultura. Su plasmación en la metodología de análisis es clara: se trabaja (a menudo de forma implícita) con la noción de área cultural, de comunidad o de grupo étnico (con «culturas», en definitiva), que se caracterizan a partir de seleccionar los rasgos que le dan consistencia. En la antropología americana esta tradición se encuentra representada en los trabajos de Kroeber o de Wisler para la identificación de áreas culturales, o bien en la constitución del Human Relation Area Files cuyo objetivo es justamente inventariar rasgos culturales y compararlos entre sí.

Desde esta orientación el cambio social se entiende como el proceso que altera la unidad y especificidad de la cultura, al modificar sus componentes o introducir rasgos externos a ella. Por ello lo genuino y específico de la cultura se identifica con lo «tradicional», con aquello que antecede a los cambios y la investigación etnográfica se dirige o bien a buscar los rasgos del pasado o bien a analizar su sustitución por otros en el proceso de «modernización» o de «aculturación».

El análisis del cambio social sólo tiene en cuenta, pues, sus dimensiones más concretas, puntuales y recientes, como aquello que altera un determinado ordenamiento cultural. Y debido al limitado impacto de la disciplina en el estudio de nuestra cultura y a una mayor práctica en el estudio de los «otros» esto se concreta en una oposición radical entre la «tradicición» (identificada con lo precapitalista e, incluso, con lo prehistórico) y la «modernidad» (que es capitalista, por definición), lo que reproduce los discursos populares y científicos de nuestra época y niega, a su vez, la historia de los pueblos subordinados a la lógica del capitalismo (Comaroff y Comaroff, 1992:44).

Las perspectivas de Clifford Geertz y de Peter Sahlinis introducen matizaciones importantes a esta visión de la historia. Se trata de perspectivas que son bastante distintas entre sí, pero que comparan la consideración de la cultura como eje central de análisis y ambas entroncan, como tendremos ocasión de mostrar, con el particularismo histórico boasian (que el análisis de áreas culturales o la teoría de la modernización no niegan, pero relegan a un segundo plano).

La cultura, dice Geertz en *La interpretación de las culturas* (1987), es contexto; es el marco en el que las acciones de los seres humanos tienen significado. Los rasgos culturales no existen en abstracto: a nivel local se recontextualizan, se transforman en nuevos elementos, adquieren una especificidad concreta. Por esto la tarea de los antropólogos es reconstruir el conjunto de símbolos y significados en su contexto cultural. Los rasgos culturales han de interpretarse en este contexto simbólico, que es particular y concreto, y no tienen sentido fuera de él.

La cultura se define, pues, como un sistema de signos y símbolos y los componentes materiales y sociales son secundarios. Cada cultura es específica en su **concreción histórica**, que es la que da forma y sentido a sus componentes y los asocia a una determinada área espacial. Para Geertz no tiene sentido, pues, diferenciar «cultura» e «historia»: para él son conceptos tan interrelacionados que prácticamente los utiliza como sinónimos.<sup>2</sup> Considera que cada cultura es una totalidad, algo único, producto de su propia historia. La historia que interesa, pues, es la de cada cultura concreta, la que determina que cada contexto sea particular y diferente de otros. No es que se niegue la existencia de procesos económicos o políticos de naturaleza más amplia, sino que estos procesos no se considerarían relevantes para entender la estructura de significados tal como se concreta en cada contexto. Porque para Geertz, insistimos, la cultura es contexto.

Sahlinis introduce una perspectiva parcialmente diferente dentro de una visión, que como la de Geertz, es eminentemente culturalista también. Considera la cultura como una especie de esquema conceptual, que se asemeja al concepto de estructura de Lévi-Strauss y, en *Isias de historia* (1988) Sahlinis utiliza los términos «cultura» y «estructura» como sinónimos (Roseberry, 1989:8). En esta obra de Sahlinis pueden distinguirse dos niveles de abstracción diferentes. Por un lado un esquema conceptual o estructura (la cultura) y, por otro, las acciones individuales, así como los acontecimientos (la práctica). Son dos niveles interrelacionados que se influyen mutuamente, de manera que uno modifica al otro. Los cambios en las prácticas que derivan de la acción social pueden llegar a modificar el esquema conceptual, en la misma manera que la suma de determinados acontecimientos pueden modificar la estructura.<sup>3</sup> La historia se entiende como el proceso en el que se producen tales modificaciones.

En su libro *Anthropologies and Histories* (1989), Roseberry considera que las perspectivas de Geertz y de Sahlinis son muy similares. Para ambos autores la referencia a la historia, como la referencia a la cultura, implica el reconocimiento de la diferencia humana, de la especificidad. Cada cultura es única y tiene su propia historia; este es el énfasis que ambos hacen, a pesar de la distinta manera de entender la naturaleza de la cultura. Ambos autores también consideran la acción individual como la dimensión más relevante a tener en cuenta. Comparan, pues, una verdadera «teoría de la práctica», aunque la entiendan también de manera distinta. A Geertz le interesa la dimensión acumulativa de las prácticas individuales, en la medida en que expresan patrones estructurales o formales. Sahlinis sitúa la práctica como una categoría analítica, con valor explicativo.

No es fácil sintetizar el concepto de cultura cuando en la propia tradición culturalista existen diversos ángulos de análisis que, además, han ido cambiando y adoptando formulaciones diferenciadas respecto a los planteamientos iniciales. Lo que une a las aproximaciones que hemos presentado a grandes rasgos es esta visión de la cultura como algo único y como totalidad, el particularismo histórico y el individualismo metodológico. Si nos situamos ahora en el dominio de la economía, hemos de incluir aquí las aproximaciones del sustantivismo y

2. Es significativa la definición de cultura que desde la orientación simbolista proporcionan Comaroff y Comaroff (1992: 27): «nosotros consideramos que la cultura es un espacio semántico, el campo de signos y prácticas en el que los seres humanos construyen y representan quienes son ellos y los otros, así como sus sociedades e historias. No es meramente un orden abstracto de signos o de relaciones entre signos. Tampoco es sólo la suma de prácticas cotidianas. Ni tampoco es pura lengua ni pura palabra, ya que nunca constituye un sistema cerrado o totalmente coherente. Es más bien lo contrario: la cultura siempre contiene mensajes, indicios y acciones polivalentes, parcialmente contestables. Es, en resumen, un conjunto de significantes-en-acción, históricamente situados, históricamente desarrollados, significantes que son a la vez materiales y simbólicos, sociales y estéticos».

3. En *Culture and Practical Reason* (1976) Sahlinis mantiene una posición parcialmente diferente a la de su publicación posterior, *Islands of History* (1985), pues en el primer texto el esquema conceptual se considera anterior a la «praxis», de la que constituye su marco referencial, sin que se plantee la transformación del esquema conceptual mismo.

del formalismo, que durante más de un siglo se han hallado en confrontación, pues difieren fuertemente respecto a la consideración del lugar de la economía en la sociedad, pero que participan de unos paradigmas teóricos bastante parecidos.<sup>4</sup>

El formalismo parte de la noción de escasez de recursos, cuando, por otro lado, las necesidades son infinitas. Por esto la economía consiste propiamente en «economizar», es decir, en administrar recursos escasos para atender finalidades alternativas. El sistema de valores se considera básico para entender cómo se efectúa la necesaria jerarquización de las necesidades que se han de cubrir y la elección de recursos que le corresponde. La acción individual, por tanto, pasa a ser el elemento básico del que deriva la acción social, en el sentido weberiano, siendo modelada por los valores culturales existentes. La economía se considera, pues, una modalidad de la conducta, por lo que lo que hay que analizar, desde esta perspectiva, es qué patrones de racionalidad, elección o acción son los adecuados para las distintas ordenaciones sociales o culturales. «No hay motivos económicos —nos dice Nash (1977:425)— sólo motivos influyentes en la esfera económica.» La economía es un subsistema de la sociedad que para ser comprendido requiere analizar el sistema de valores existente, que es el que modela los patrones de elección ante la necesidad ineludible de «economizar» y que toma formas distintas en contextos sociales y culturales específicos.

La perspectiva formalista identifica la economía con su forma de mercado y considera que puede aplicarse de forma universal a todas las culturas. Por ello, R. Firth señala que las distinciones entre las economías primitivas y las demás son distinciones de grado y no cualitativas (Firth, 1976). Es importante tener en cuenta esta visión, porque desde ella el cambio social se entiende como un cambio de grado también, en la medida en que se incorporan a la sociedad nuevos valores, nuevas técnicas, nuevas formas de producir bienes y servicios. En el contexto contemporáneo, el cambio social se entiende, pues, como modernización (si se pone el énfasis en el impacto de los cambios tecnológicos) o como aculturación (si el énfasis recae en el cambio de sistemas de valores). Implícitamente el punto de referencia comparativo es la «sociedad occidental», que se erige en motor de los cambios y en punto de llegada de otras sociedades. Por ello, y por definición, el cambio social se origina por factores externos, que modifican la configuración de las culturas; la economía, como parte del sistema cultural, no origina los cambios, sino que recibe sus repercusiones y ha de adaptarse a ellos. El sentido lineal por el que se concibe la evolución hace que el resultado inevitable sea la uniformización cultural, a pesar de las variaciones locales que puedan existir.

Karl Polanyi, uno de los máximos exponentes del sustantivismo, pone el énfasis en la dependencia de las personas respecto a la naturaleza y de las personas respecto a otras personas para obtener su sustento, puesto que la economía es el proceso por el que se satisfacen las necesidades materiales y por tanto consiste en la producción y distribución de bienes y servicios (Polanyi, 1994:92). Esto implica que la actividad económica requiere, por encima de todo, organización y por ello la economía es una actividad institucionalizada, que se realiza en el marco de unas determinadas condiciones sociales, que son las que dan unidad y estabilidad al sistema. No hay escasez por definición, como asegura el formalismo; hay formas diferentes en cada cultura de distribuir los recursos y los bienes producidos. La economía es, pues, una modalidad de la cultura.

La institucionalización es el eje clave en el concepto sustantivo de economía. Lo importante es analizar qué lugar ocupa la actividad económica en cada sociedad, porque las formas de organización e institucionalización de los procesos económicos varían de unas

sociedades a otras; tienen por tanto un carácter específico y concreto, no universal. Dependen de cada cultura, de la forma concreta de resolver la interacción con el entorno para la satisfacción de necesidades y de las formas de trabajo y organización, y éstos son los elementos que explican la existencia de determinados valores, motivaciones y actuaciones prácticas. Este énfasis en la necesidad de analizar la interacción con el entorno permitirá desarrollar la corriente conocida como «ecología cultural». El concepto de «estrategias adaptativas», central en esta aproximación, encaja con el individualismo metodológico, o con la teoría de la praxis, que hemos comentado ya.

El cambio social se entiende como una modificación de las formas de interacción con el entorno y de las pautas de institucionalización, lo que se produce de forma concreta y específica en cada cultura. Y es que, como nos recuerda Sahlin (1977:9), el método formalista se inclina a considerar a las economías primitivas como versiones subdesarrolladas de la nuestra, mientras que el sustantivismo valora a las diferentes sociedades por lo que son. Por ello no interesa tanto entender los procesos económicos generales, como la forma específica de concretarse en cada cultura.

Esta óptica de análisis guarda coherencia con la que tomando como referencia la idea de globalización cultural que abarca fenómenos de alcance mundial, se interesa por la diversidad y heterogeneidad de formas que adopta este proceso en contextos locales, regionales o nacionales (Robertson, 1992).

### La cultura y la economía política

La segunda gran concepción de la cultura se opone a esta visión de la cultura como algo único y como totalidad, pues considera que la cultura sólo puede entenderse en su relación con procesos económicos, políticos y sociales de carácter más amplio. Esto no niega la especificidad de cada cultura, pero sí niega que las culturas sean entidades delimitables o totalidades independientes. Lo relevante es su conexión, su articulación sule decirse, con procesos históricos que no son particulares, sino globales, que no son de corto alcance, sino de larga duración. Porque se entiende que cada cultura no existe al margen de tales procesos, ya que su funcionamiento y reproducción es indisoluble de ellos. Y se entiende que los símbolos y significados son indisolubles, a su vez, de los componentes materiales y de las relaciones sociales.

Esta orientación integra la identidad como un elemento constitutivo en la definición de la cultura. Y es que los rasgos que definen una cultura no son separables de la manera en que son seleccionados por los miembros de un grupo como factores de diferenciación respecto a otros grupos y, por tanto, de especificidad. La cultura, por consiguiente, sintetiza los rasgos que comparte un grupo y lo hacen diferir de otros y puesto que lo relevante es afirmar la especificidad del grupo, la acepción del concepto de cultura tiende a proyectar una imagen de *unidad*, basada en todo aquello que se comparte; tiende a transmitir también una imagen *estática* en un mundo cambiante, ya que los elementos externos que el grupo incorpora se entienden que alteran su unidad y hacen perder su especificidad.

La relación entre cultura e identidad no es unívoca ni exclusiva, pues el individuo, como miembro de grupos de naturaleza muy diversa, puede participar en muchas y variadas «culturas» y sustentar distintas formas de identidad. Así pues, cuando se utiliza el concepto de cultura como útil analítico hay que ser conscientes de que puede referirse a diferentes niveles de abstracción. En ocasiones puede pesar la identidad local, la de género, la profesional o la nacional, por ejemplo.

4. Véase Contreras (1981), Gudeman (1981), Martínez Velga (1990), Valdés (1981).

Así pues, la identidad es un sentimiento subjetivo y variable, que no se genera mecánicamente por el hecho de poseer como denominador común un mismo modo de vida y actividad. Pero no se puede prescindir de este factor subjetivo, porque el área a la que se asocia una cultura expresa un espacio de identidad en el que cristalizan las estrategias específicas de un colectivo para marcar sus límites y su diferenciación respecto a otros grupos (Friedman, 1990). Esto explica por qué el concepto de cultura suele vincularse más fácilmente a unidades políticas, o a unidades que desean tener un papel político (Goody, 1992).

Además, la cultura no sólo sintetiza la manera en que unos grupos se distinguen de otros. Este concepto se utiliza también para marcar la especificidad de un grupo respecto a otro dentro del propio grupo (Wallerstein, 1990), lo que se expresa en la tendencia a asociar los elementos que se consideran más puros y genuinos de la cultura con determinados segmentos de población. Esto obliga a considerar la estratificación social como un elemento constitutivo de la cultura. La heterogeneidad interna de las culturas se muestra tanto en el sistema de estratificación social que fragmenta a la población en distintos grupos y clases como en las formas de poder y los mecanismos de dominación.

Si en la sociedad hay jerarquías y poder, ¿cómo puede existir una identidad común? ¿Qué es lo que proporciona el sentido de unidad cuando pueden encontrarse profundas desigualdades? La cultura, precisamente, tiene el poder de resolver esta aparente contradicción. Basándose en aquello que se comparte y enfatizando la idea de unidad, el concepto de cultura niega la desigualdad, sino que la reafirma. Así pues, la oposición unidad/diversidad no es antinómica, sino más bien complementaria, pues se trata de dos características indisolubles y ambas se encuentran presentes en la realidad social. La definición de la cultura debe recoger, pues, estas dos dimensiones y no quedarse sólo con una de ellas. Enfatizar sólo lo que se comparte y no lo que fragmenta, por mucho que quede subsumido, implica dar una imagen incompleta e idealizada del sistema social.

Hay que tener en cuenta, pues, que dentro de cada sociedad y también en la relación entre sociedades existen la desigualdad económica y la dominación política, que no pueden entenderse en términos sólo simbólicos e identitarios, sino considerando el conjunto social en su globalidad y en su dinámica histórica (Comaroff y Comaroff, 1992:28). En consecuencia, desde esta perspectiva la historia no se entiende como la diferencia cultural, sino como un proceso social y material. En este proceso tienen origen las desigualdades sociales y políticas y éstas influyen en las prácticas y cosmovisión de los actores sociales. No hay pues sólo «culturas» (en su acepción restringida de símbolos e ideas), como no hay sólo «economías» (materialidad, relaciones sociales), hay también «poder». Porque del poder derivan las formas de desigualdad y de dominación y el poder determina qué signos y símbolos son dominantes y cuáles no, por qué determinadas prácticas son consensuadas y otras contestadas.

Desde esta perspectiva, la economía política se sitúa en el centro mismo de comprensión de las relaciones entre cultura e historia. En ella podemos situar tanto la obra de Eric Wolf, especialmente en su texto *Europe and the People Without History* (1987), como el conocido análisis de I. Wallerstein sobre la «economía-mundo» (*The Modern World System*, 1974). La teoría de la transición social, y su formulación por parte de Maurice Godelier (*Transitions et subordinations au capitalisme*, 1991), proporciona un esquema teórico y conceptual desde el que pueden analizarse los procesos de cambio social y sus concreciones históricas, tal como afectan a sociedades concretas y a la relación entre ellas.<sup>5</sup>

5. Una aportación importante, como reflexión sobre esta forma de abordar el concepto de cultura y su vinculación con la economía política, es el texto de W. Roseberry *Anthropologies and Histories* (1989).

Wallerstein desarrolló la teoría del sistema mundial en los años setenta, en un momento en que el marxismo reflexionaba acerca de la imposibilidad de que el socialismo se construyera en un solo país y en que las teorías sobre el subdesarrollo se apoyaban en la noción de dependencia. Rompiendo con los estrechos esquemas de la teoría de la modernización y su referencia comparativa respecto a la sociedad occidental, considera que cada sociedad debe analizarse como parte de un patrón sistemático de relaciones entre sociedades. Así se entiende la expansión de la economía-mundo como sistema capitalista de intercambio y así se entiende la mercantilización de todas las cosas como hegemonía del capitalismo en todos los ámbitos de la vida. Wallerstein enfatiza los factores económicos en la construcción de una circunstancia moderna global. En su proceso de expansión el capitalismo se va haciendo fuerte y las distintas sociedades pasan a tener determinado papel según su posición en el sistema mundial. Y esto determina los componentes políticos y culturales.

Wolf dio un importante paso desde la antropología en la defensa de tener en cuenta la historia, una historia que debe entenderse a escala global, que dé cuenta de las transformaciones más importantes del mundo y que permita trazar las conexiones entre comunidades, pueblos y naciones, en lugar de seguirlos tratando como unidades separadas. Recupera así una vieja tradición en la antropología, a la que el funcionalismo renunció. Y mientras la teoría de la economía-mundo dice mucho respecto a la expansión del capitalismo, pero poco acerca de las «periferias», el texto de Wolf consigue un equilibrio entre las dos dimensiones, atendiendo especialmente a la historia de los pueblos a los que se habla negado la historia y destacando, además, cómo en determinadas áreas del mundo ha sido esencial la contribución de estos pueblos en la creación de las nuevas formas sociales y culturales que emergieron en el contexto de los imperios comerciales (Roseberry, 1989:130).

En el caso de la obra de Maurice Godelier, uno de los hilos conductores de sus reflexiones ha sido analizar la lógica del movimiento de las sociedades. Este interés es complementario a otro: la comprensión de la lógica de funcionamiento y reproducción de las sociedades. Para dos caras de una misma moneda, las dos dimensiones de una misma problemática. Son Godelier las etapas de transición son de importancia crucial en la historia de una sociedad, pues son el momento en que las maneras de producir, de pensar y de comportarse individualmente se encuentran confrontadas a determinados límites internos o externos que impiden su reproducción, por lo que empiezan a descomponerse o a subordinarse a las nuevas lógicas que dominan (Godelier, 1991:7). En toda sociedad hay cambios, pero no todos contribuyen a cambiar de sociedad. Lo que se trata es de identificar estos cambios y ver si las modificaciones cambian de sociedad. Lo que se trata es de implicar la desaparición de una forma de sociedad. La constitución de una nueva sociedad radica en la conformación de una nueva articulación entre formas de producción y formas de poder. Esta perspectiva implica una óptica de análisis que tenga en cuenta los procesos de larga duración.

Desde estas aproximaciones que hemos presentado la forma de entender la cultura supone poner en juego un planteamiento teórico y metodológico global, en el que antropología e historia son inseparables. Y es que no se está abordando un aspecto parcial o concreto del análisis antropológico, sino total. Toda sociedad es parte inseparable de esta totalidad. Tan importante es conocer sus mecanismos de funcionamiento como los cambios que conducen a otras formas de sociedad. El papel que se otorga a la economía en este proceso es básico y crucial. Así queda expresado en esta cita que reproducimos a continuación:

En la actualidad, con mayor claridad aún que ayer, se constata que no todos los elementos que componen la sociedad (el arte, el parentesco, la religión, el poder, etc.) tienen el mismo

peso en la evolución de las sociedades y que dos dominios parecen contener las fuerzas con mayor peso, las cuales no sólo hacen cambiar las sociedades, sino que sobre todo hacen cambiar de sociedad: las fuerzas económicas y las fuerzas políticas. No la política en el sentido habitual de poder sobre las personas, sino en el sentido de la soberanía que una sociedad humana ejerce sobre una porción de la naturaleza y sobre todo aquello que la habita, luego, en primer lugar, sobre el propio hombre (Godelier, 1989:14-15).

Podemos comprobar que desde esta aproximación se habla más de «sociedades» que de «culturas». Y es que, como ya expresamos más atrás, se considera que lo cultural es el contenido de lo social y, por tanto, inseparable de él. Como señala Goody (1992:30), lo cultural es lo social visto en otra perspectiva, no una entidad analítica distinta. Y lo cultural no puede dissociarse de lo ecológico, lo económico y los demás factores sociales. ¿Cómo se consideran entonces los cambios que acontecen en el sistema cultural? ¿En qué medida la expansión de la economía-mundo y la globalización afectan la especificidad cultural? Volvamos entonces al concepto de cultura.

La incidencia de los cambios sobre las sociedades se relaciona con su situación respecto a las relaciones dominantes. La expansión del capitalismo se ha realizado creando centros y periferias. Son así muchas las sociedades que han pasado a ser dependientes respecto a los grandes centros del poder económico y político y, por tanto, la reproducción de su sociedad y su cultura es dependiente también. De ahí que, efectivamente, se hayan producido procesos de desestructuración importantes tanto de sus propios medios de vida y de trabajo como de sus componentes sociales, ideológicos e identitarios, tal como ha sucedido en muchos pueblos del mundo. En todo caso, no puede decirse que la cultura desaparece sin más, sino que debe evaluarse también todo aquello que permanece, se crea y se reformula.

Como señala Godelier (1991) refiriéndose a los procesos de transición social, todo proceso de cambio implica la desaparición de antiguos elementos, la aparición de otros nuevos y una recombinación peculiar y distinta de antiguas y nuevas formas. Esto mismo subraya Hobsbawm (1988) cuando insiste en que muchos elementos viejos son la base para construir nuevas tradiciones, aunque no siempre esto sea reconocible. Esta aproximación permite analizar la cultura y sus cambios desde una óptica mucho más dinámica y compleja.

En cada sociedad se ha ido produciendo una forma distinta y singular de síntesis entre viejas y nuevas formas económicas, sociales, simbólicas y materiales. Es en el conglomerado resultante donde se encuentra la especificidad y no sólo en sus componentes más antiguos. Y para los que consideran que todo ello se realiza actualmente en el marco de un imparable proceso de homogeneización cultural podemos decir que también esta idea es muy discutible, porque depende de los elementos que se consideren. Es cierto que estamos asistiendo a escala mundial a un gran mestizaje de culturas, que las fronteras cada vez dividen menos y que todos formamos parte de esta gran «aldea global», que es un punto minúsculo en la escala planetaria. Pero como todo es cuestión de perspectiva, podemos afirmar también que esto no supone mecánicamente la homogeneización cultural. Parafraseando a Hannerz (1990:237) acabaremos diciendo que todos formamos parte de una cultura mundial y que esto implica la existencia de una marcada organización de la diversidad y no una réplica de la uniformidad.

## Bibliografía

- Bourdieu, P. (1980) (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Comaroff, J. y J. (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.
- Comas d'Argemir, D. (1995), «¿Existe una cultura pirenaica? Sobre la especificidad del Pirineo y el proceso de cambio social», *Temas de antropología aragonesa*, 5:31-54.
- Contreras, J. (1981), «La antropología económica: entre el materialismo y el culturalismo», en Llobera, J. R. (ed.), *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama, pp. 9-32.
- Esteve-Fabregat, C. (1977), «Para una teoría de la aculturación en el Alto Aragón», *Ethnica*, 2:7-75.
- (1974) (1978), «El cambio en la ética laboral en el Alto Aragón», en Douglas, W. A. y J. Aceves (eds.), *Los aspectos cambiantes de la España rural*, Barcelona, Barral, pp. 281-298.
- Firth, R. (1976), «El marco social de la organización económica», en *Elementos de antropología social*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 141-173.
- Friedman, J. (1990), «Being in the World: Globalization and Localization», en Featherstone, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage, pp. 311-328.
- Godelier, M. (1984) (1989), *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus.
- (dir.) (1991), *Transitions et subordinations au capitalisme*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- (1991), «L'objet et les enjeux», en Godelier, M. (dir.), *Transitions et subordinations au capitalisme*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 7-56.
- Geertz, C. (1973) (1987), *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- Goody, J. (1992), «Culture and its boundaries: a European view», *Social Anthropology*, 1(1A):9-32.
- Gudeman, S. (1978) (1981), «Antropología económica: el problema de la distribución», en Llobera, J. R. (ed.), *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama, pp. 231-265.
- Hannerz, U. (1990), «Cosmopolitans and Locals in World Culture», en Featherstone, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage, pp. 237-251.
- Hobsbawm, E. J. (1988), *El imperio de la tradición*, Barcelona, Eumo, pp. 7-49.
- Martínez Veiga, U. (1990), *Antropología económica. Conceptos, teorías, debates*, Barcelona, Icaria.
- Nash, M. (1977), «Antropología económica», *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. I, pp. 425-429.
- Polyani, K. (1977) (1994), *El sustento del hombre*, Barcelona, Biblioteca Mondadori.
- Robertson, R. (1992), *Globalization, Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.
- Roseberry, W. (1989), *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Sahlins, M. (1976), *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1974) (1977), *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.
- (1985) (1988), *Islas de historia*, México, Gedisa.
- Valdés, R. (1981), «Antropología económica», en Valdés, R. (ed.), *Las razas humanas*, Barcelona, Ciesá (vol. D), pp. 89-130.
- Wallerstein, I. (1974) (1979), *El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI.
- (1990), «Culture as the Ideological Background of the Modern World-System», en Featherstone, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage, pp. 31-55.
- Wolf, E. (1982), *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press.