

TENGO UN DOLOR EN LA CULTURA ANÁLISIS CULTURAL

JORGE CELA, S.J.

Entre las múltiples formas de expresión de nuestra cultura de la letra está el letrero en la pared. Desde el nombre o el verso que señalan el paso furtivo por un autobús, la habitación de un hotel o un sanitario público, hasta los letreros en las paredes pintados con la complicidad de la noche como forma casera de protesta o propaganda política. Uno de esos letreros llamó mi atención desde la pared de una casa santiaguera. "Tengo un dolor en la cultura", decía el anónimo autor. Una protesta original que inspira esta reflexión sobre el método en antropología cultural.

Yo también tengo un dolor en la cultura. La que se ríe del habla cibaëña, pero no del vocablo inglés. La que se viste a lo Michael Jackson, pero no sale a la calle en chancletas. La que proclama que el hombre es de la calle y la mujer de su casa. La que sueña su futuro en New York y dice que aquí hace falta mano dura. La que "no se da cuenta" de su palabra acallada por siglos de opresión histórica. La que sabe que no se es gente si no se tiene con qué. La que piensa en pequeño burgués su condición de obrero desempleado. La que se mueve al vaivén de la fábrica de sueños consumista. La que teme crear y oculta vergonzosamente su preñez de identidad.

Y ese es el punto de partida de esta reflexión. Desde el dolor por una cultura abortada. Desde el deseo de ver crecer y afirmarse esa identidad contenida. De verla erguirse sobre sus propias raíces, bien ancladas en su tierra, como tronco nuevo en desafío a vientos, secas y machetes. De verla enriquecerse con las aguas de muchas nubes de tecnologías, culturas y estructuras sociales, sin que ninguna la anegue.

Porque hablo de una cultura que he conocido en rostros con nombre y apellido. Gente a la que quiero y con la que lucho. Y su estudio es una búsqueda apasionada por entender raíces de palabras que he escuchado, de manos que he estrechado. Esta es la primera nota del método antropológico: la pasión por el concreto real, la parcialización racional por ese sujeto que me constituye en sujeto de su estudio, por comprender lo que veo desde su propia perspectiva y lenguaje, desde su ángulo de la historia. Porque estoy convencido que la impotencia teórica de la antropología no nos viene de embarrarnos en el quehacer difuso y complicado de la praxis de cada día, sino por el miedo a mirar más allá del cristal que nos lo filtra. Porque sigue siendo verdad que "nada es verdad ni es mentira, sino que todo es según el color de la clase desde la que se mira".

Esa madeja de vida humana se va tejiendo en cultura por obra y gracia de unas agujas que no vemos. Y se va haciendo manera colectiva de vivir ante nuestros ojos casi sin darnos cuenta. Por eso empezamos por ponernos de acuerdo sobre ese fenómeno humano que llamamos cultura.

EXPANSION DE LOS LIMITES DE LA CATEGORIA CULTURA

La gran labor de la antropología del siglo XX ha sido la de expandir los límites de la categoría cultura. Durante mucho tiempo esta palabra, etimológicamente ligada con cultivo, estuvo limitada a las obras de arte y pensamiento de un pueblo. Se hablaba más de los productos culturales que de su modo de producción. Y se la ligaba al modelo de la civilización europea occidental como contraste con los "bárbaros", los no cultivados. Todavía en nuestros manuales de historia de la cultura predomina esta concepción etnocéntrica y elitista. En ellos la cultura se limita a las obras de una élite artística o intelectual. Esta concepción permanece fuertemente arraigada en nuestro lenguaje vulgar. Cuando hablamos de una persona culta nos referimos a alguien "cultivado" en los conocimientos y maneras que definen un determinado sector o clase social. De forma que el término que sirvió como mecanismo de discriminación contra otros pueblos, los bárbaros, hoy es utilizado para discriminar otras clases sociales, los incultos. Así, por ejemplo, cuando una persona habla en un concierto se dice que muestra su falta de cultura. Pero cuando una persona por no interrumpir una reunión campesina, entra sin saludar a cada uno de los presentes, se dice que es "educado" utilizando el patrón cultural dominante y desconociendo la "manera de comportarse" del grupo implicado. En el fondo se piensa que no son ellos los que definen la manera de comportarse. Son los incultos.

La antropología nos ha enseñado a expandir la categoría a "toda manera" de organizar su vida los hombres, sin privilegiar ninguna de estas maneras.

Pero esta doble definición pesa aún sobre nuestra visión del mundo y nuestra acción. Mis estudiantes entran ya al aula con una definición teórica de cultura que podría resumirse en la frase "toda obra humana". Sin embargo, al momento de buscar ejemplos o formas de promover la cultura difícilmente salen de la creación de más escuelas y de grupos folklóricos. Una vuelta al concepto limitado de cultura como adquisición de conocimientos socioculturalmente definidos y expresiones artísticas. En la práctica los comportamientos de la vida diaria son excluidos de la categoría cultura.

Ya desde los tiempos de Taylor la cultura era definida como "ese complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y otras facultades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad"¹. Esa expansión del ámbito de la cultura a toda actividad humana también rompió el etnocentrismo del concepto inicial: "cada sociedad tiene su propia cultura"². No hay sociedades más o menos cultas, sino culturas diferentes. Hoy la antropología lucha por dar un paso más en el relativismo cultural. Se trata de afirmar el concepto para la estructura interna de las

sociedades complejas y afirmar que no hay clases o grupos sociales más cultos, sino diversidad de culturas dentro de cada sociedad moderna. Esto no elimina la conciencia de la desigualdad existente entre las clases que da lugar a su diferenciación cultural. Jean Casimir afirma que "la heterogeneidad es constitutiva de las estructuras ideológicas en los países subdesarrollados"³. En ellos esta heterogeneidad no es sólo el resultado de procesos de diferenciación a partir de condiciones diferentes en la estructura social, sino que la estructura social se ha formado a partir de la integración desigual de diferentes culturas previas (como son los procesos de colonización, esclavitud o neocolonialismo).

El resultado inicial de esta expansión de la categoría cultura fue el *particularismo antropológico*. Nos encontramos ante una categoría tan amplia que se hacía imposible abarcarla. La antropología se dedicó a la mera enumeración y descripción de rasgos culturales y a la comparación intercultural de estos rasgos. El método comparativo y la técnica de la observación, avasallados por la amplitud de su objeto de estudio, produjeron grandes tomos de estudios extremadamente minuciosos en la descripción de detalles, pero tremendamente pobres en conceptualización y comprensión teórica del caudal de datos acumulados. Se fue haciendo evidente que las largas descripciones y las enumeraciones exhaustivas no merecían el nombre de ciencia ni, en definitiva, iluminaban sobre la vida humana en su diversidad cultural. Se había logrado una mayor tolerancia de comportamientos diferentes, pero no tanto una mayor comprensión de los fenómenos culturales. Las explicaciones resultaban con frecuencia tautológicas.

ESTRUCTURACION DE LA CATEGORIA CULTURA

El paso definitivo fue dado por las diferentes teorías estructurales. Ellas proveían de un marco donde integrar la diversidad de rasgos culturales. Descubrían la existencia de un principio fundamental (funcional, ecológico, cognoscitivo, psicológico o económico) que servía de base a la selección e integración de la multiplicidad de elementos que componen una cultura.

Esto supuso el paso de la observación a la comprensión, de la descripción a la interpretación. Ya la definición de cultura no podía conformarse con la delimitación, en expansión constante, de su objeto de estudio. Debía incorporar su dinámica interna, su estructura, sus mecanismos constitutivos. No bastaba con saber cómo hace y piensa el campesino cibaeno sin tierra. Se trataba de descubrir por qué era esa manera de hacer, de pensar, de expresarse. Se dio el paso al análisis estructural.

Este principio estructural se convierte en un modelo teórico de análisis de la realidad. Es, por tanto, un instrumento en las manos del que estudia la cultura. Y cae bajo la sospecha de ser su prisma deformador de la realidad observada. No todo modelo estructural es válido.

Estas estructuras interpretativas funcionan previamente a todo análisis. La observación de la cultura nos viene ya filtrada por nuestras ideologías, por los condicionamientos socioculturales y teóricos de nuestra percepción. No hay

escape a esta sospecha. Sólo nos queda hacer conscientes nuestras estructuras interpretativas y constatar si se corresponden con la estructura interna del fenómeno estudiado. Porque así como su existencia es innegable, su falsedad o carácter deformante sólo se da cuando no se corresponden con el fenómeno observado. Porque la cultura, como totalidad coherente, tiene su estructura propia que la traba como un fenómeno complejo y único, que nace de la estructura de la relación del hombre con su entorno.

La cultura es ese proceso que organiza la relación del hombre con su medio ambiente para garantizar su sobrevivencia. Y al hablar del hombre nos referimos al hombre colectivo, que no es una abstracción. Es el hombre concreto, ser social, que se constituye en su relación con los demás y con su mundo. Y son esas relaciones estables y dinámicas, compartidas pero constitutivas del yo personal, organizadas según un principio más o menos coherente (porque la cultura también tiene sus incoherencias) las que constituyen su núcleo cultural. Esta estructura no la forman las relaciones mismas que sitúan al hombre en su mundo, en su espacio y tiempo, sino el modelo que las rige y organiza.

El análisis cultural se orienta a descubrir este principio estructural, normalmente velado, que da coherencia a una cultura no sólo intrínsecamente, sino como modelo de relación con el mundo y de integración coherente de la multiplicidad inherente a esa relación. Este principio se convierte entonces en el código interpretativo válido de las relaciones concretas interpretativas, simbólicas o prácticas de determinado grupo social con su medio. Descubrirlo es develar el significado de la cultura y sus elementos constitutivos y permitirá actuar los procesos de cambio cultural desde un protagonismo consciente.

CARACTER DIALECTICO DE LA CATEGORIA CULTURA

Ya hemos visto que toda cultura es un proceso. La cultura no es, se va haciendo en la historia. Va surgiendo de una relación que deviene. La identidad cultural no consiste, pues, en la fidelidad al pasado, sino a la dialecticidad del presente. La cultura no es un objeto de museo. El pasado no es su medida, sino su punto de partida, que es continuamente superado.

Ese proceso nace de la dialéctica grupo humano-medio ambiente. El grupo humano, como colectividad situada en el espacio y el tiempo, se constituye en sus relaciones con un medio ambiente natural y social que es naturaleza y hombre, geografía e historia. Es en ese contexto que el hombre deviene a partir de su relación con su medio, relación que se expresa fundamentalmente en el trabajo:

*"La característica más notable del hombre, su marca de distinción, no es su naturaleza metafísica o física, sino su trabajo. Es este trabajo, en el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de la humanidad"*⁴.

Este trabajo humano tiene dos mediaciones fundamentales. En cuanto relación con la naturaleza, su mediador es la tecnología. Pero en cuanto conformador de las relaciones con los demás hombres, su mediación es la estructura social. Tecnología y propiedad se convierten así en mediaciones fundamentales de nuestra manera de estar en el mundo. Las relaciones que ellas crean son fundantes de cultura. Dan la clave de interpretación para entender las relaciones concretas que constituyen la particularidad cultural.

El hombre es transformado a partir de su relación dialéctica con ese medio ambiente por la que él va transformando su mundo. Indudablemente el trabajo no agota todas las formas posibles de relación, pero se manifiesta como elemento fundante de ellas. Es desde la estructura que crea el trabajo humano de donde nace la estructura cultural, que a la vez se vuelve elemento transformador de aquélla. Por eso las culturas de los pueblos, regiones, clases y grupos sociales se van definiendo a partir de esa relación que las va conformando. El trabajo es la relación fundante que estructura la relación del grupo social con su medio ambiente natural y social. Por eso podemos hablar de "culturas agrícolas" o "nómadas", de la "cultura de la computadora" o de la "cultura de la pobreza". Por eso podríamos hablar de "subculturas femeninas", variante según el papel que en las diferentes sociedades ocupa la mujer en la división social del trabajo: reducida al trabajo doméstico, incorporada a ciertos trabajos productivos o a todos ellos en igualdad de condiciones. De esta relación del grupo humano con la naturaleza, la tecnología y las estructuras sociales saldrán las expresiones simbólicas del arte y la religiosidad y nacerán los hábitos y visiones del mundo en un proceso de mutua transformación continua.

Esto nos sitúa ante una segunda dimensión dialéctica, la de los grupos humanos entre sí. Como partes de una estructura social global, todos los grupos humanos se definen en relación a otro. La división del trabajo crea esta dialéctica de relación-diferenciación: productores-mercaderes, productores-propietarios, campesinos-ciudadinos, trabajadores directos e indirectos, trabajo femenino y masculino, países industrializados-países productores de materias primas. Relaciones que se constituyen en oposición o cooperación, como complemento o dominación, y que marcan las formas de interinfluencia cultural, teniendo el "contacto cultural" de un signo determinado.

Pero no se trata de una mera adaptación mecanicista de carácter biológico, ni de asimilación de roles previamente definidos. La cultura nace de la dialéctica libertad-necesidad. La necesidad de sobrevivencia se define espaciotemporalmente y condiciona la respuesta humana que se abre caminos de interpretación y acción sobre el mundo. Pero estos caminos no están predeterminados como juegos de laberinto de salida única. El hombre imagina, crea, recombina y va escogiendo entre las diversas salidas. La creatividad juega con la necesidad al responder a ella. Por eso la cultura tiene también la frescura de la originalidad y la sorpresa. Por eso es obra humana en cuanto expresión de libertad. Y por eso

cala tan hondo en los pueblos, hija de su necesidad de sobrevivencia y su creatividad. Por eso es tan difícil de desarraigar e imposible de imponer por el simple decreto de fuerza. Así se entienden los rechazos culturales a la dominación que marcaron la pervivencia de lo africano en nuestras culturas antillanas, o de lo indígena entre las culturas dominadas del continente, o lo puertorriqueño frente a la invasión estadounidense. Pervivencias que no son expresiones folklóricas en vitrina. Llevan la marca de la adaptación para la sobrevivencia en la dominación con todas las huellas de alienación que esto deja. Pero conservando el sello propio de su identidad. La fuerza no basta para penetrar la cultura. La conveniencia es mucho más eficaz. Cuando los caminos ajenos llevan a puerto es que son asumidos. Mientras la dominación política crea resistencias culturales, los modelos económicos las debilitan.

Por eso la dominación cultural da lugar a culturas bastardas que si bien es verdad que llevan el sello de su dominador, llevan también "el negro detrás de la oreja" como germen de rebeldía. Ese será el punto de apoyo sobre el que construir su identidad para ponerse en pie y caminar hacia la liberación.

LA CATEGORIA CULTURA COMO CATEGORIA PRACTICA

Cuando hablamos de cultura nos referimos a modelos abstractos, a estructuras de interpretación y representación. Pero no se trata de modelos especulativos, sino prácticos. Son modelos de comportamiento, guías de orientación para la acción del hombre sobre su mundo, modelos de interpretación de la relación con su medio. Los objetos y los comportamientos son el resultado de la acción humana guiada por esos modelos: son sus objetivaciones. El estudio de la cultura parte de ellos. Pero no se detiene en la simple enumeración de objetos y comportamientos. Trata de descubrir en ellos las estructuras veladas que los constituyen. Y en ellas descubre los modelos que tenemos de interpretación de nuestra presencia en el mundo que guían nuestra acción sobre él.

Esos modelos, como hemos visto, no son puramente subjetivos. Son el resultado de esa relación con el medio de forma que representan la dialéctica praxis —teoría— praxis en su dimensión histórica. Nacidos de nuestra relación con el medio, orientan esta relación. Sitúan al sujeto colectivo en su relación con el mundo y surgidos de esa relación objetiva conforman y transforman al sujeto en esa relación y, por tanto, de su acción transformadora.

Al hablar de cultura, por tanto, hablamos de las estructuras prácticas de un sujeto colectivo cuya dinámica interna las mantiene en constante transformación como forma de relación con el mundo. Una cultura oprimida nace de las condiciones objetivas de dominación de un sujeto colectivo⁵. Su comprensión supone el estudio de estas condiciones. Pero al mismo tiempo revela la respuesta de este sujeto, no puramente mecánica, sino creativa (subjetiva), expresión y

afirmación de su identidad frente al medio que lo niega. Será expresión de su condición de objeto en cuanto dominado, pero también de su libertad en cuanto sujeto irrenunciable de su historia. La cultura obrera, por ejemplo, refleja la alienación a que las condiciones de dominación someten a la clase obrera, pero también su reacción como sujeto de la historia. Ambos elementos constituyen su identidad. La fuerza relativa que toma cada uno de ellos se reflejará en sus expresiones culturales. La cultura de masas será un síntoma de la masificación-objetivación predominante. En ella el sujeto es separado de los medios de producción cultural y la mediación con su ambiente le es dada prefabricada por la ideología dominante. Toda acción cultural que incida sobre este sujeto colectivo tenderá a reforzar uno de estos polos. La educación, los medios de comunicación, la religión podrán reforzar su identidad dinamizando su respuesta creativa, autónoma, diferenciante o podrán reforzar su alienación, su sometimiento a modelos extraños que refuerzan su dominación. En cuanto se dé esta segunda dimensión disminuirá el elemento cultural propio, pues se reprime la acción humana creativa desbocando la acción mecanicista de las condiciones objetivas de su alienación. Esta acción tiende a eliminar el cambio como respuesta posible y a reforzar la asimilación de la opresión como medio práctico de sobrevivencia. Y es de aquí que viene su importancia política. La acción cultural condiciona las posibilidades de la acción política y por eso el manejo de los mecanismos ideológico-culturales se convierte en terreno codiciado por todo actor político.

Ahora bien, lo fundamental de esta acción cultural no son sus contenidos. Como no es lo esencial de una estructura los elementos que la forman (cambiables) sino las relaciones en que ellos se integran. Lo esencial son los modelos estructurales de comportamiento, de relación con el mundo que esa acción cultural produce.

Por ejemplo, la penetración cultural consiste en la provocación de comportamientos imitativos de culturas foráneas por sanciones sociales positivas. Lo alienante no está en lo foráneo, como a veces parece insistirse, sino en lo imitativo. El problema no está en el producto cultural final, sino en el "modo de producción cultural" y sus implicaciones. Por lo tanto, igualmente alienante sería movilizar los mismos mecanismos ideológicos para producir la reproducción de modelos folklóricos nacionales desligados de la dialéctica cultural. El problema consiste en la creación de estructuras de comportamiento ajenas al sujeto actor. Se trata de una objetivación, o mejor, de una des-subjetivación del sujeto cultural que es eliminado como polo de la dialéctica cultural para convertirlo en objeto receptor de modelos ajenos no importa de qué signo.

Aquí se sitúa el problema de la acción cultural como creación de cultura. Nuestra sociedad, como capitalismo atrasado y dependiente, se mueve a través de tres ejes fundamentales que la dividen: el eje de la dominación extranjera, representado en la dialéctica nacional-extranjera; el eje de la dominación de clase, representado por la dialéctica entre propietarios y no propietarios de los grandes medios de producción; y el eje de la dominación del modo de pro-

ducción, representado por la dialéctica modernidad-tradicionalidad, que se funda en el modelo tecnológico. De cada uno de estos modelos nacen formas de dominación cultural, es decir, de expropiación de la dialécticidad del sujeto cultural.

En el primero se imponen modelos culturales foráneos y en el segundo modelos preñados de la ideología dominante. Ambos han sido objeto de múltiples discusiones en nuestro medio⁶. Sin embargo, al tercero se le ha dedicado menos atención entre nosotros. Se trata de los modelos de comportamiento nacidos de una nueva forma de relación con el mundo a partir de la mediación de los nuevos avances tecnológicos. Aunque en la práctica estos avances se identifican en primera instancia con los otros modelos (países desarrollados, clase dominante) sin embargo pueden ser aislados de esos dos ejes. Y, de hecho, encuentran su modelo independiente en esa pequeña burguesía ascendente⁷ que se apropia de su lugar en la estructura social a partir no de la propiedad, sino del dominio de la nueva tecnología (incluyendo en ella la "tecnología administrativa")⁸. Se crea así una nueva forma de dominación cultural, de alienación del sujeto cultural propio. Lo común a estas formas de dominación cultural es que objetivizan al sujeto cultural entregándole los contenidos culturales fabricados para él. Esta pasivización alcanza su problemática central en la asimilación de un modelo de producción cultural, o más bien de noo-producción, de consumo cultural. Destruye así la subjetividad cultural de un grupo o pueblo.

La acción cultural que a veces se ha llamado revolucionaria o popular ha caído con frecuencia dentro de este modelo. Nacida de una dirigencia pequeño-burguesa de una élite partidista, eclesiástica o burocrática que se ha dado cuenta de la importancia de la acción cultural, utiliza su dominio del saber y la "técnica social" para fabricar modelos culturales para las masas populares. El resultado es una nueva forma de desactivación de la creatividad popular. Y, como consecuencia, una desactivación de la participación política de los sectores populares. Nos encontramos en la gestación de una nueva forma de dominación que no requiere de la propiedad de los medios de producción. Que puede, por tanto, convivir con modelos socialistas. Se basa en la apropiación de la compleja tecnología productiva, administrativa, ideológica o militar, necesaria para el funcionamiento de la sociedad moderna.

Por esto la lucha por la liberación de nuestros pueblos debe partir de la acción cultural. Es ella la que devuelve al pueblo su rol de sujeto histórico o se lo extirpa. Y sólo cuando el pueblo retome el timón de su historia se habrá puesto en pie para construir la ciudad de la libertad. Es un camino largo, y por eso es urgente iniciarlo.

EL ANALISIS DE LA CULTURA

La discusión sobre la categoría cultura que hemos hecho nos permite comprender la metodología de su estudio y su importancia.

Lo primero, entendemos por qué la antropología cultural privilegia ciertas técnicas como la observación participante, la entrevista en profundidad y el estudio de casos. Hay una primera razón de perspectiva. La comprensión del fenómeno cultural requiere situarse desde el sujeto creador de cultura, desde sus condiciones objetivas, subjetivamente asimiladas en cuanto sujeto colectivo. Porque no se trata simplemente del estudio de las relaciones sociales objetivas en que se encuentra inmerso. Este elemento es condición necesaria, y su ausencia explica la vaciedad tautológica de muchos estudios antropológicos⁹. Pero el carácter no mecánico, sino dialéctico de la cultura requiere para su comprensión el análisis del otro polo, del sujeto cultural colectivo en cuanto creador de las estructuras de relación con el mundo que le sirven de modelos-guías de su comportamiento social.

Luego, no se trata únicamente de tomar el ángulo y fotografiar. Se busca comprender, develar las estructuras ocultas en comportamientos concretos y visiones del mundo, en formas de organización y subsistencia; de establecer correlaciones que expliquen procesos genéticos y transformativos, que permitan la planificación de la acción cultural.

Este proceso segundo de análisis requiere la comprensión del sujeto en su contexto, el esclarecimiento de sus relaciones objetivas con el mundo, de sus condicionamientos y necesidades y de los medios material, social y culturalmente asequibles para crear respuestas adecuadas. Es este nivel el que da inteligibilidad y sentido a los elementos culturales subjetivos, el que sitúa en una coherencia que trasciende la lógica interna de una cultura determinada. Al fin y al cabo la estructura cultural ha nacido como respuesta a esta confrontación con el mundo.

Una vez descifrados los modelos estructurales es necesario volver sobre los comportamientos, no para reducirlos al modelo, ni para convertirlos en modelo en un proceso de cosificación de las estructuras, sino para comprobar la validez del modelo en cuanto iluminador de la praxis y suscitador del cambio.

Este proceso revelará el verdadero sujeto de las expresiones culturales desmontando las automitificaciones de toda cultura, las relaciones de las estructuras culturales bajo las máscaras de las ideologías y de la dispersión en la multiplicidad de sus elementos. Develará también las incoherencias internas de toda cultura y en relación a su medio, descubriendo así los procesos de deterioro o cambio cultural abiertos o latentes.

Permitirá además la comprensión de las diferencias culturales desde la perspectiva del medio natural o social en sus tres ejes centrales de propiedad, tecnología y alteridad.

UN MODELO DE ANALISIS CULTURAL

Como conclusión de este trabajo queremos presentar un modelo de análisis cultural y un ejemplo para su aplicación en un rasgo cultural concreto referente a la composición familiar en la sobrepoblación relativa o marginalidad¹⁰. El análisis seguirá los siguientes pasos:

- 1.— Recolección de datos.
- 2.— Interpretación por el sujeto cultural.
- 3.— Contextualización en el modelo socio-estructural.
- 4.— Verificación del modelo en los comportamientos concretos.
- 5.— Confrontación comparativa y teórica.

El punto de partida es el descubrimiento del dato: un comportamiento concreto en el que fijamos nuestra atención, que por algún motivo despierta nuestra curiosidad intelectual y nos requiere explicación. Ya desde este momento inicial se requiere una empatía y una opción fundamentales. Sólo comprendemos la cultura que nos duele. Esta observación inicial pasa a un nivel de profundización: la observación participante es una técnica ideal para enfocar correctamente el dato. El resultado de esta observación es confrontado entonces a un nivel más amplio: la verificación estadística de la frecuencia del dato por encuesta o investigación documental; la confrontación documental sobre su incidencia en otros tiempos y lugares; la confrontación teórica con las interpretaciones de que ha sido objeto.

Pasamos entonces al segundo paso: la captación de la interpretación del dato por el sujeto cultural. Pasamos así de los comportamientos concretos a los modelos culturales que lo sitúan coherentemente en las relaciones con su mundo. Esta interpretación confronta los datos "objetivos" y sus interpretaciones teóricas. No se trata de comprender el dato como hecho social, sino como hecho cultural, como respuesta coherente de un grupo humano dentro de un contexto de significado, de un modelo de interpretación del mundo y de nuestra acción en él. Hay en este paso un reconocimiento de la cultura como una estructura interpretativa y "práctica".

Para comprender esta codificación del dato hecha por el sujeto cultural hay que proceder a su decodificación a partir del modelo estructural objetivo social que guía las relaciones del sujeto cultural con su medio. En este paso el trabajo aparece como mediación privilegiada en sus delimitaciones tecnológicas y sociales. El resultado será un modelo cultural en consonancia con el modelo social.

Pero este modelo, por más que sea nacido de la observación del dato y de su interpretación por el propio modelo cultural, requiere verificación. ¿Hasta qué punto este modelo teórico explica el dato observado? Es decir, ¿hasta qué punto los comportamientos concretos encuentran en él su coherencia y significado?

Realizada esa primera verificación vendría la confrontación comparativa y teórica. ¿Sirve el modelo para explicar las diferencias culturales con otras interpretaciones y modelos de acción nacidos de otras circunstancias? ¿Da cuenta de las diferencias culturales a partir de los medios ambientes diferentes tanto culturales como sociales?

Como ejemplo de este modelo de análisis vamos a resumir un trabajo más amplio aún no publicado sobre la cultura de la sobrepoblación relativa¹¹. Obviamente con este resumen no pretendemos probar nada. El espacio que tenemos no nos permite el aparato crítico y documental necesario. Sólo queremos mostrar un ejemplo práctico de análisis cultural que haga más inteligibles las notas anteriores. No pretendemos presentarlos como un estudio de la familia dominicana.

EL ANALISIS DE LA FAMILIA COMO FENOMENO CULTURAL

Partimos de un dato observado: la frecuencia del núcleo madre-hijos como estructura familiar básica de la sobrepoblación relativa. Esto hace que los nexos familiares más fuertes y estables sean el materno-filial y el fraternal, por encima del paterno-filial y del conyugal. Este dato fue confirmado por la encuesta aplicada a la población estudiada (cinco barrios de la capital). En ella aparecía con frecuencia la combinación madre-hijos sin padre (18.74% de los hogares), pero no tanto la de padre-hijos sin madre (3.98% de los hogares). Más aún, el grupo familiar más frecuente no era padre-madre-hijos, sino madre-hijos-esposo, pues éste no siempre es el padre de los hijos, o al menos no de todos.

El 42.6% de los hogares con jefe de familia femenino reunía tres generaciones: abuela, madre, hijos.

Numerosos estudios de la familia caribeña confirman esta estructura familiar refiriéndola a su origen africano o a su condición socio-económica clasificándola como familia matrifocal¹².

Las entrevistas realizadas en el estudio nos presentaron este dato tal como es percibido por el sujeto cultural. Oigamos, por ejemplo, a Laura:

"Yo me he casado tres veces. Siempre he vivido amancebada. Me separaba por capricho, porque Ud. sabe que la gente de los campos es demasiado tonta. Como yo me crié en el campo, y mi mamá no me crió con una costumbre de rencor (nótese que es la mamá la que le dio "costumbres") porque a veces uno tiene cualquier tontería con su marido y ya por eso uno se siente ofendido. Porque mi mamá decía en un refrán: Juan te hace un

tres, te hace un ciento. Ya me la hizo una vez, me la sigue haciendo. Ese es el motivo. Yo vivo con un hombre y duro dos o tres años y yo veo que no me ayuda a tapar la falta que necesito, entonces me dejo de él. Duro un tiempo sola y siempre aparece un impertinente que le llena los sentidos a una de tonterías. Si yo necesito que me ayude a arreglar tando sola. Porque viene alguien quizá de favoritismo y me dice: —Bueno, yo te voy a ayudar. Pero si ven un hombre en la casa no lo van a hacer. Con el tercero fue que menos duré porque se portó más mal. Ese bebía mucho ron y jugaba mucho y los cuartos no le alcanzaban. Yo le dije que yo no podía seguir en esto: "porque donde tú estás gastando tu dinero, ahí tú te quedas, que yo me quedo sola". Y yo me puse a lavar y planchar y tuve nueve años lavando y planchando".

Tratemos de decodificar esta interpretación. En ella aparecen dos oposiciones abiertas y una velada, todas referentes a la facilidad de abrirse paso en la vida, para la sobrevivencia. La más evidente es la oposición hombre-mujer. El hombre aparece como el que se gana la sobrevivencia, la mujer como la que recibe la "ayuda". Eso define el rol del hombre como proveedor, el de la mujer como proveída. Pero cuando el hombre no desempeña su papel a cabalidad (por escasez de recursos o por "bebedor y jugador"), se rompe la pareja. La mujer debe entonces abrirse paso sola (y así recibirá más ayuda de terceros por su condición de desproveída). Es interesante notar cómo parte de esta diferenciación se refiere a la mujer como la que da la crianza y se hace referencia a la propia experiencia en este sentido.

La segunda oposición es entre la ciudad y el campo. Los del campo son descritos como "demasiados tontos" con respecto a los de la ciudad, que son los que saben desenvolverse en la vida.

La tercera oposición, implícita, es entre el pobre y el rico. Y es el pobre, en la situación descrita, el que tiene dificultad para ganarse la vida, para encontrar la sobrevivencia.

Sin embargo, un análisis más detenido del texto nos revela una inversión de los contenidos. Aunque el hombre es el proveedor, la mujer se las arregla mejor sola. Aunque se dice que la gente del campo es "demasiado tonta" y actúa "por capricho", pero el conjunto indica que, siendo del campo, se las arregla mejor que el de la ciudad. Y aunque el pobre tiene todo en su contra, sin embargo aprende a sobrevivir con más habilidad en medio de sus dificultades. Hay en el fondo una velada, e incluso irónica, reivindicación del oprimido.

El sujeto cultural es en este caso la sobrepoblación relativa urbana. Ese gran ejército de personas, generalmente venidas del campo, que no han encontrado empleo estable y han tenido que aprender a sobrevivir como trabajadores por su cuenta o chiriperos. La opresión para ellos no tiene nombre ni rostro y la sobrevivencia depende de la habilidad para competir sin recursos, inventando una variedad de formas que destacan más por la sensibilidad para aprovechar

oportunidades y para adaptarse a las circunstancias que por la especialización y la constancia. Más que conciencia de clase y organización, desarrollan mecanismos de solidaridad espontánea como defensa y seguridad ante la vida.

Este modelo social se reproduce en la estructura familiar, organizada para la sobrevivencia y en la que pesa también el modelo de dominación machista. En el ámbito de la sobrepoblación relativa el hombre es el gran fracasado. Su rol de proveedor familiar nunca es desempeñado a satisfacción. Esto genera frustración que aumenta al ver la insatisfacción de la mujer y los hijos ante las más esenciales necesidades. La frustración provoca la compensación. El hombre que no puede afirmar su identidad como proveedor tenderá a compensar esta deficiencia con otras manifestaciones culturales de su masculinidad: su libertad ("el hombre es de la calle") o la violencia. Esto acelera el rompimiento de la pareja. Y como los hijos quedan al cuidado de la madre, ésta terminará "emitiéndose en otro marido" para mantenerlos.

Se reproduce así el modelo socio-estructural a partir de la condición de sobrepoblación relativa como guía de interpretación práctica del mundo que da coherencia a la estructuración y práctica familiar. Desde este modelo se entienden mejor otros comportamientos, por ejemplo, la importancia del nexo materno-filial. Veámoslo en boca de Lucinda:

"El hombre era del campo y yo soy de aquí. Yo era la única hija que le quedaba a mi mamá... Yo era muy amante de mi mamá. Entonces el esposo que me llevó a mí señorita era del campo. Él insistía en que iba a vivir allá y ahí fue que vino el disgusto. Él se fue, y yo con él un tiempo. Pero cuando le decía que venía a ver a mi mamá y a traerle algo, él se oponía. Entonces yo le dije que íbamos a acabar, que yo en ningún momento iba a botar a mi madre por nadie. Ese fue el motivo, él no quería dejar a su mamá en el campo ni yo a la mía aquí, y nos separamos. Una madre es grande en la vida".

Es decir, el nexo materno-filial aparece como central. Tanto, que provoca la ruptura de la pareja. Es el nexo de la solidaridad fundamental, de la seguridad ante la vida; el nexo sanguíneo y por tanto irrevocable. El nexo contractual de la pareja provee menos seguridad, por la inseguridad laboral de la sobrepoblación relativa: todo contrato es inseguro, toda institución es inconstante. Por eso el nexo conyugal crea una solidaridad inestable e insegura; es un nexo organizativo y voluntario, que no es parte de la experiencia de este grupo social, sujeto al vaivén de la necesidad y del inmediatismo que tan bien ha descrito Oscar Lewis¹³. Es el nexo de la ajenidad, de la dominación. Se corresponde con el nexo capitalista tal como es experimentado por la sobrepoblación relativa, en contraste con su integración al nexo precapitalista, que provee de solidaridades espontáneas, pero seguras; de una sobrevivencia más limitada, pero independiente, en la que hay espacios de libertad que afianzan la identidad y aseguran mecanismos de sobrevivencia.

Este modelo, sin embargo, cambia el estabilizarse las relaciones de trabajo, cuando el hombre garantiza una entrada fija y suficiente. Esto de fija y suficiente es una definición cultural, que no concretaremos más. La fuerza del nexo conyugal aumenta entonces. A medida que se entra en el nexo capitalista el hombre se convierte en proveedor estable, la vida se organiza institucionalmente y se orienta dentro de la sociedad urbana y de sus múltiples relaciones contractuales. La tensión familiar disminuye y la mujer tiende a someterse a sus funciones culturales a cambio de los beneficios de la seguridad económica y social, como se somete el hombre en sus funciones laborales. La autoridad paterna aumenta y la unidad padre-madre se convierte en el vínculo fundamental entre los hermanos. Los intentos de integración a la cultura dominante, al menos idealmente, dominan los comportamientos.

Así este modelo coherente con la estructura social, que reproduce sus formas de dominación y libertad, ilumina la comprensión de los comportamientos concretos. Por supuesto, se trata de un modelo cultural, no mecánico, que no elimina los comportamientos originales y atípicos. Ojalá nos ayude a comprender más nuestra cultura y a colaborar para que el dolor que en ella tenemos se haga dolor de parto de algo nuevo.

NOTAS

1. E. B. Taylor, *Primitive Culture*, 1913, vol. I, pág. 1
2. R. Beals y Harry Hoijer, *Introducción a la Antropología*, Aguilar, Madrid, 1971, pág. 285.
3. *La Cultura Oprimida*, Nueva Imagen, México, 1980, pág. 225.
4. Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale Univ. Press, New Haven, 1970, pág. 68
5. Cfr. Jean Casimir, op. cit., cap. VIII.
6. Ejemplo de esto es la amplia discusión durante los años 70 y 80 sobre penetración cultural y sobre cultura nacional y cultura popular de la que se han hecho eco los articulistas de los periódicos.
7. Cfr. Nikos Poulantzas, *Las Clases Sociales en América Latina*, Siglo XXI, México, 1980, pág. 103.
8. Cfr. Ramona Brea, "Análisis de la Política, Separación y Formalización", en este número de *Estudios Sociales*.
9. Esta es la crítica fundamental de Charles Valentine a Oscar Lewis en su libro *Culture and Poverty*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1970.
10. Sobre el concepto de sobrepoblación relativa cfr. Isis Duarte, *Capitalismo y sobre-población en Santo Domingo*, CODIA, Santo Domingo, 1980.
11. Resumimos un capítulo de nuestro trabajo no publicado *Los Imaginados*.

12. En la bibliografía dominicana son fundamentales los artículos de Eduardo García Tamayo, "Familia y Economía Campesina en la Frontera Dominicana", **Estudios Sociales** 48, oct.-dic. 1979, pág. 211-230; y Susan E. Brown, "La Mujer Pobre en Santo Domingo", **EME EME**, (1, 5, 1973, pág. 67-82). El primero de estos artículos tiene una buena bibliografía sobre la familia en el Caribe.
13. **La Vida**, Rondon House, New York, 1966 .

