

Cultura y comportamiento*

ROBERTO VARELA**

Si pretendiera establecer relaciones pertinentes entre cultura y comportamiento debería, primero, presentar el campo problemático en que se sitúa la discusión; segundo, definir la naturaleza de la realidad a que nos referimos con el término cultura; tercero, relacionar la cultura con otras realidades cercanas a ella como dispositivos habituales; cuarto, las pasiones. Como sí lo pretendo, procederé en el orden señalado.

I. Un campo problemático

El campo amplio en que se presenta la discusión es el de la relación entre cultura y comportamiento: ¿es pertinente concebir el comportamiento como parte de la cultura de tal modo que si no incluimos el primero en la segunda no damos cuenta cabal de un solo fenómeno indivisible? ¿es pertinente, por el contrario, separar el uno de la otra sin postular necesariamente que no exista relación entre ambos? ¿qué tipo de relación, en todo caso, postularíamos entre ellos: de oposición, de concomitancia, de complementariedad, de mutua causalidad, de causalidad unidireccional? ¿bastaría la relación de sólo esos dos términos o requeriríamos de un tercero como el de dispositivos habituales?

Comencemos por establecer que el campo es problemático. Si hiciéramos una arqueología de las obras escritas en ciencias sociales que se produjeron en

México entre 1970 y 1985, nos sorprenderíamos de las pocas alusiones que se hacían sobre la cultura como un elemento explicativo de los fenómenos sociales que estaban analizando. Por el contrario, a partir de la última fecha y hasta el presente la preocupación por la “cultura” se está haciendo parte de nuestra cultura mexicana. Ante los comportamientos negativos de los mexicanos —juzgados así por extranjeros y por los sectores “modernos” o “posmodernos” de nuestra sociedad—, hay que armar la gran cruzada nacional: cultura política, cultura científica, cultura tecnológica, cultura ecológica, cultura de la productividad, cultura de la evaluación, cultura de la competitividad, más las que se acumulen este fin de semana. México había resuelto o estaba a punto de resolver, hasta los juegos olímpicos de Atlanta, los grandes problemas nacionales: ya nada más le faltaba una nueva cultura. Velaban sus armas los nuevos cruzados para combatir con la espada de la cultura los comportamientos de los neopaganos mexicanos.

Pareciera, entonces, que para un buen número de intelectuales o para legiones de comunicólogos la relación entre cultura y comportamiento es de causalidad unidireccional: si se cambia la cultura se cambia el comportamiento, y aplíquese al campo específico que se quiera: político, científico, tecnológico, etcétera.

En ocasiones, la palabra “cultura” se sustituye por la de “actitud” y se prosigue con el mismo razonamiento: cambiemos la actitud y cambiaremos el comportamiento. El punto está en que se establece sin más que la modificación de un proceso intramental traerá consigo un cambio en el comportamiento. Lo que es evidente es que se dan cambios intramentales y que posiblemente estos cambios produzcan otros cambios

* Parte de esta reflexión se encuentra en Roberto Varela, en prensa. Deseo agradecer al Dr. Juan Castaingts por los jugosos comentarios que me hizo de una versión anterior y que trato, no sé si lo logro, de reincorporar en este texto.

** Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

intramentales, pero no es evidente que los cambios intramentales produzcan cambios extramentales, pues el efecto producido por un cambio intramental se recibe en la misma facultad que lo elicito. Elemental: se trata de acciones inmanentes, no de acciones transeúntes.

Pero, por otra parte, también es cierto que existen comportamientos diversos y culturas diversas que nos hacen sospechar de la existencia, al menos, de algún tipo de relación entre ambos fenómenos. En suma, seamos minimalistas: hay alguna relación entre cultura y comportamiento.



II. La naturaleza de la cultura

No pretendo rehacer el recorrido histórico-turístico por todos los lugares —santuarios sagrados— en que se encuentran las diversas concepciones escritas de la cultura por los antropólogos comenzando por la de Tylor en 1871.¹ Me adhiero a una definición reciente —mera osamenta— propuesta por Ackerman (1987: 1) para llenarla de carne, músculos, órganos vitales: *the matrix, both counscious and incounscious, that gives meaning to social behavior and belief*, matriz, por otra parte, concebida en un sentido fuerte y no como el conjunto vacío de Guillermo Bonfil (1987).

Me refiero a cultura, en cuanto a su contenido, como a un conjunto de signos y símbolos como los de-

fine a su vez Leach (1976: 9-16): ambos suponen una elección humana para crearlos, pero no necesariamente consciente. **A** está por **B** pues al existir una relación intrínseca previa entre ellos pertenecen al mismo contexto cultural —signo—; **A** está por **B** pero al no existir una relación intrínseca previa pertenecen a dos contextos culturales diferentes —símbolo—.

Los signos y símbolos transmiten conocimientos e información sobre algo: quizá sea lo más patente; pero los mismos signos y símbolos portan valoraciones: juicios sobre lo bueno y lo malo, lo debido y lo indebido, lo correcto y lo incorrecto, lo deseable y lo indeseable, etcétera; los mismos suscitan sentimientos y emociones: odios, amores, temores, gozos, etcétera; expresan ilusiones y utopías: deseos, veleidades, anhelos, etcétera. En esta reflexión quizá nos pueda iluminar Victor Turner (1967) cuando trata de las cualidades de los símbolos dominantes del ritual. Habría que señalar que Turner emplea el término “orectic” (p. 54) y habría que recordar también que fue estudioso de las letras clásicas antes de estudiar la antropología. Por ello emplea el término entrecomillado de “orectic”: esta palabra la toma del griego *ὄρεξις* que según el diccionario griego-inglés de Oxford (1953) connota toda la clase de *appetency, connation*, e incluye *ἐπιθυμία* (deseo con pasión), *θυμός* (deseo, apetito, inclinación) y *βούλησις* (voluntad deliberada).

Entiendo por cultura, entonces, al conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan ilusiones y utopías.

Pero no bastaría la sola dimensión del contenido para caracterizar la cultura: es preciso añadir que ese conjunto de signos y símbolos se comparte con otros. No debería postularse que los significados que se atribuyan a los signos y símbolos sean iguales en cada persona que los recibe, sino sólo que sean equivalentes: *de facto* es lo único que podemos saber (Adams, 1983: 123-127).

Quizá convenga detenerse en este punto para aclarar con más precisión lo que entiendo por “compartir”. He dicho más arriba que los signos y símbolos, en cuanto a su contenido, se refieren a 1) conocimientos e información, 2) valoraciones, 3) emociones y sentimientos, 4) ilusiones y utopías. Ahora bien, una cosa es compartir en el sentido de aprobar, consentir, aceptar, sentir, experimentar, y otra en el sentido de conocer, interpretar, saber, entender, comprender. Como antropólogos creemos poder, y quizá algunas veces lo logramos, entender otras culturas, interpretarlas, traducirlas, pero no necesariamente postulamos que asumimos como nuestro su mundo de creencias, sus afirmaciones de verdad o falsedad sobre la

“realidad”, que nos adherimos a su mundo valorativo, menos aún que podamos experimentar sus mismas vivencias emocionales, afectivas y sentimentales, o que sus ilusiones y utopías sean las nuestras. Los que comparten una cultura en el primer sentido, por el contrario, la “viven”, la “experimentan”, la “sienten”, aunque no necesariamente la comprendan.

El panorama es más complicado, pues se puede compartir (en la segunda acepción del término) un rubro de los cuatro anteriormente expuestos sin hacer suyos los demás. Más aún, los rubros no son necesariamente unitarios sino múltiples, de tal modo que se pueden aceptar “paquetes”, pero no la totalidad.

Pongo un ejemplo para aclarar lo que quiero decir. Supongamos que mi lengua materna sea el español —conjunto de signos y símbolos que soy capaz de interpretar (no implico que conozca toda la lengua española)—; supongamos, además, que aprenda a leer otra u otras lenguas extranjeras —conjunto de signos y símbolos—; supongamos que soy físico, que mi campo de especialización sea la física del estado sólido y que por mi dedicación estoy al día en todo lo que se refiere a mi especialidad; supongamos que me he dedicado en forma tan intensa a mi campo de estudio que en la práctica no sé nada de otros campos como la filosofía, la literatura, la música, la biología, la economía, etcétera. ¿Qué comparto, entonces, con otros colegas físicos mexicanos y extranjeros? Quizá sólo una parte —física del estado sólido— de los conocimientos que poseen los que sí han incursionado en otros campos disciplinarios aunque no necesariamente como expertos.

Respecto, entonces, al primer rubro —conocimientos e información— tenemos, por una parte, que es inmensamente amplio en nuestro mundo contemporáneo y, por la otra, inmensamente restringido para cada individuo. Si nos contentáramos con una definición de cultura que sólo tomara en cuenta el factor conocimientos e información sería sumamente difícil distinguir entre una cultura y otra. La premisa de la ciencia moderna es su ubicuidad: está en todas partes, no tiene barreras nacionales o culturales; su pretensión es ser apátrida, cosmopolita, universal; reconocible y aceptable por cualquier persona que siga las reglas del “método científico”.

Es más, los rubros 2) valores, 3) sentimientos y emociones y 4) ideales y utopías también pueden considerarse como “conocimientos e información” y ser tratados como compartir en la segunda acepción del término. Así, en una interlocución verbal decimos “entiendo que estés enojado”, pero sin que signifique que uno también lo esté: simplemente estamos recabando información.

Plantearía, entonces, que cuando queremos caracterizar una cultura como diferente de otra lo significativo no está tanto en el mundo compartido según la segunda acepción del término, sino según la primera: aprobar, consentir, aceptar, sentir, experimentar. Aquí es donde buscaría “la matriz tanto consciente como inconsciente” de Ackerman. Si hablo de matriz, quiero hacer explícito que ésta la concibo como la combinación particular que de los cuatro rubros anteriores cada cultura conforma en un conjunto integrado. También aclaro que no entiendo lo que podría significar una cultura fragmentada: lo que sí puedo entender es que los miembros de una unidad operante estén fragmentados. La forma, entonces, particular en que esa matriz conjuga los cuatro elementos anteriores incide en la orientación de la percepción y en la modelación de las pasiones (*cf. infra*). No es lejana la concepción que me hago de la cultura al estilo étnico de Leroi-Gourhan (1971: 274) quien lo define “como la manera peculiar a una colectividad de asumir y marcar las formas, los valores y los ritmos”.

Dicha matriz la concibo con Lévi-Strauss como un “enrejillado” (*grille*) que anunció en *El pensamiento salvaje* o los “esquemas” que aplicó en su análisis estructural de “La gesta de Asdiwal” (1964: 115; 1979: 157-160). Tengo en mente los ensayos que hizo Pospisil (1971) en el campo de la antropología jurídica. Quizá una elaboración más acabada como lo hacen los semiólogos me llevaría a un análisis riguroso que supere la mera intuición (Eco, 1990).

Por último, para romper el círculo infernal de “yo interpreto lo que tú interpretas lo que yo interpreto que él interpreta lo que yo interpreto” de la *thick description* de Geertz (1973: 3-30), hago hincapié en que los signos y símbolos se refieren a algo energético que está fuera de mis procesos intramentales como bien lo señala Adams (1983: 123-127) en el mismo pasaje que cité anteriormente.

III. Cultura, condiciones materiales, dispositivos habituales

Quisiera ahora explicar la distinción y relación entre cultura, por una parte, y dispositivos habituales, por la otra. A mi modo de ver son realidades diferentes que conviene no confundir. Voy a introducir en el texto *dispositivos habituales* para referirme a comportamientos habituales, no casuales, pues el interés del analista social no está en los actos únicos y esporádicos sino en los comportamientos de alguna manera pautados. Creo ganar mayor rigor con el nuevo término.

Existe, sin duda, una relación entre cultura, tanto

en la primera como en la segunda acepción del término, con dispositivos habituales. Puse énfasis en páginas anteriores en que una cultura debe compartirse para que sea tal: los *nonce symbols* en términos de Leach (1976: 12-15) los descartaría del concepto de cultura a menos que por repeticiones habituales lleguen a ser *standardised symbols*. Pero para que tenga influencia la cultura en los dispositivos habituales deben darse *condiciones materiales* determinadas en los recipientes de la cultura: veo difícil que cambiemos comportamientos dietéticos de los que sólo tienen para comer tortillas, chile y frijoles con predicarles —cultura— recetarios de la *haute cuisine française*, como también veo difícil que se pongan en marcha procesos democráticos en una sociedad esclavista o en un sistema dictatorial.

Estoy, pues, haciendo intervenir tres elementos: cultura, condiciones materiales determinadas y dispositivos habituales. Aunque en forma escueta, ya establecí la relación entre cultura y condiciones materiales, y ahora lo haré entre cultura y dispositivos habituales.

Tomo como hecho la ejecución musical de una ópera o de una sinfonía. En escena se encuentran el director de la orquesta, los músicos y los cantores con sus respectivos instrumentos y partituras musicales. Supongamos que la obra musical en ejecución es ampliamente conocida por un público que es capaz de opinar si la ejecución corresponde al título de la ópera o de la sinfonía anunciada y no a otra y si la ejecución es al menos correcta. Supongamos también que entre el público se encuentran algunas personas que, sin ser ellas mismas instrumentistas o cantores, son profundas conocedoras de la historia de la música clásica occidental o de la obra que se toca, tanto o más que algunos de los músicos o cantores. Supongamos, además, que de entre las personas del público conocedoras de la música, hay algunas dotadas de gran sensibilidad musical que pueden gozar intensamente de la audición musical y hacer juicios valorativos sobre la ejecución de la obra que están oyendo, tanto o más que los mismos músicos y cantores.

Podríamos, así, hacer una somera comparación entre los ejecutantes de la obra musical y el público que sólo escucha. Entre los primeros y algunos de los segundos podríamos encontrar una similitud en tres rubros: 1º acervo de conocimientos musicales; 2º disposiciones emotivas para gustar y sentir la música; 3º capacidad para emitir valoraciones correctas sobre lo que es bueno o malo en música. Lo que los distingue radicalmente es la *habilidad* en el uso de los instrumentos o en las modulaciones de la voz de los primeros, es decir, la existencia de una competencia

en los primeros que implica un comportamiento habitual, no casual, para ejecutar al menos esa obra musical.

Iría más allá: se necesitan de necesidad los hábitos.² Desde la filosofía, argumentaría que el ser finito —cuya naturaleza está compuesta de potencia y acto— a diferencia del ser infinito —cuya naturaleza es acto y su substancia es su propia operación—, requiere de hábitos como disposiciones permanentes para la operación, pues por definición la potencia no es acto. Desde la antropología, argumentaría que el comportamiento humano sería casi imposible, pues a cada paso tendríamos que echar a andar un conjunto complejo y complicado de operaciones conscientes e inconscientes, de actos reflejos, y siempre estaríamos sujetos a múltiples titubeos y errores. Podríamos adentrarnos en el mundo de los hábitos, desde la filosofía, con la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino.³

Quiero aclarar que el concepto de hábito que estoy empleando difiere del *habitus* de Bourdieu: si él habla en singular, yo lo hago en plural. Me parece imposible sostener que se forme un *habitus* singular compuesto por un conjunto de hábitos diferentes. Acudo al Artículo IV de la *Quaestio LIV* de Santo Tomás. La pregunta explícita que se hace en el artículo es si un hábito singular se constituye de muchos hábitos,⁴ y su respuesta es negativa, pues:

el hábito, al ser una cualidad, es una forma simple. Pero ningún ente simple se constituye de muchos. Luego un hábito singular no se constituye de muchos hábitos.⁵

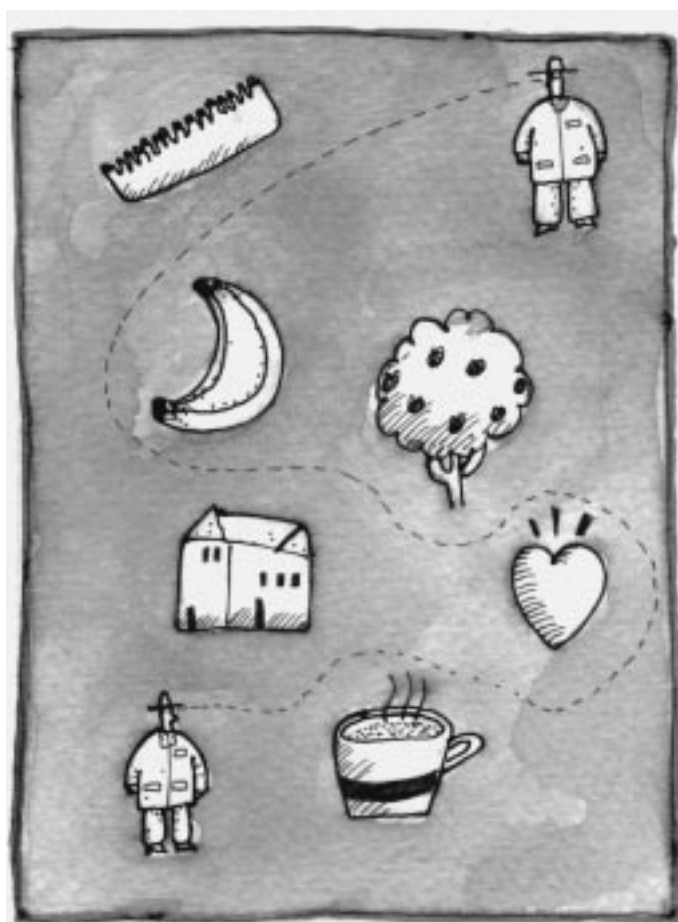
En el cuerpo del artículo Santo Tomás desarrolla con amplitud su pensamiento.⁶

El error de Bourdieu radica, me parece, en confundir un ejercicio de mera elaboración de operaciones intramentales con realidades extramentales: unifica en la mente —*habitus*— una realidad extramental plural —HÁBITOS—.

Desde la antropología tendríamos que profundizar bajo la guía de Leroi-Gourhan (1971: 215-231) sobre los hábitos y comportamientos. Él distingue cadenas operatorias que se refieren unas al comportamiento automático, otras al maquinal y otras más al lúcido. De las primeras, ligadas a la naturaleza biológica, poco se ha interesado la antropología; lo ha hecho sobre las prácticas nacidas del ambiente colectivo: prácticas elementales y cotidianas —“*habitus* corporal, prácticas de alimentación o de higiene, gestos profesionales, comportamiento de relación con los próximos”—; prácticas periódicas o excepcionales —“repetición estacional de los actos agrícolas, el desarrollo de

una fiesta, la construcción de un edificio, la conducción de una pesca o de una cacería colectiva”—.

Habría que considerar, por último, que el comportamiento habitual podría ser parte de la misma cultura en cuanto que el receptor de los signos y símbolos a su vez emite otros signos y símbolos como respuesta al primer emisor: las mutuas respuestas de emisores y receptores—comportamientos habituales: signos verbales, gestos, reacciones emotivas, etcétera— si son equivalentes a sus expectativas están en el mismo campo cultural; en caso contrario, no. Veo, entonces, el comportamiento habitual *también* como un indicador de la cultura en común.



IV. Incursión preliminar en las pasiones

Quiero, por último, hacer una breve referencia a las pasiones. Tómese como una mera aproximación, pues estoy en la fase exploratoria.

Voy a tomar como guía la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino,⁷ y no justificaré, por ahora, mi elección.

Compartimos las pasiones con algunos animales. Aunque Tomás de Aquino no da una definición, se

puede presuponer que él está refiriéndose a un movimiento de la potencia apetitiva sensible que proviene de la imaginación de lo bueno o lo malo⁸ (definición que casi a la letra se toma del Damascenus y que al parecer hace suya).

Puesto que las pasiones están fincadas en el apetito sensitivo y éste se divide en dos potencias —concupiscible e irascible—, se darán pasiones de dos tipos. Las primeras y sus contrarias son:

- | | |
|-----------------------------|-----------------------|
| 1. amor | 4. odio |
| 2. concupiscencia (o deseo) | 5. fuga |
| 3. delectación (o gozo) | 6. tristeza (o dolor) |

Las segundas y sus contrarias son:

- | | |
|--|------------------|
| 7. esperanza | 9. desesperación |
| 8. temor | 10. audacia |
| 11. ira, que no tiene contrario ⁹ | |

Por otra parte, concibe que las pasiones concupiscibles son anteriores (prioridad de naturaleza) a las irascibles, y dentro de cada categoría hay también un orden. Así, si consideramos las concupiscibles, podemos distinguir el orden en cuanto a la ejecución o en cuanto a la intención. Según el primero, el orden es:

- | | |
|-----------------------------|------------------------|
| 1. amor | 4. odio |
| 2. concupiscencia (o deseo) | 5. fuga |
| 3. delectación (o gozo) | 6. tristeza (o dolor). |

Según el segundo:

- | | |
|-----------------------------|-----------------------|
| 1. delectación (o gozo) | 4. tristeza (o dolor) |
| 2. concupiscencia (o deseo) | 5. fuga |
| 3. amor | 6. odio |

Si consideramos las irascibles, el orden sería:

- | | |
|--------------|------------------|
| 1. esperanza | 3. desesperación |
| 2. temor | 4. audacia |
| 5. ira | |

Si, por otra parte, quisiéramos ordenar a todas las pasiones según la vía de la generación o de la ejecución, el orden sería como sigue:

- | | |
|-----------------------------|-------------------------|
| 1. amor | 5. odio |
| 2. concupiscencia (o deseo) | 6. fuga |
| 3. esperanza | 7. desesperación |
| 4. temor | 8. audacia |
| 9. ira | |
| 10. delectación (o gozo) | 11. tristeza (o dolor). |

Sin embargo, la pasiones principales son:

1. delectación (o gozo)
2. tristeza (o dolor)
3. esperanza
4. temor

Lo que para mí tiene mayor interés, sin embargo, es que las pasiones son modificables en cuanto se pueden exacerbar o temperar, es decir, modelar para convertirse en hábitos. En Santo Tomás la importancia está en que los hábitos toman relevancia en cuanto son susceptibles de convertirse en virtudes y vicios; para mí, en cuanto son hábitos modificables por la cultura...

Notas

- ¹ J. S. Kahn, 1976. Consúltese también el texto de Gilberto Giménez Montiel, 1987.
- ² Tomo el concepto de hábito en el sentido aristotélico de la $\xi\eta\iota\varsigma$ y que el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* define acertadamente como "costumbre adquirida por la repetición de actos de la misma especie".
- ³ *Quaestiones XLIX, L, LI, LII, LIII, LIV* de la *Prima Secundae*.
- ⁴ *Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.*
- ⁵ *Habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.*
- ⁶ *Respondeo dicendum quod habitus ad operationem ordinatus [...] est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quadam ratione objecti; ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habet ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium [...] Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multipliciter. Sed quia illa multipliciter est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.*
- ⁷ *Quaestiones XXII a la XLVIII* de la *Prima Secundae*.
- ⁸ *Motus appetitivae virtutis sensibilis quae ex imaginatione boni vel mali provenit.*
- ⁹ Aclaro que Santo Tomás excluye en el Artículo III de la *Quaestio XXIII* la existencia de una pasión contraria a la ira. No hay que confundir pasiones con virtudes y vicios que tratará posteriormente cuando acomete el estudio de los hábitos.

Bibliografía

- ACKERMAN, ROBERT
1987 *J. G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ADAMS NEWBOLD, RICHARD
1983 *Energía y estructura: una teoría del poder social*, México, Fondo de Cultura Económica.
- AQUINATIS, THOMAS
1901 *Summa Theologica*, Augustae Taurinorum Typographia Pontificia.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO
1987 *México profundo. Una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ECO, UMBERTO
1990 *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen.
- GEERTZ, CLIFFORD
1973 "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture", en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, pp. 3-30.
- GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO (COMP.)
1987 *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara, Secretaría de Educación Pública-Universidad Autónoma de Guadalajara-COMECSO.
- KAHN, J. S.
1976 *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama.
- LEACH, EDMUND
1976 *Culture and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ
1971 *El gesto y la palabra*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1964 *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
1979 "La gesta de Asdiwal", en *Antropología Estructural: mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI.
- POSPISIL, LEOPOLD
1971 *The Anthropology of Law*, Nueva York, Harper.
- TURNER, VICTOR
1967 *The Forest of Symbols*, Ithaca-Nueva York, Cornell University Press.
- VARELA, ROBERTO
en prensa "Cultura, tecnología y dispositivos habituales", en María Josefa Santos y Rodrigo Díaz (eds.), *Innovación tecnológica y procesos culturales: nuevas perspectivas teóricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.