

Demarcación de la psicología cultural

Ángel Aguirre
Universidad de Barcelona

«El dilema de la psicología es ocuparse como una ciencia natural, de un objeto que crea historia.»

E. Boesch.

La psicología, académicamente y de cara a explicar el comportamiento humano, parece haber dado la espalda a la cultura para adoptar una perspectiva casi exclusivamente biológica. Pero es, fundamentalmente, la cultura la que da sentido a la conducta humana. Por eso, es necesario replantear la psicología, al menos desde la doble dimensión biológico-cultural, y de ahí la importancia de fundamentar antropológicamente la psicología a través de la construcción de una psicología cultural. En el presente trabajo, después de analizar la psicología cultural desde una perspectiva histórica, desde Wundt a nuestros días, se analiza su construcción teórica, distinguiéndola de la antropología psicológica y de la etnopsicología. Parece claro que la psicología cultural tiene una decisiva importancia en el planteamiento de la psicología evolutiva (culturas del ciclo vital), en la psicología de la educación (iniciación, enculturación), en la psicología social (grupos, organizaciones, instituciones) y en la psicopatología (psicosomática, síntomas, patología alimentaria, depresión, etc.). El gran problema de la psicología biológica es el de «reducir» un comportamiento humano, histórico y simbólico, a una mera consideración naturalista.

Palabras clave: *psicología cultural, cultura y personalidad, comportamiento humano.*

Both in the academic domain and in its attempts to explain human behaviour, psychology seems to have turned its back on culture, adopting an almost exclusively biological perspective. But it is fundamentally culture that gives meaning to human conduct. For this reason psychology should be considered from a dual dimension, incorporating both biology and culture; hence the need for an anthropological basis for psychology, via the construction of a cultural psychology. This study, after analysing cultural psychology from a historical perspective, from Wundt to the pre-

sent day, analyses its theoretical construction, distinguishing between psychological anthropology and ethnopscychology. It seems clear that cultural psychology plays a decisive role in developmental psychology (cultures of the life cycle), educational psychology, (initiation, enculturation), social psychology (groups, organizations, institutions), and psychopathology (psychosomatics, symptoms, eating disorders, depression, etc.). The great problem with a biologically oriented psychology is that it reduces the study of a human, historical and symbolic conduct to a merely naturalistic endeavour.

Key words: Cultural psychology; culture and personality; human behaviour

¿Por qué una «psicología cultural»?

El prometedor proyecto fundacional de W. Wundt de construir en paralelo una «doble psicología», biológica y cultural, puede decirse que fracasó en la segunda mitad del siglo XX, pues, académicamente, la psicología se empeñó en dar la espalda a la cultura, en beneficio, casi exclusivo, de una perspectiva biológica. De no ser por la obra de S. Freud y del movimiento antropológico «Cultura y Personalidad», la marginación de la cultura en la psicología hubiera sido total.

Incluso en la psiquiatría, donde para bien o para mal se ha inspirado la psicología, se ha pasado de los postulados «existenciales» (antropológicos) de la Escuela Psiquiátrica Franco-Alemana, a la psicobiología (psicofarmacología), con el riesgo que este «cambio de rumbo» comporta:

«La Psiquiatría está cada vez más centrada en el substrato biológico y más alejada de la dimensión antropológica. Y esto lleva tantos años así, que a las nuevas generaciones les suena a pura arqueología el pensamiento vigente apenas hace medio siglo. Con esta consideración no pretendemos minimizar el valor inquestionable de las infinitas aportaciones que la investigación ha brindado a la Psiquiatría, sino advertir que con solo este bagaje, el psiquiatra debe plantearse, ¿qué es él?, ¿qué es el enfermo?, ¿qué es la Psiquiatría? o, quizá mejor, ¿qué queda de ella?» (González Monclús, 2000, p. 61).

Más aún, de una propuesta «existencial» que apostaba por una *psicologización de la medicina* (donde la perspectiva psicósomática era central), hemos pasado a una *medicalización de la psicología*, en términos de neurología y farmacología. Ya no se escucha al enfermo, se le procesa a través de escalas y cuestionarios, que interpretan «raciomecánicamente» la enfermedad. Al nuevo médico biólogo ya no le interesa la historia (clínica) del hombre, porque «no le aporta nada», sino que como a un «mecánico», sólo le interesa cómo funciona el motor y las redes neurológicas. Esta «praxis», evidentemente, es válida para trabajar con motores, pero no para comprender al hombre.

«En los años 50, el profesor Sarró propugnaba la *psicologización* de la medicina. No estaba solo. Los avances tecnológicos habían aproximado el quehacer médico hacia la

ciencia, alejándolo cada vez más del *arte* al que siempre se había sentido vinculado; era necesario, por tanto, un toque de atención. En España, Rof Carballo, Laín Entralgo y López Ibor, entre otros muchos, fueron abanderados de aquella concepción antropológica, holística o, si se quiere, psicosomática, que defendían en Europa Von Weizsacher y en América Flanders, Dumbbar y Alexander. De un modo o de otro, se deseaba acercar la Medicina a la Psiquiatría.

En la década de los 70, la mecánica del fenómeno se invierte; es la Psiquiatría la que –en buena hora– se *medicaliza*. Nace una pujante psiquiatría biológica que suscribe a Grissenguer y abomina a Freud. Evidentemente, este hecho no es gratuito: el citado progreso tecnológico, los avances de la investigación neuropsicológica, psicobiológica y fundamentalmente –por qué no decirlo– psicofarmacológica, propician esta situación» (González Monclús, 2000, p. 61).

Se analiza «reductoramente» la conducta del hombre a partir de los ratones o las palomas del laboratorio, sin querer saber que el hombre es un ser que ha superado el determinismo instintual, que se piensa como biográfico-histórico-intencional-trascendente, que se construye un «mundo» o cosmovisión en el que «habita», y que no puede ser interpretado en su comportamiento al margen de su realidad simbólica. Puede afirmarse con toda rotundidad que, si bien deben tenerse en cuenta las bases biológicas del comportamiento, el comportamiento humano en sí y en cuanto humano, no es «comprensible» al margen de la cultura.

¿Cómo interpretar biológicamente el comportamiento humano dimanante de las organizaciones empresariales, de las actitudes religiosas ante la muerte, de la identidad cultural colectiva, de las creencias y valores, etc., sin referencia a la cultura?

En la medida en que la psicología académica menosprecia la dimensión cultural, debe pensar con toda seriedad en la necesidad de un replanteamiento en profundidad de su concepción del comportamiento humano.

«El deseo de hacer una psicología *científica* universal, al estilo de la medicina (un tratado de cardiología es universal para toda la humanidad y hasta, en muchos aspectos, para los mamíferos superiores) ha llevado a prescindir del análisis transcultural. Sabemos que el comportamiento psicológico basa su significado en la cultura y sin referencia a ella carece de sentido. Sabemos también que, tanto en la medicina psicosomática, como en la psicopatología en general, los síntomas son construidos por el paciente desde el marco cultural al que pertenece su comunidad. Por eso, querer diagnosticar con listados de síntomas, escalas, tests, etc., realizados desde la perspectiva reductora, unidimensional y etnocentrista de una cultura concreta (imperante) a todas las personas de las más variadas culturas, puede ser un claro ejemplo de 'violencia científica'» (Aguirre, 1994, p. 92).

Científicamente, si nos detenemos a pensarlo, es un escándalo que para entender el comportamiento humano nos limitemos a la sola perspectiva biológica (universalista, pero reductora) sin querer entender que el hombre es un animal cultural, que vivencia la biografía y la historia, que construye cosmovisiones y representaciones simbólicas, que posee un pensamiento trascendente, que vive en comunidad social a través de significados compartidos, etc. El hombre, como animal cultural, se «comporta» culturalmente y fundamenta simbólicamente su comportamiento.

Por eso, creemos que es necesaria la formulación de una psicología cultural que reoriente a la psicología académica, y que considere a la psicología cultural no como una disciplina parcial de la psicología, sino como el fundamento mismo y la perspectiva nuclear de la psicología misma. No renegamos de las aportaciones biológicas y fisiológicas en la explicación del comportamiento, pero deben estar subordinadas a la esencial dimensión cultural desde la cual toma sentido la conducta humana.

La metodología cuantitativa se siente más cómoda en el experimentalismo biologista y no sabe cómo «medir» el comportamiento cultural, por lo que tiende a prescindir de él. Por eso, deberá admitir la urgente necesidad de incorporar metodologías cualitativas, las únicas capaces, a veces, de aprehender en profundidad el sentido del comportamiento humano. Las «resistencias» ante la metodología cualitativa (observacional participante, etnográfica, etc.), parecen resistencias obsesivas ante la dificultad de «controlar» la realidad. Podríamos decir que, ciertos metodólogos cuantitativos necesitan atravesar con un alfiler las mariposas y ordenarlas en la vitrina con criterios «objetivos» de tamaño, dibujo o color, y se sienten muy incómodos con la observación de las mariposas en su estado «natural» de vuelo libre, siempre rebelde a cualquier «ordenación» preestablecida.

Al abordar la construcción de una psicología cultural, proponemos como punto de partida el estudio de una triple «demarcación»: histórica, académica y teórica. Sólo acotando y definiendo la psicología cultural, podremos establecer los puntos de partida que permitan su ulterior desarrollo.

Demarcación histórica de la psicología cultural

Una primera forma de entender la identidad nos viene dada por el recurso a su historia, al estudio diacrónico de su formación y desarrollo. Cuando hacemos historia de la psicología cultural, nos preguntamos «desde cuándo» comienza su existencia y, también, las vicisitudes de la construcción diacrónica de su «identidad» como parcela autónoma del saber.

En el análisis de su siglo aproximado de historia, nos detendremos a estudiar los tres «puntos de partida» que legitiman su nacimiento como disciplina: el surgir de una «psicología de los pueblos», la aparición del movimiento «Cultura y Personalidad», y el inicio de los «análisis transculturales». Estos hitos nos permitirán entender el momento actual de afirmación de una «psicología cultural sustantiva».

Wundt y la doble psicología

Mientras la Ilustración recelaba de todo lo que pudiera ser catalogado de «espiritual», desechando por ejemplo el término psicología y sustituyéndolo por

el de «ideología»¹, el romanticismo habló de «ciencia del pueblo» (*Volskunde*, *Folk-Lore*), y sobre todo, de «espíritu del pueblo» (*Volkgeist*), de «alma del pueblo» (*Volkseele*) y de «psicología del pueblo» (*Volkpsychologie*).

a) Podemos considerar a W. Wundt (1832-1920) como el iniciador, en este contexto decimonónico, de una doble psicología (Caparrós, 1980, pp. 5-15): la de la psicología experimental, cuya vertiente será introducida en España por Simarro (Carpintero, 1987, pp. 189-207); y la de la psicología de los pueblos (*Völkerpsychologie*) o «de las funciones psicológicas superiores», cuyo camino será retomado en España por Tomás Carreras Artau (Calvo, 1995, pp. 109-130) a través de su proyecto de «psicoetnografía».

Sobre la «segunda psicología» o «psicología de los pueblos», dice Wundt: «su problema se relaciona con los productos mentales que son creados por una comunidad de vida humana y, por tanto, son inexplicables simplemente en función de la consciencia individual, ya que presuponen la acción recíproca de muchas [...] La consciencia individual es completamente incapaz de darnos una historia del desarrollo del pensamiento humano, pues está condicionada por una historia anterior, respecto a la cual no puede proporcionarnos ningún conocimiento por sí misma» (Wundt, 1990, p. 3).

Esta afirmación sobre la «psicología de los pueblos», la hace Wundt desde la tradición histórico-cultural (romántica) de Alemania.

En su obra, *Völkerpsychologie*, en 10 volúmenes (1900-1909), es deudor de Mill, Humboldt y Herder, y coetáneo de la revista de M. Lazarus y H. Steinthal *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (20 vols., a partir de 1860), revista que versó sobre la psicología de los pueblos y la lingüística, en la que escribieron, sobre todo, historiadores, folcloristas, filólogos y antropólogos, cuyo equivalente lo encontramos en España, en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (RDTP), que fundara V. García de Diego, en 1944, aunque con poca atención a los temas de «psicología de los pueblos», de los que se aupará, sin embargo, T. Carreras Artau.

La importante obra etnopsicológica de Tomás Carreras Artau (1879-1954) se centra en la «investigación integral de la conciencia histórica y actual de los pueblos ibéricos» (Carreras Artau, 1912, p. 18). Para este proyecto, creó en Barcelona (1912) el «Archivo de Psicología y Ética Hispanas»², como personal contribución al regeneracionismo español, movimiento que surge tras el fracaso nacional por la pérdida colonial de 1898.

«El 'problema ibérico', a juzgar por un montón de síntomas, acabará por entrar en una nueva y más positiva fase. He aquí el problema de los problemas, al cual deberían dirigir sus esfuerzos las dos corrientes solidarias de la Psicología y la Etnografía. Las conclusiones psico-etnográficas, sacadas del estudio imparcial y objetivo de la realidad hispana, deben constituir el presupuesto necesario de la solución o soluciones que

1. El término «ideología» surge en la Revolución Francesa, como sustitución del término de «psicología». Posteriormente es puesto en circulación por Destutt de Tracy como «ciencia de las ideas» (racionales), frente a las «elucubraciones» de la metafísica.

2. También, Carreras Artau crea en 1915 el «Arxiu d'Etnografia i Folklore a Catalunya», con el propósito de «una contribució a la psicologia del poble català sobre bases estrictament etnogràfiques». T. Carreras Artau, *Psicologia del poble català*. AEFC (1921), 51.

a aquel gran problema intenten dar el estadista y el patriota, fundidos en una sola persona» (T. Carreras Artau, 1918, p. 43).

La «psicoetnografía» propugnada por Carreras Artau fue desarrollada en sus obras, fundamentalmente en *Estudis de Psicologia ètnica: el concepte de «Mentalitat Primitiva»* (1923) y *Problemas actuales de la Psicología colectiva y ètica, y su trascendencia filosòfica* (1929).

b) Es importante destacar que en Carreras Artau, esta «segunda psicología» se bifurca en dos ramas: por un lado, la «psicología ètnica»³; y por otro lado, la «psicología de los pueblos».

«Nos hemos convencido, por el contrario, que conviene mantener la denominación de 'Psicología ètnica' al lado de la denominación de 'Psicología de los pueblos'. Efectivamente, hay una Psicología de los pueblos hecha a base, exclusivamente, de las manifestaciones más desarrolladas del espíritu: el arte, la ciencia, la filosofía, el estudio comparativo de las grandes instituciones y de los hombres más representativos, etc. La Psicología ètnica versa sobre las manifestaciones culturales más primitivas. En los pueblos llamados primitivos, su psicología es puramente ètnica; si por el contrario, se trata de un pueblo civilizado, su psicología completa comprenderá dos partes, o mejor dos psicologías que no siempre son paralelas, a saber: i) la psicología intentada sobre los productos colectivos más desarrollados a la que nos hemos referido, y ii) la psicología propiamente ètnica que estudia las manifestaciones populares tradicionales: las creencias, el lenguaje, los usos y costumbres, los ritos, las leyendas, etc. Esta segunda psicología constituye el verdadero substrato de la primera y es la fuerza más viva del espíritu nacional, el cual matiza todas las manifestaciones de un pueblo, sin exceptuar a aquellas de carácter más universal, como la ciencia y la filosofía» (T. Carreras Artau, 1923, p. 213).

El objeto de la psicología ètnica era el estudio de la «mentalidad primitiva» (primaria o primigenia) de los pueblos simples o «salvajes». No olvidemos, en este sentido, el impacto de la obra de F. Boas *La mente del hombre primitivo* (1911), y de la de L. Levy-Bruhl *Las funciones mentales de las sociedades inferiores* (1927), que tanto influyeron en la creación de una «psicología ètnica» o «etnopsicología», fruto de una previa investigación psicoetnográfica (Esteve, 1987, pp. 79-91).

Por el contrario, la llamada «psicología de los pueblos», como puso de manifiesto Carreras Artau, era más bien referida a lo que más adelante se denominó «carácter nacional», es decir al estudio de las manifestaciones psicológicas de identidad de las naciones⁴ y sobre las que versaría ya más una «psicología antropológica» (y no una «psicología ètnica»).

En esta perspectiva, algunos autores asimilan la «psicología de los pueblos» a las psicologías del «carácter nacional y los estereotipos».

3. Para Levy-Bruhl, las ideas de los pueblos primitivos (mentalidad primitiva) debido a que son colectivas, se imponen al individuo. Para Levy-Bruhl, la mentalidad primitiva es cualitativamente distinta de la nuestra, no inferior o prelògica.

4. C. Esteve parece sugerir que en Europa, la «psicología de los pueblos» ha devenido en el «carácter nacional» de los pueblos-estado, mientras que la «psicología ètnica» ha cimentado el concepto de identidad de los nacionalismos sin estado. *Cfr. o. c.*, 1987, p. 88.

c) En conclusión, la obra de W. Wundt y la de T. Carreras Artau nos ponen de manifiesto el necesario maridaje entre una naciente psicología y la antropología, en una doble dirección: el estudio de la «mentalidad» o psicología de los pueblos primitivos (psicología étnica, etnopsicología); o bien, el estudio de las colectividades nacionales (sobre todo occidentales) a través de su historia, religión, lengua, etc. (carácter nacional, psicología de los pueblos).

Freud y el movimiento «Cultura y personalidad»

S. Freud (1856-1939) constituye el segundo punto de partida en la creación de la psicología cultural. Podemos distinguir en su obra dos etapas: la primera, desde 1900 hasta 1920, es fundamentalmente biológica y mecanicista; la segunda, desde 1920 hasta 1939, es básicamente de inspiración antropológica (Laplantine, 1979, pp. 17-18).

Nos interesa sobre todo, de cara a la fundamentación de la psicología cultural, la segunda etapa freudiana, en la que se inscriben las obras: *Tótem y Tabú* (1913, escrita cronológicamente en la primera etapa, pero temáticamente correspondiente a la segunda), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1928), *El malestar en la cultura* (1929) y *Moisés y el Monoteísmo* (1939), por citar algunas de las más señaladas.

A pesar de los trabajos de P. Ricoeur y de otros (Ricoeur, 1987), no se ha evaluado en profundidad, la importancia de la cultura en el pensamiento de Freud y, en concreto, su impacto en la creación de una psicología cultural. No obstante, la ejemplificación más patente de su influencia podría ser el movimiento surgido en EEUU, entre los años 1920-1940, denominado como «Cultura y personalidad», al que seguirán otros movimientos.

Tampoco debe soslayarse la influencia de C. G. Jung, su discípulo y disidente a partir de la obra *Tótem y Tabú*, en el acercamiento de los temas culturales para la comprensión del comportamiento inconsciente. De la importancia de la influencia de Jung queda ejemplo patente en el llamado Grupo Eranos⁵.

a) A partir de la traducción al inglés (1920) de la obra de S. Freud, *Tótem y Tabú*, y en el marco de la escuela antropológica liderada por F. Boas, surge en EEUU una reflexión conjunta sobre los temas de «Cultura y Personalidad»⁶, en la que se saluda al psicoanálisis como «luz nueva» (F. Boas en el prólogo a la obra de R. Benedict *Paterns of Culture*).

En un apunte previo, deberíamos distinguir entre la llamada «Antropología social», surgida en el Reino Unido desde bases sociológicas, económicas y

5. En 1933 se funda el «Círculo Eranos» (en el sur de Suiza, junto al Lago Mayor), organizado por la discípula de Jung, O. Fröbe-Kaptein y al que han pertenecido: E. Newmann, K. Kérényi, H. Zimmer, M. Buber, P. Tillich, G. Scholem, A. Portmann, M. Eliade, H. Rahner, G. R. Hayer, y que es continuado hoy por G. Durand, J. Hillman, D. Miller, J. Jacobi, A. Jaffé, M. L. Von Franz y T. Wolff, entre otros. En España, la hermenéutica jungiana está presente en la obra de A. Ortiz Osés. La psicología cultural jungiana, de corte «maternalista», ha estudiado el comportamiento simbólico con una especial dedicación. La obra de los autores citados constituye una muestra.

6. Cfr. I. Badillo (1993), «Cultura y Personalidad», en A. Aguirre *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Marcombo, pp. 160-166; M. Harris (1978), *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid: Siglo XXI, Eds., pp. 340-401; L. Cencillo/J. L. García (1976), *Antropología Cultural: factores psíquicos de la cultura*. Madrid: Guadiana.

políticas, y contextualizada en el marco de su colonialismo inglés (finales del siglo XIX, y primera mitad del siglo XX); y la «Antropología Cultural», surgida en EEUU, de la mano de F. Boas, un judío alemán emigrado, donde las culturas son explicadas en sus nichos geográfico-históricos (particularismo cultural), desde la geografía, la historia, la lengua, la religión y la psicología.

En principio, nada más opuesto al particularismo antievolucionista de F. Boas, que el universalismo biologista y evolucionista de Freud. Sin embargo, los discípulos de Boas fundamentaron su discurso cultural en la historia (particularismo histórico) y en la psicología (psicología étnica) desde las herramientas conceptuales freudianas (aunque en EEUU, a diferencia de Europa, se ha entendido el psicoanálisis de una manera bastante libre y aun heterodoxa).

El movimiento «Cultura y personalidad», en sus años más fructíferos (1920-1940), tiene tres momentos básicos, tal como señala Harris (1978, pp. 340-401): una fase prefreudiana de «emicismo» boasiano, una fase de esplendor a través de la influencia freudiana, y una fase postfreudiana, con apertura a otras corrientes psicológicas.

Pero, tanto en la fase prefreudiana hay elementos anticipatorios, como en la fase postfreudiana hay aspectos de influencia del freudismo.

En la fase prefreudiana, la descripción de las culturas se realiza a través de elementos particularistas, uno de los cuales y en creciente importancia es el de los «rasgos psicológicos», muy en consonancia con los «retratos» del «carácter» de los pueblos (Caro Baroja, 1970), tal como aparecen en el trabajo pionero de R. Benedict *Patterns of culture* (1934). Para Benedict, cada pueblo se «configura» psicológicamente. Tomando categorías de Nietzsche, califica a dos de los pueblos estudiados, definiéndolos psicológicamente como «apolíneos» y «dionisiacos».

M. Mead, discípula de Boas y Benedict, comienza también siendo configuracionista. Su primera obra importante, *Coming of age in Samoa* (1928), lleva por subtítulo *A psychological study of primitive youth for western civilization*, lo que despeja todas las dudas. La crítica implícita que supone comparar el modo psicológico «pacífico» de la adolescencia samoana, frente a la forma turbulenta de la adolescencia occidental, explica, además de su propuesta de cambio educativo hacia una mayor permisividad, una vertiente feminista liberadora. Su siguiente libro, *Growing up in New Guinea* (1930) repite, en el escenario de Guinea, los planteamientos sobre Samoa, al abordar el tema de la enculturación y formación de los niños y adolescentes. Un importante tercer trabajo de Mead se refiere también al comportamiento intersexual. Así, *Sex and temperament in three primitive societies* (1935), más que un retrato psicológico de las tres culturas, habla de la educabilidad de las relaciones intersexuales, a la hora de construir una configuración psicológico-cultural.

Los configuracionistas (Benedict y Mead, sobre todo), fueron acusados de poco rigor etnográfico y de homogeneizar psicológicamente los pueblos. Quizá como contestación, M. Mead, junto a G. Batenson, trabajaron en Bali (1936) con fotografía –25.000 fotos– y cine –7.000 metros filmados– para «describir» la forma psicológica de ser de los balineses, aunque estas fotografías no dejaran de ser selectivas, de acuerdo con lo que los autores «querían ver».

El tercer autor a destacar dentro del configuracionismo psicológico, es G.

Gorer con sus estudios sobre el «carácter nacional» de Rusia e Inglaterra (R. Benedict lo hizo del Japón y M. Mead de EEUU). Analizan, en la misma línea del psicologismo antiguo (de «los francos son simples, estúpidos y furiosos; los bávaros, suntuosos, glotones y desvergonzados», etc.), los «rasgos» psicológicos homogeneizadores con que estos autores «configuran» la personalidad de los pueblos (Caro Baroja, 1970; Harris, 1978).

El configuracionismo, realizado por los autores de «Cultura y personalidad», en esta primera fase, resulta un poco ingenuo, sin embargo es de destacar el intento de «configurar» la identidad cultural de los pueblos a través de los rasgos psicológicos.

En la fase freudiana de «Cultura y personalidad», podemos partir de la postura de B. Malinowski que puso en entredicho la universalidad del «complejo de Edipo» en su obra, *Sex and Repression in Savage Society* (1927).

Las primeras y contundentes críticas hacia la obra de Freud, *Tótem y Tabú*, se tornaron más tarde en admiración, haciendo de los antropólogos boasianos fieles aliados del psicoanálisis. Kroeber, por ejemplo, que atacó en un principio, duramente a Freud, acabó psicoanalizándose y abriendo en San Francisco un despacho de psicoanalista. Aunque, a la verdad, el Freud que manejan los de «Cultura y Personalidad» es libremente interpretado. Mientras los europeos hablaban de este psicoanálisis como la «falsa tradición», «los malos caminos de la antropología psicoanalítica» (Laplantine, 1979), en EEUU se pretendía trabajar con un «Freud no europeo».

Uno de los primeros autores en reconocer la obra de Freud, en EEUU, fue el húngaro de nacimiento Geza Roheim, que polemiza con Malinowski, en defensa de las constantes universales del psicoanálisis. En su obra más importante, *Antropología y Psicoanálisis* (1950) hace un análisis de la cultura desde los principios psicoanalíticos, enlazando siempre la vivencia infantil con la adulta (en la explicación de que todo lo social parte del «complejo de Edipo»). Acusó a los boasianos reticentes con Freud de criptorracistas y en sus múltiples y agrias polémicas se ganó no pocos enemigos.

Pero el núcleo más importante de la fase freudiana de «Cultura y personalidad» lo representa el movimiento que se crea alrededor del psicoanalista profesional Abraham Kardiner. En 1936 convoca un seminario en el *New York Psychoanalytic Institute* (con Sapir, Benedict y Bunzel), que continuó en la Universidad de Columbia en 1937 (al que se sumaron, Linton, Du Bois, Whitters). Desde un esquema bastante libre (heterodoxo) de la teoría freudiana, trató de construir una teoría de la «personalidad básica», dividiendo las instituciones de la cultura en «primarias» y «secundarias».

Como instituciones primarias, aludió a la familia, la alimentación, etc. Las instituciones secundarias (religión, sociedad, etc.) son las que satisfacen las necesidades y mitigan las tensiones creadas por las instituciones primarias.

Para Kardiner, la personalidad de base es el conjunto de elementos afectivos de adaptación individual, común a todos los individuos de una comunidad. Esta personalidad de base se forma en las instituciones primarias, a través de una socialización primaria o afectiva. Las instituciones secundarias se fundamentan en las vivencias de la personalidad de base.

Saber por qué ciertas instituciones proponen la paz, mientras otras la violencia, es lo mismo que preguntarse cómo responden las instituciones secundarias a las tensiones que crean las primarias. La niñez y la familia volvían a tener una importancia decisiva a la hora de entender lo social. En sus obras, *Las fronteras psicológicas de la Sociedad* (1945) y *El individuo y su sociedad* (1945) dio todo el protagonismo causal de lo que ocurre en la sociedad al carácter homeostático de las instituciones secundarias respecto de las primarias.

La obra de E. Erikson, mucho más freudianamente ortodoxa que la de Kardiner, ha tenido gran influencia en el estudio de la identidad a través de las «fases» psico-culturales del ciclo vital. Mientras el psicoanálisis freudiano se había «detenido» en la pubertad, Erikson tiene la valentía de comprender la adolescencia, la adultez y la vejez, tal como lo expone en su obra, *El ciclo vital completado* (1982), sin olvidar sus obras centradas en la adolescencia: *Identidad, juventud y crisis* (1968) y *El problema de la identidad del yo* (1969).

En su tercera fase, la interacción de los conceptos «Cultura y personalidad» surge desde la apertura de la psicología no freudiana a la cultura como explicativa del comportamiento.

J. Whiting representa un esfuerzo de replanteamiento del movimiento «Cultura y personalidad», desde fuera del psicoanálisis. Aunque está presente en su obra la influencia de Kardiner, no obstante son claras también las influencias transculturales de Murdock, así como la psicología del aprendizaje, de Hull.

J. Whiting en los comienzos y más tarde asociado a su discípulo I. Child (*Child training and personality: a cross-cultural study*, 1953), en el estudio de la socialización de la personalidad, parten del estudio de los «sistemas de mantenimiento» (una suerte de «instituciones primarias» de Kardiner), donde la estructura económico-ambiental se presenta como condicionamiento previo (subsistencia) de los procesos de socialización y enculturación.

Las prácticas de enculturación y socialización de los niños que surgen de estos sistemas de mantenimiento, nos darían las variables de la personalidad y de allí surgirían los sistemas proyectivos.

Para afirmar esto, Whiting y Child se apoyan en los análisis transculturales y estadísticos de Murdock (*Human Relations Area Files*). Lo que hacen aquí Whiting y Child es superar el planteamiento freudiano de que la enculturación infanto-juvenil es fruto del proceso «individual» de la articulación del complejo de Edipo, para referirse más bien (al estilo de Kardiner) a toda «estructura de mantenimiento» primaria (familiar, de educación infantil), en la que se incluyen aspectos económico-ambientales.

La personalidad que surge de los procesos infantiles, tendría así un poderoso contexto económico-ambiental-cultural (explicable mejor desde la teoría del aprendizaje, que desde los postulados freudianos). Lo que está por ver es si la «frecuencia» estadística es la mejor forma de definir la «personalidad» y si las personalidades «desviadas» deben ser «ignoradas». No es el momento de explicar en profundidad estos temas, sino tan sólo de dejar constancia de ellos.

La diferencia entre la concepción freudiana de la personalidad y la aportada por Whiting y Child reside en la aceptación de un mayor «materialismo causal»: dar mayor preponderancia a los factores epidemiológicos, nutricionales,

clima, etc., que a los exclusivamente psicológicos internos, en la formación infantil de la personalidad; más importancia al hecho de la pobreza y la falta de alimentación en el niño, que a los traumas que pudiera tener por la depresión de la madre.

En una línea muy cercana a estos autores, podríamos situar la obra del «culturalista» E. Fromm, centrado en el estudio del «carácter social». A diferencia del biologismo freudiano, concibe la realidad humana como «condicionada» histórica y socialmente (el hombre se hace en su mundo, el hombre es primordialmente un «ser social»). Considera a la familia como la agente básica de la socialización, la «atmósfera psicológica» en la que el niño recibe «el espíritu de la sociedad». No se trata tanto de que las frustraciones psicológico-culturales del niño determinen su ser social, sino a la inversa, de que la realidad socio-cultural es la que produce las fijaciones y frustraciones del niño (antibiologismo freudiano). El carácter social es el «núcleo de la estructura de carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura, a diferencia del carácter individual, que es diferente en cada uno de los individuos pertenecientes a la misma cultura». El hombre es parte integrante de su mundo cultural-social, y este «mundo» le encultura y socializa, en cinco formas principales (un tanto «cerradas» y que coinciden bastante con la caracteriología freudiana).

El mérito de la escuela «Cultura y Personalidad» es el de haber integrado lo psicológico y lo cultural, dentro de la misma hermenéutica. Su inspiración freudiana es importante, aunque libremente asumida y un tanto heterodoxa con los textos y las ideas básicas de Freud. No obstante, el movimiento de «Cultura y personalidad» supone un eslabón histórico de la psicología cultural, más reconocido por los antropólogos y los psicoanalistas, que por los psicólogos académicos.

b) Influenciada en gran parte por el movimiento de «Cultura y personalidad», pero alejada de su orientación «particularista», aparece la escuela «metacultural», liderada por G. Devereux, tal como se muestra en su obra principal *Ensayos de etnopsiquiatría general* (1970), en la que trata de explicar cómo se puede comprender y curar a los enfermos psíquicos desde las categorías universales de la cultura. Si un enfermo (vg.: un inmigrante) ha perdido su cultura particular de referencia, siempre podrá ser comprendido desde la «cultura universal humana» (metacultura, más allá de la cultura particular).

«El terapeuta occidental que interviene en una cultura distinta a la suya, comprende perfectamente, si es que actúa de buena fe, que sus propios criterios nosológicos funcionan mal o no funcionan en absoluto en sociedades cuyas estructuras socioeconómicas difieren de las nuestras. El mismo problema se le plantea a cualquiera de nuestros psiquiatras que deben atender a pacientes africanos hospitalizados en Francia a causa de sus perturbaciones mentales. Uno y otro deben apelar a la etnología. No obstante, por carecer del tiempo material para analizar en profundidad las peculiaridades culturales de todos aquellos que se ven precisados a tratar, necesitan un instrumento resueltamente metaetnológico, es decir, fundado no sobre el contenido relativo de una cultura particular, sino sobre las categorías universales de la cultura y sobre los procesos igualmente universales de la deculturación. Tal es el cometido del etnopsiquiatra. Al proporcionar al psiquiatra una antropología culturalmente neutra, exime a este último

del largo desvío de la etnología, y le permite tratar con igual eficacia a un montañés berberisco, a un pescador de Yurok, a un hechicero bantú o a un estudiante de Nantierre» (Laplantine, *o. c.*, 1977, pp. 129-130).

Para Devereux, más allá de los postulados de «Cultura y Personalidad», centrados en el estudio del «particularismo cultural» (en el que cada uno se comporta, enferma o cura, de acuerdo con su nicho cultural), el metaculturalismo propugna no centrarse tanto en el contenido relativo de la cultura particular, sino sobre los procesos universales de la cultura.

Es verdad que las manifestaciones sintomáticas de la enfermedad psíquica responden a la cultura de referencia, y que los criterios nosológicos de cada cultura no se corresponden con los de las otras. Para ello, y a fin de no perderse en el multiculturalismo (tantas nosologías cuantas culturas), Devereux propone un instrumento metaetnológico: comprender toda enfermedad directamente sobre las categorías universales de *la* cultura (más que de *cada* cultura). Lo que propugna Devereux es «devoiver» al paciente deculturado, a *la* cultura universal. Y esto es especialmente válido en los procesos de migración y de multiculturalismo.

En cierto modo hay un ataque a la transculturalidad, de la que hablaremos enseguida: «En *Reality and Dream*, Devereux hablaba de una psiquiatría 'transcultural', es decir, neutra en relación a la multiplicidad de las culturas posibles; sin embargo, al haber tomado el término 'transcultural' en el pensamiento científico el actual sentido de intercultural, propone ahora el término 'metacultural'. En este punto el psiquiatra se une a una de las conclusiones de la antropología aplicada norteamericana: que para cambiar una cultura, en la vía del 'progreso' económico o social, no es necesario conocer a fondo (lo que es por otra parte imposible) la cultura de la sociedad del pueblo donde se trabaja, sino que es necesario conocer a fondo la teoría general de la Cultura»⁷. Éste es un camino trazado por Roheim y asumido por Devereux. El «complejo de Edipo» no es universal por la biología sino por la cultura.

F. Laplantine, en su *Introducción a la etnopsiquiatría*, retoma el discurso metacultural de Devereux, afirmando que toda enfermedad mental es una deculturación y una desocialización, para cuya curación es necesario una reculturación (frente a la destrucción del universo simbólico, la trivialización de los mitos, la destrucción de lo sagrado, etc.). Una cultura singular, que se haya vuelto «loca» no puede permitirnos «curarnos», si no es devolviéndonos la «humanidad», la cultura.

Los estudios transculturales

El tercer punto histórico de referencia en la construcción de una psicología cultural, lo proporcionan los estudios transculturales.

Si bien el término «transcultural» fue acuñado por F. Ortiz (1940) para ex-

7. R. Bastide (1971), «Prólogo» a G. Devereux *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral, p. 13. Cfr. núm. homenaje a G. Devereux, de la revista *Curare* (1984).

presar los fenómenos de aculturación y deculturación, hoy expresa el concepto de análisis comparativo del comportamiento, a través de las diferentes culturas.

Frente al análisis metacultural, que afirma la universalidad de la cultura, el análisis transcultural nace del particularismo histórico, y admite sólo la «comparación» de culturas, negando casi la universalidad de cualquier ley psicocultural, desde el relativismo cultural.

Dos fueron los ámbitos principales donde comenzaron los estudios transculturales: el ámbito psicológico-psiquiátrico y el ámbito cultural-social.

a) En psiquiatría suelen citarse los trabajos precursores de H. van Lom (1928) sobre el «amok» malayo (una especie de demencia precoz) y de J. Cooper (1934) sobre la conducta homicida y temores canibalísticos de los indios ojibwas (el «windigo»), hasta la obra de M. Opler (1956) *Culture Psychiatry and Human values*, considerada como la primera investigación propiamente transcultural en psiquiatría.

Las vicisitudes de la instauración de los estudios transculturales están ligadas a unas fechas clave:

En 1956 se crea la primera sección de psiquiatría transcultural en el Departamento de Psiquiatría de la Universidad Mc. Gill (Montreal), bajo la dirección de E. Wittkower, el cual edita en 1963 la prestigiosa revista *Transcultural Psychiatric Research*.

En 1957 se inicia la actividad del GLADET (Grupo Latinoamericano de Estudios Transculturales) bajo la dirección de Dávila (México), Seguí (Perú) y Bustamante (Cuba), cuya actividad llega hasta 1961, y cuya influencia se extiende a todo el ámbito sudamericano. El mismo J.A. Bustamante, junto a A. Santa Cruz, publican una *Psiquiatría transcultural*, en 1975 en La Habana.

El tercer grupo importante en los estudios de psiquiatría transcultural está representado por el grupo europeo-africano, liderado por H. Collomb, a partir de sus dos primeros congresos panafricanos de psiquiatría (Abekouta, Nigeria, 1962; Dakar, 1967). Los trabajos de H. Collomb y de R.F. Fourasté (1985) pueden ser significativos, en este sentido.

En Europa han surgido numerosos estudios sobre «medicina popular» y «medicina transcultural», como es el caso de la prestigiosa revista alemana *Culture*, que contienen abundantes referencias al estudio cultural del comportamiento, en la línea de una etnomedicina y una etnopsiquiatría.

b) No menos importantes han sido los trabajos de psicología social transcultural.

El punto de partida lo encontramos en los estudios de Murdock, el cual crea en la Universidad de Yale, en 1937, el «Cross-Cultural Survey», como proyecto de comparación transcultural, dentro del cual organizó un archivo etnográfico («Human Relations Area Files») con un propósito de análisis de la conducta humana en el marco de las distintas culturas, y hasta una suerte de atlas cultural, publicando en 1954, el *Outline of World Cultures*, con 3500 culturas de todo el mundo.

Dentro de la psicología, propiamente dicha, nos encontramos el proyecto interdisciplinar de psicología transcultural, dirigido por H.C. Triandis *Handbook of Cross-Cultural Psychology* (6. vols., 1980) donde se aborda el análisis trans-

cultural en las principales ramas de la psicología, desde los procesos básicos y del desarrollo, hasta la psicología social.

A esta obra seguirán algunas realizaciones, también colectivas, entre las que sobresalen: C. Kagitçibasi *Growth and Progress in Cross Cultural Psychology* (1987), M.H. Bond *The Cross Cultural Challenge to Social Psychology* (1988), y J.J. Bernan *Cross Cultural Perspectives* (1990), entre otros.

Ya hemos dicho que el transculturalismo, minimizado por el estructuralismo, ha experimentado un notable auge con el «particularismo cultural». Todas las culturas, grandes o pequeñas, primitivas o desarrolladas, son igualmente capaces de vitalizar los grupos que las vivencian. Pero este «atomismo» y aun «monadismo» cultural puede llegar a impedir la comunicación cultural entre los hombres, al no afirmar núcleos culturales substanciales de «comunidad».

La psicología cultural en España

Hemos dado ya algunos trazos de las principales escuelas clásicas que, a lo largo del siglo XX, han intentado explicar el comportamiento desde la cultura. Evidentemente, sus posiciones tan sólo han sido escuetamente enunciadas y requerirían un tratamiento mucho más extenso, dada su importancia, que no tiene cabida en este corto artículo.

Por otra parte, apenas nos hemos referido a la historia de la psicología cultural en España. No es muy grande, pero mucho mayor de lo que ciertos olvidos o ignorancias nos hacen creer. Si lo hacemos aparte, no es por su carácter residual, sino para entroncarla mejor con nuestra reciente historia y en nuestra realidad académica inmediata.

a) Ya nos hemos referido a la obra pionera de Tomás Carreras Artau, el cual, siguiendo los pasos de W. Wundt, aborda el estudio, tanto de una «psicología étnica» (de las etnias simples y primitivas), así como el de una «psicología de los pueblos» (naciones y estados).

Carreras Artau y otros etnógrafos españoles como Barandiarán, por ejemplo, se sintieron fuertemente atraídos por las enseñanzas de Wundt, a la hora de explicar la psicología de los pueblos catalán y vasco, respectivamente⁸.

Pero Carreras Artau participó también en un movimiento más amplio de búsqueda de la «identidad psicológica» de España: el «regeracionismo» de España, en la línea de los grupos de intelectuales y literatos que se sintieron sacudidos por la «quiebra histórica» que supuso la pérdida de las colonias, tal como lo fueron la «Generación del 98» (Unamuno, Azorín, Ganivet, etc.) y la «Generación del 12» (Ortega, Marañón, Ayala, etc.), aunque a veces lo expresaran a través de sus reflexiones sobre el Quijote, Castilla, la Reconquista, etc.

b) La segunda generación de psicólogos culturales procede de la influencia del movimiento de «Cultura y personalidad». A partir de los años veinte, el impacto de las ideas psicoanalíticas fue grande, difundidas principalmente desde

8. J. M. Barandiarán asegura que recibió (verano de 1913) un curso de W. Wundt y que esto motivó su dedicación al estudio del pueblo vasco. Cfr. A. Manterola, *La etnia vasca*. San Sebastián: Ethor (1984, p. 43). Del impacto de Wundt sobre Carreras Artau ya hemos hecho referencia.

dos focos: Europa (con un tratamiento más profundo y ortodoxo del psicoanálisis) y EEUU, a través de la escuela de «Cultura y personalidad» y de la escuela «Culturalista», con una interpretación más libre del freudismo.

Es preciso señalar que el movimiento de «Cultura y personalidad» llega a España a partir de México. Los estudios de Rogelio Díaz-Guerrero (de orientación norteamericana) sobre la psicología del pueblo mexicano, propugnando una etnopsicología mexicana (1986, 1995) y de G. Aguirre Beltrán sobre la influencia de E. Fromm en México, nos hablan del impacto de la escuela de «Cultura y personalidad» en México, siendo C. Esteva Fabregat quien los introduce en España.

Esteva no es psicólogo, sino antropólogo. Se atribuye una influencia directa de Fromm sobre él, e incluso le dedica su libro *Cultura, sociedad y personalidad* (1978) con el que introdujo en España algunos temas (con perspectiva norteamericana) de «Cultura y Personalidad», como base para la construcción de una «antropología psicológica».

Por su parte, L. Cencillo procede de la filosofía, pero es además antropólogo y psicoanalista. Desde el año 1976 en que publica, en colaboración con J.L. García, *Antropología integral: factores psíquicos de la cultura*, no ha cesado de referirse en sus obras⁹ a la profunda sinergia entre la cultura y la antropología. Conocedor del movimiento «Cultura y personalidad», no obstante su punto de referencia principal es la filosofía clásica y la alemana, la antropología simbólica, y la obra de S. Freud (que conoce en profundidad), pudiéndosele considerar como el iniciador en España de los estudios de psicología cultural. A veces, su apretado estilo lo hace accesible a un grupo reducido, pero su obra contiene un corpus conceptual de indudable riqueza.

c) El tercer núcleo, ya más reciente, de psicólogos culturales está centrado, de alguna manera, alrededor de la primera revista de psicología cultural, publicada en España: *Anthropologica. Revista de Etnopsicología y Etnopsiquiatría*. Fue fundada en 1973, aunque no adquiere un sesgo netamente psicocultural hasta su segunda época, en 1987 (llevando por subtítulo *Revista de etnopsicología y etnopsiquiatría*), dimensión que es acentuada en su tercera época, a partir de 1998 (desde el año 2000, se subtitula ya *Revista de Psicología Cultural*)¹⁰.

9. A partir de 1976, Cencillo introduce la perspectiva antropológica en la psicología, como puede verse en la obra que hemos citado y sobre todo en *El hombre, noción científica* (Madrid: Pirámide, 1978). Cfr. el número de la revista *Anthropos* (1992) dedicado a la obra de L. Cencillo.

10. De sus más importantes colaboradores, haremos referencia, haciendo evaluación a partir de la obra publicada, de Ángel Aguirre Baztán, director de *Anthropologica*, de Carlos Domínguez Morano, y de Isabel Badillo León, los tres con amplia e importante producción escrita.

Á. Aguirre ha abordado la psicología cultural, desde una vertiente teórica, en su trabajo *La psicología cultural* (1995), y la psicología cultural aplicada al campo clínico, en *Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría* (1994); al campo psicocultural, en *Pacios abiertos y Pacios cerrados* (1995, en col.), en *La identidad cultural* (1993 y 1999), y en *Cultura organizacional* (1999); al campo del desarrollo, en *Psicología de la adolescencia* (1994), entre otros escritos. Además de dirigir la revista *Anthropologica*, prepara un estudio introductorio a la *Psicología Cultural*, que aparecerá en breve.

I. Badillo, psicóloga clínica, de orientación dinámica y cultural, es vicedirectora de la revista *Anthropologica*, habiendo centrado sus trabajos sobre la psicología cultural del desarrollo, y más concretamente, de la infancia. Entre sus obras, destacamos, *Las culturas del ciclo vital* (1998, en col.), *La depresión infantil* (1987), así como sus trabajos sobre *Etnopsicología infantil: procesos de enculturación y socialización* (1993) y *Psicología cultural de la infancia* (1995 y 1999). C. Domínguez Morano es uno de los psicólogos culturales más sólidos, por su preparación teológica, antropológica y psicoanalítica. Después de sus dos obras sobre religión y psicoanálisis, *El psicoanálisis freudiano de la religión* (1991)

La propia revista *Anthropologica* publicó en 1995 un número monográfico sobre la «Psicología Cultural», en el que participaron L. Cencillo, X. Serrano, Á. Aguirre, J. García Borés, I. Badillo, M. Rodríguez y L. Calvo, y que constituyó una de las primeras «cartas de presentación» de la psicología cultural, propiamente dicha, en España. Han trabajado también en *Anthropologica*, en temas de etnopsicología, J.M. Fericgla, A. de la Pienda, J. Beriain, A. Ortiz Osés, C. Esteva, etc., entre otros.

Existen, también, otros núcleos incipientes de psicólogos culturales en la Universidad de Barcelona (Á. Aguirre, X. Serrano, J. García Borés) y en la Universidad de Salamanca (aunque con una vertiente más médica, F. Giner Abati, L. Moro, etc.). Nos consta que, también, la psicología cultural se está haciendo presente en otras universidades españolas.

Conclusión: una demarcación histórica

Es cierto que construir la historia de una disciplina tan reciente como la «psicología cultural», no es tarea fácil y que es posible apoyarse en una tradición y obviar sin querer, alguna otra. Pero, nadie puede negar que los tres grandes movimientos, la «psicología de los pueblos», «cultura y personalidad» y «los estudios transculturales», vertebran lo más substancial de los planteamientos históricos de la psicología cultural hasta los años 80, aunque recientemente han surgido nuevos planteamientos desde la psicología evolutiva, la psicopatología y la psicología social.

a) El tema de la «psicología de los pueblos», en cierto modo, sigue siendo actual, a través de los estudios sobre la identidad cultural, el nacionalismo, las migraciones, la realidad global, etc. La distinción entre «psicología étnica» y «psicología de los pueblos», parece seguir teniendo validez para algunos.

Así, todavía creen algunos que la «psicología étnica» es propia de los «pueblos primitivos» y que una derivación de ella está presente en la fundamentación antropológica de los «nacionalismos» periféricos (étnicos), o de las masas inmigrantes (etclase); mientras que la propia «psicología de los pueblos» (naciones o estados) la refieren al «carácter nacional», a los «estereotipos sociales», etc.

Mucho más interesantes resultan los planteamientos promovidos para el análisis cultural del comportamiento de los grupos, organizaciones e instituciones (sectas, empresas, instituciones políticas, etc.), en un contexto más urbano que rural.

b) La importancia que ha adquirido el movimiento de «Cultura y personalidad», en los estudios posteriores de «Antropología psicológica» (hecha desde la perspectiva de los antropólogos) y de «Psicología cultural» (hecha desde la perspectiva de los psicólogos), ha sido enorme.

Mientras que, por un lado, los antropólogos siguen realizando un análisis transcultural entre el «desarrollo», «psicopatología» y «conducta social» de los

y *Crear después de Freud* (1992), se ha centrado en estudios clínico-culturales, como, *Transferencia, omnipotencia y curación* (1996), así como, análisis sobre la dimensión cultural del psicoanálisis.

diversos pueblos primitivos y del mundo occidental, relegando a segundo término los estudios sobre el «carácter nacional»; los psicólogos culturales (muy influenciados por el psicoanálisis y en menor grado, por el cognitivismo) han hecho sus estudios centrándolos en las sociedades urbanas occidentales, con las evidentes referencias comparativas a las «otras culturas».

c) Finalmente, los estudios transculturales han puesto sobre la mesa el debate sobre la universalidad de la cultura vs. el particularismo cultural. El problema reside en que si se acepta un radical particularismo cultural, se cae en un «atomismo» de culturas, y entonces es imposible una comunicación entre las culturas y hasta una ciencia de las culturas (no de cada cultura).

Lo que esta corta historia de la psicología cultural «demuestra» es la fecundidad del estudio del comportamiento desde la cultura, puesto que el hombre es un animal simbólico y su conducta no puede entenderse, como hemos dicho, sólo en clave biológica.

Demarcación académica de la psicología cultural

En la demarcación histórica de la psicología cultural, nos servimos de las posiciones de los iniciadores de la disciplina, es decir, de aquellos que conjugaron psicología y cultura para entender el comportamiento humano. La historia de la disciplina nos ha dejado un «poso conceptual» que, de alguna manera, «define y pone límites», es decir, formula la identidad diferencial, a eso que hemos venido en llamar «psicología cultural».

Abriendo pues otro camino, trataremos de establecer la demarcación académica de la psicología cultural, analizando los programas y textos programáticos de los profesores que enseñan (oralmente o en publicaciones) «la» psicología cultural (la psicología cultural será, desde este enfoque, «lo que los profesores que la enseñan dicen que es psicología cultural»). En este sentido, el índice de un libro actual sobre psicología cultural es comparable al programa de un profesor que imparte psicología cultural, y ambos son formuladores de la estructura académica de la disciplina.

La tarea de la demarcación académica no es fácil. En primer lugar, no siempre el «contenido» de la psicología cultural se presenta con el término «Psicología Cultural», sino a veces con otros nombres, como, «etnopsicología», «cultura y personalidad», «psicología antropológica», etc.; en segundo lugar, los contenidos de los tratados que se anuncian con el término de «psicología cultural», apenas a veces coinciden.

Por poner un ejemplo, la *Psicología Cultural* (1996) de M. Cole y la *Psicología Antropológica* (1975) de A. Oriol Anguera, apenas si tienen esquemas o temas programáticos de coincidencia, aunque hablen de la sinergia de la cultura y la psicología para entender el comportamiento humano. Incluso, la *Psicología Cultural* de Cole, como una «psicología cultural del desarrollo», apenas si tiene algo que ver con la obra de I. Badillo y cols., *Las culturas del ciclo vital* (1998), por poner otro ejemplo representativo.

Ante tanta disparidad, será conveniente que procedamos a un doble análisis: en primer lugar y como ejemplo significativo, examinaremos la «estructura programática» de la más reciente obra de psicología cultural: Michael Cole (1996) *Cultural Psychology. A once and future discipline*, Harvard Univ. Press (trad. cast. *Psicología Cultural*, Madrid: Morata, 1999); en segundo lugar y como contrapunto, haremos nuestra propia propuesta académica, reelaborando nuestro programa (Cfr.: Ángel Aguirre, 1995: *Psicología Cultural*, *Anthropologica* 17, 1995, pp. 47-69), desde la ulterior experiencia docente de la asignatura en la Universidad de Barcelona.

La propuesta de M. Cole

M. Cole es un psicólogo cultural que procede de la psicología evolutiva. Su libro, y esto conviene aclararlo desde el principio, es en el fondo «psicología cultural del desarrollo» desde la perspectiva cognitiva. No obstante, en su obra se advierte algún propósito académico:

«En este libro, de acuerdo con su título, exploro los orígenes y el posible futuro del campo de la psicología cultural, el estudio del papel de la cultura en la vida mental de los seres humanos. Comienzo con una contradicción aparente. Por una parte, se reconoce en general que la necesidad y la capacidad para vivir en el medium humano de la cultura es una de las características centrales de los seres humanos. Por otra, es difícil para muchos psicólogos académicos asignar algo más que un papel secundario, a menudo superficial, a la cultura en la constitución de nuestra vida mental. Esta situación me lleva a mi primera pregunta *¿por qué los psicólogos encuentran tan difícil tener presente la cultura?* [...] Mi meta es describir una manera ordenada de crear y utilizar una psicología que incluya la cultura» (Cole, 1999, p. 21).

Pero, contra lo que pudiera parecer a primera vista, el libro de M. Cole no parece contener un «programa académico», sino que se trata de un libro en el que se abordan algunos de los temas básicos de la psicología cultural, desde una perspectiva histórico cultural (Cole, 1999, p. 104) de orientación teórica rusa (Luría y Vigotski), en la que la conducta trata de explicarse, tanto desde la biología como desde la cultura (Cole, 1999, pp. 104-109).

La evaluación de esta temática, desarrollada en los capítulos del libro de M. Cole, nos hace invalidarle como un libro definidor del corpus académico de la psicología cultural, puesto que no abarca todos los temas básicos, ni se advierte una vertebración adecuada de los mismos. Creemos que es preciso construir una psicología cultural general, que abarque las tres vertientes más importantes del estudio del comportamiento: la psicología del desarrollo (y educativa), la psicología social y la psicología clínica.

Propuesta de un «Programa» de Psicología cultural

Ya he comentado que en 1995 (Aguirre, 1995, p. 67) hice una propuesta de «Programa» académico de Psicología cultural. No se trata aquí de transcri-

birlo con las modificaciones posteriores, sino de comentar las líneas básicas de la demarcación de la «Psicología cultural» desde lo que definimos como programa académico.

Un «Programa» académico supone una «construcción conceptual», una «demarcación de campos» que se aglutinan alrededor de una realidad que llamamos «Psicología cultural».

Podríamos «imaginarlo», dividido en tres partes, atendiendo a la definición conceptual, procesos básicos, y aplicabilidad.

a) En una primera parte, abordaríamos la definición conceptual de la «Psicología cultural».

Así, la psicología cultural se presenta como un doblete interdisciplinar, donde lo sustantivo es la psicología, es decir el análisis del comportamiento humano (objeto material) y lo configurativo o diferencial sería la explicación del comportamiento humano desde la cultura (objeto formal).

Cuando afirmamos «psicología cultural» queremos diferenciarla de la «antropología psicológica», propia de los antropólogos, tal como la formulan algunos autores como De Vos (1981). La antigua formulación de la antropología, se dividía en: «antropología biológica» (el hombre como ser biológico; y en, «antropología cultural» (el hombre como ser cultural). Hoy consideramos que los procesos de hominización (evolución desde la sola biología) han dado paso a los procesos de humanización (intervención de la cultura) y que hasta la biología está pensada en términos de cultura, como cuando hablamos de clonación, genoma humano, ciencia y técnica médica, dietética y alimentación, investigación farmacológica, etc. La «Psicología cultural» no es «una parte» de la psicología, sino su fundamento último, la única explicación global del comportamiento humano (que, a su vez «engloba» otras explicaciones).

De esta definición conceptual hablaremos a propósito de la «construcción teórica» de la psicología cultural. También nos hemos referido ya a su demarcación histórica y, de alguna manera, esta construcción académica explica las subáreas de la disciplina y los principales campos de aplicación.

La metodología del análisis psicocultural es, fundamentalmente, cualitativa, sin que esto signifique que no deba recurrirse a la cuantificación cuando sea necesario. El tema de la metodología no es un tema secundario, pues la metodología cualitativo-etnográfica (observacional-participante) no ha sido «aceptada» como «científica» (y esto con resistencias) hasta hace poco, al considerar la cultura como algo vaporoso (inmensurable cuantitativamente) y a la metodología cualitativa como meramente descriptiva (casi literaria).

El método cualitativo parte de la concepción múltiple de la realidad, de la necesidad de comprender los fenómenos del comportamiento cultural, desde una perspectiva idiográfica, en la cual están implícitos los valores. Por ello, la fuente directa de los datos son las «situaciones naturales» envueltas en sus contextos, convirtiéndose el investigador en el principal «instrumento» de recogida y análisis inductivo de los datos (incorporando el conocimiento tácito e implícito), construyendo las teorías a partir de los «datos concretos».

La observación participante interrelaciona al sujeto y al objeto. Esta dinámica está presente, tanto en la etnografía como en la clínica, donde se desarro-

llan procesos de transferencia (emic) y contratransferencia (etic), desde los que es posible la «interpretación» (diagnosís conceptual y operativa). Es sólo, a través de este «continuum interpretativo», como sucede en la relación terapéutica, donde es posible una mejor evaluación del comportamiento desde la cultura.

La metodología comparativa surge del análisis paralelo de diversas investigaciones idiográficas. Así, por ejemplo, como resultado de la comparación de diversas etnografías, surge la etnología.

Cuando la comparación se realiza entre diversas culturas, hablamos de análisis transcultural o intercultural.

b) Una segunda parte del «Programa» de la psicología cultural, debería dedicarse a los «procesos», sobre todo de «desarrollo» y de construcción de los «grupos/organizaciones/ instituciones».

Las culturas del ciclo vital hacen referencia a las formas culturales de la infancia, adolescencia, adultez y vejez, a través de las cuales puede explicarse el comportamiento en estas edades. Recientemente, nuestro grupo realizó una importante investigación sobre el tema (Badillo, 1999), por lo que nos remitimos a ella para una mayor información.

Además de la «descripción» de estas «edades culturales» y de su «comportamiento cultural específico» (infancia, adolescencia, adultez y vejez), debemos hacer hincapié en los procesos de «paso y crisis» de uno a otro (iniciación, enculturación, socialización), y de los procesos de «identidad» (permanencia a través del desarrollo).

Los procesos de enculturación, iniciación y socialización comportan procesos de formación educativa e instrucción, a través de aprendizajes, que no son otra cosa que «accesos» a la propia cultura del grupo. Los procesos de identidad resultan de la «autoadscripción» (y heteroadscripción) a un grupo cultural de referencia identitaria.

Los grupos viven socialmente organizados en el marco de una cultura. Decía Schein: «sin un grupo no puede existir cultura y sin la existencia de un grado de cultura, en realidad, todo lo que podemos es hablar de un agregado de personas y no de un grupo» (Schein, 1988, p. 65).

El grupo (agrupación, organización, institución), al tener su «propia» cultura, nacida de la interacción de los miembros grupales en su tarea por alcanzar los objetivos, está creando un límite cultural, una etnicidad, una membrana de identidad. La cultura proporciona al grupo, cohesión interna, identidad y eficacia al encaminar sus esfuerzos hacia los objetivos.

Es el líder el que crea, conforma y gestiona la cultura de toda organización. Schein, refiriéndose a la organización empresarial, lo expresa así:

«Las culturas empresariales son creadas por líderes, y una de las funciones más decisivas del liderazgo bien puede ser la creación, conducción y –siempre y cuando sea necesario– la destrucción de la cultura. La cultura y el liderazgo, examinados de cerca, son dos caras de la misma moneda, que no pueden ser entendidas por separado. De hecho, existe la posibilidad –poco considerada en la investigación sobre el liderazgo–, de que *lo único realmente importante que hacen los líderes sea la creación y conducción de la cultura* y que el único talento de los líderes esté dado por su habilidad para trabajar con la cultura» (Schein, 1988, p. 20).

La cultura tiene un papel muy importante en la explicación del comportamiento organizacional: «insistiré en la idea de que la cultura es un fenómeno profundo, de que la cultura es compleja y de difícil comprensión, pero que vale la pena esforzarse por entenderla, dado que lo mucho que hay de misterioso e irracional en las empresas, se esclarece una vez que alcanzamos este objetivo» (Schein, 1988, p. 22).

Cuando estudiamos la cultura organizacional, además de la importancia concedida al liderazgo como creador y conductor de la cultura, debemos abordar el análisis de los elementos fundamentales de la cultura, que para nosotros son cinco: etnohistoria, creencias, valores, lenguajes y productos (Aguirre, 1999, pp. 126-160).

Cuando hablamos de «elementos de la cultura», no lo decimos en el sentido de que las organizaciones «tengan» una cultura, sino de que «son cultura», aunque a veces, de la misma manera que decimos que tenemos un cuerpo, en realidad «somos» nuestro cuerpo.

c) La tercera parte del "Programa" académico de una Psicología cultural, debiera referirse a su aplicabilidad, y podría tener tantos capítulos cuantas parcelas tiene el estudio del comportamiento.

Desde las tres ramas básicas en las que está dividida la psicología actual: psicología del desarrollo y de la educación, psicología social y psicología clínica, debieran surgir, al menos, tres campos básicos de aplicabilidad de la psicología cultural.

El ciclo vital y sus formas culturales, así como sus procesos de iniciación, enculturación, educación y socialización, o los rituales de paso de una edad a otra, etc., debieran ser estudiados en un importante capítulo de esta psicología cultural aplicada. Ya nos hemos referido al acceso educacional iniciático a la cultura de la comunidad, a la interculturalidad educacional que se presenta en las escuelas que atienden a grupos culturales diferenciados, etc. La iniciación, educación, enculturación y socialización culturales, tienen un enorme impacto en la conducta de los individuos y de los colectivos.

En la psicología cultural aplicada toman especial relevancia los temas enmarcados en la llamada «psicología social», desde el comportamiento en los grupos, las organizaciones y las instituciones, así como procesos de la vida cotidiana, como el trabajo y el descanso, el ocio (deporte, turismo, etc.), la política y el derecho, los grupos y las masas, etc. La psicología social no puede «reducirse» en la práctica a un mero apéndice de la sociología, sino que necesita explicar el comportamiento colectivo desde la cultura: «vivimos en sociedad en el marco de una cultura».

Finalmente, y para referirnos sólo a los tres campos de aplicabilidad propuestos, la psicología clínica debería tomar conciencia de que, en psicopatología y en psicopatología, cada uno enferma, somatiza y sintomatiza, en el contexto semántico de su cultura:

Por una parte, lo que psicológicamente es enfermedad en unas culturas, puede no serlo en otras (el estado de ebriedad puede considerarse un trance sagrado en unas culturas y un comportamiento deleznable en otras).

Por otra, interesa por ejemplo, analizar los síntomas como lenguajes cul-

turales, así como la dimensión cultural de enfermedades como la depresión, las neurosis, los trastornos alimentarios, etc. ¿Cómo puede entenderse, por ejemplo, al margen de la cultura, la anorexia?

¿No constituye en psicopatología, el acto terapéutico, un acto de «interpretación», de restitución del sentido y de reorganización de la conducta? Ya nos hemos referido a la «cultura racionmecánica» de ciertos terapeutas, como una cultura pobre y reductora.

Estos y otros campos de «intervención» psico-cultural conforman el área de aplicabilidad desde la cual puede reformularse a la inversa y desde la práctica, el programa de una psicología cultural.

Construcción teórica de la psicología cultural

Como hemos repetido insistentemente, el comportamiento humano, esencialmente simbólico, se explica insuficientemente, reductoramente, desde la sola biología. El comportamiento humano no es explicable al margen de la cultura.

Hay que llamar la atención, no sólo respecto al «biologismo» reductor, sino también al «sociologismo» que afirma o insinúa que la antropología (cultura) se ocupa de los pueblos «primitivos» (ahistóricos), de los pueblos con «mentalidad mágico-animista» (infantil) acientífica, mientras que las sociedades «occidentales» se rigen más por la economía y la sociología (comportamiento estadístico) que por lo que ellos entienden por «cultura».

La perspectiva «biologista» viene a afirmar que el conocimiento científico se basa en el estudio del substrato biológico de la «herencia genética» (núcleo básico de explicación del comportamiento), «modificado» por el medio ambiente físico y social.

Para la perspectiva «sociologista» de ciertos psicólogos sociales, se reduce, lamentablemente, la psicología social a una mera sociología explicativa del «medio humano», en la que no cabe (o se minimiza) la explicación cultural. Sobran comentarios sobre este tipo de psicología social que margina la cultura, en la construcción «poliédrica» del análisis interdisciplinar del comportamiento.

Para abordar la importante cuestión de la necesidad de «replantear la psicología», procederemos al análisis previo de algunas cuestiones.

Las «dos psicologías»

Wundt habló de «dos psicologías», la «experimental» y la «cultural», la una hecha desde la dimensión biológica y la obra desde la dimensión cultural.

Wundt distinguió entre lo que el llamó una «psicología fisiológica» (estudio experimental de la experiencia inmediata) y una «psicología de los pueblos» (o investigación de las funciones psicológicas superiores, culturales).

Estas funciones psicológicas superiores (mitos, religión, historia, lenguaje, etc.) se tenían que estudiar con métodos de las ciencias descriptivas (*Geis-*

teswissenschaften), mientras que la primera psicología, propia del mundo «natural», requería un análisis «naturalista» (propio de las *Naturwissenschaften*).

Como hemos visto, la única dirección del sistema científico de Wundt que tuvo éxito, aunque deformada, fue la experimental.

Quizá haya que destacar, casi como voz solitaria, la obra de H. Münsterberg, de origen alemán, que impartió docencia en Harvard, el cual refiriéndose a Wundt, abogó en 1914 por la complementariedad de las dos psicologías. Al decir de Dole, la obra de Münsterberg influyó notablemente en Vygotski y Luria (como se sabe, psicoanalistas «censurados» por el estalinismo, que crearon la escuela cultural-histórica) y en su concepción psicocultural del comportamiento, mucho más de lo que se suele reconocer.

Volver a reformular la psicología con Wundt es volver a entender la realidad del comportamiento humano. Decíamos en otra ocasión, que «la doble definición del hombre, en términos de biología y cultura, hace que la psicología deba mirar, al menos por igual hacia las dos vertientes, pues si al margen de la biología no se entiende la conducta humana, tampoco lo es posible sin total referencia a la cultura» (Aguirre, 1995, p. 47). Cuando estoy escribiendo este texto, me sitúo en una posición más radical que la del texto que escribí anteriormente, y no sería tan complaciente con la doble e igualitaria explicación biológica y cultural, pues creo que la cultura explica, incluso, la perspectiva biológica, ya que el conocimiento científico está «orientado» desde la cultura.

Esta «doble psicología» ha sido un desideratum no cumplido, como lo testimonian algunas denuncias:

«Parece que en estos planes de estudio se ha adoptado la Neurología o eso que llaman 'Fundamentos Biológicos de la Conducta' (donde no se estudian temas psicosomáticos, ni las conexiones que pueda haber entre las sinapsis y los comportamientos, pues no se conocen todavía, sino lisa y llanamente, fisiología orgánica) como *ciencias de base*, pero en ellas lo propiamente 'humano' no se explicita, ni se aprecia. Y esto es, precisamente, lo que el psicólogo necesita para hacerse cargo y explorar inicialmente («abordar») tanto al consultante de la personalidad desajustada (no conviene llamarle «enfermo», «neurótico» o «psicótico», y menos aún, decirselo a él mismo), como la trama de malentendidos que se ha creado en una pareja o en un grupo familiar profesional» (Cencillo, 1995, p. 17).

«La mayoría cree todavía que la especie humana se halla íntegramente programada (lo que los griegos llamaban *physis*, 'naturaleza') y que su funcionamiento responde a una mecánica repetitiva. No nos hemos dado cuenta todavía de que el ser humano *carece de una base 'natural' fija, innata y determinada*, de modo que removiendo las 'barreras' represivas, creadas por la 'sociedad', todo funcionaría perfectamente, buscando siempre el mayor bien de la especie (o al menos es lo que formuló e inspiró Marcuse, con su teoría de la 'represión sobrante'). No se ha caído en la cuenta, a la vista de la historia ya millonaria de la especie (buen 'lapso' para 'verificar') de que la evolución de los taxa prehistóricos ha ido en el sentido de obtener una *conciencia cada vez más 'desfondada'*, menos determinada a un modo único de conocer, optar, valorar y comunicarse. Hasta la función reproductora se ha desplegado en un abanico de posibilidades combinatorias, y por supuesto, la dieta y las formas de consumir alimento. ¿Cómo va a poder suponer seriamente que las personalidades distintas, que las anomalías o singularidades de su carácter y de su comportamiento se

deban a sus 'neurotransmisores' o a automatizaciones sociofísicas, cuando el 'desfondamiento' máximo se aprecia en *lograrse como persona*, como 'maduración' afectivo-mental y práxica, en medio de tantos factores intrínsecos y extrínsecos, cambiantes en cada ambiente, en cada grupo y en cada generación?» (Cencillo, 1995, pp. 23-24).

No puede explicarse la conducta humana, que como hemos dicho, es fundamentalmente simbólica (el hombre se construye una biografía y hasta una trascendencia, a la vez que se construye también un mundo de significación), por la sola referencia al comportamiento animal (y menos en cautividad experimental, donde se «*adapta* al campo de concentración»), sino que es preciso entender este «desfondamiento» desinstintual (apertura y libertad) del que hablaba Cencillo, ese «inacabamiento» de lo humano que explica el deseo y la trascendencia.

Por eso, hay que complementar las dos psicologías:

«Al buscar una manera mejor de incluir la cultura dentro de la única empresa psicológica, no quiero renunciar a los resultados de los cien últimos años de investigación en la primera psicología, incluidos los estudios experimentales transculturales. Los estudios transculturales, especialmente cuando son sensibles a la organización local de la actividad, pueden servir para refutar conclusiones etnocéntricas de que 'esas personas' sufren déficits cognitivos generales como consecuencia de insuficiencias culturales. De vez en cuando pueden, incluso, inducir a los defensores de la primera psicología a repensar sus conclusiones y sus métodos experimentales» (Cole, 1999, p. 99).

La revolución cognitiva de los años sesenta y setenta prometía un cambio, ya que era la persona el sujeto de procesamiento de la información, pero sus estilos metodológicos se mantuvieron en la órbita de la «primera psicología». Sin embargo, desde las filas del cognitivismo se alzó la figura de Jerome Bruner, apostando por una psicología centrada en el proceso de crear significado, más allá del modelo conductista de mente-máquina (tecno-racionalismo).

Si bien «durante la mayor parte de este siglo, una segunda psicología que otorgara un papel central a la cultura no consiguió obtener una cantidad significativa de partidarios» (...) [no obstante] han comenzado a aparecer con gran profusión propuestas que utilizan la expresión «psicología cultural» (M. Cole, 1999, p. 101).

«Stephen Toulmin (1980) instó a los psicólogos a reconsiderar la propuesta de Wundt para una *Völkerpsychologie*, que él tradujo como 'psicología cultural'. Casi al mismo tiempo, Douglass Price-Williams (1979, 1980) recomendó que la psicología transcultural se ampliara a una psicología *cultural*, que definió como 'esa rama de la investigación que ahonda en la conducta contextual de los procesos psicológicos' (1979, p. 14). Price-Williams propuso que este nuevo enfoque debía recurrir a la semiótica, al estudio de la pragmática en la lengua y a los estudios culturales concebidos de manera más amplia. Lutz Eckensberger, Bernt Krewer y sus colaboradores de Saarbrücken comenzaron a interceder por una psicología cultural basada en las ideas de Ernst Boesch, cuyas teorías psicológicas combinan la tradición histórica alemana que llevó a Wundt a afirmar la necesidad de una *Völkerpsychologie*, con una versión de la teoría de la acción y el constructivismo piagetiano (Boesch, 1990; Eckensberger, 1990; Krewer, 1990)» (Cole, 1999, p. 102).

Hacia una «Psicología cultural»

Como propuestas actuales, puesto que hemos detenido nuestro análisis «histórico» en la década de los 80, podemos considerar especialmente, dos enfoques importantes:

a) Entre las nuevas posiciones decididas a apostar por la psicología cultural, destacan las de R.A. Shweder y de J. Bruner, adscritos a dos herencias, la antropológica (Shweder) y la psicológica (Bruner). Aunque, al centrarse, más bien, en la perspectiva cognitiva, ignoran por ejemplo todos los planteamientos psicodinámicos («cultura y personalidad», «metaculturalismo», etc.). Conviene dejar esto claro, porque no se puede, como parecen hacer algunos, reducir la nueva «psicología cultural» a estos dos autores.

R. A. Shweder, desde la antropología psicológica, comienza poniendo en cuestión la estrategia de «fundamentar» la psicología cultural sólo a partir de los estudios transculturales. No se trata de decir que en otras culturas (¿«inferiores»?) hay déficits cognitivos que no alcanzan el pensamiento occidental. Para Shweder, cada grupo socio-cultural es un mundo intencional. La interacción crea cultura (historia, creencias, valores, etc.) en la medida en que trata de conseguir sus objetivos. La psicología cultural sería el estudio de esos mundos intencionales, de esas culturas organizacionales que se forman para conseguir objetivos: «la mente no se puede desenredar de los mundos intencionales variables, histórica y culturalmente, en los que desempeña un papel co-constitutivo». Para Shweder, «ningún ambiente sociocultural existe o tiene identidad con independencia de la manera en que los seres humanos captan significados y medios a partir de él, mientras que la subjetividad y la vida mental de todo ser humano se altera por el proceso de captar significados y medios, a partir de algún ambiente sociocultural, y utilizarlos» (Shweder, 1984. 1990).

Por su parte, J. Bruner advierte que «la psicología cultural, casi por definición, no se puede ocupar de la 'conducta', sino de la 'acción', que es su equivalente intencional, y más concretamente, se preocupa de la acción situada (situada en un escenario cultural y en los estados intencionales, mutuamente interactuantes de los participantes» (Bruner, 1991, p. 34). La experiencia y la acción humanas son conformadas por nuestros estados intencionales.

Más que como una mera procesación de la información, la verdadera actividad de la mente es la «simbólica», la que construye significados interpretativos de la realidad.

b) En una línea más aplicada al comportamiento organizativo (sobre todo, de las empresas), destaca la posición de E. Schein, en el cual de algún modo se recapitula todo un movimiento que surge en los años ochenta y llega a nuestros días, en el que la explicación cultural del comportamiento organizacional es absolutamente primordial. Es significativo que la «psicología organizacional» norteamericana haya promovido, al margen del positivismo experimentalista de los psicólogos académicos, un fuerte movimiento que pretende situar la «cultura» en el centro explicativo del comportamiento organizacional (empresarial).

Para nosotros, esta línea de investigación-acción sobre el comportamiento

cultural organizacional, constituye una de las tradiciones actuales más fecundas de la psicología cultural.

Quizá un texto de Schein sea más contundente, para confirmar lo que acabamos de decir:

"El proceso de formación cultural es, en un sentido, idéntico al proceso de formación grupal, en cuanto que la misma esencia de la 'colectividad' o la identidad del grupo —los esquemas comunes de pensamiento, creencias, sentimientos y valores que resultan de las experiencias compartidas y el aprendizaje común—, es lo que en última instancia denominamos 'cultura' de ese grupo. Sin un grupo no puede existir cultura, y sin la existencia de un cierto grado de cultura, en realidad, todo lo que podemos hablar es de un agregado de personas y no de un grupo. De manera que, cabe considerar el crecimiento del grupo y la formación de la cultura como dos caras de la misma moneda, siendo ambas el resultado de las actividades de los líderes. Por consiguiente, lo que necesitamos entender es cómo las intenciones *individuales* de los fundadores, líderes o inspiradores de un nuevo grupo o empresa, sus propias estimaciones de la situación, sus presunciones y valores, llegan a convertirse en un conjunto de definiciones *compartidas y validadas consensualmente*, para pasar a los nuevos miembros como 'la manera correcta de definir la situación'» (Schein, 1988, p. 65).

Mientras que, académicamente, el estudio de la psicología individual (e incluso, de la social) han marginado la explicación cultural del comportamiento humano, en la psicología organizacional de la empresa (uno de los focos más dinámicos de investigación psico-social) ha irrumpido con una extraordinaria fuerza una psicología cultural que pone a la cultura en el centro explicativo del comportamiento.

c) Quisiera concluir este apartado sobre la emergencia de la nueva psicología cultural, con unas clarificadoras palabras de L. Cencillo:

«Lo que nos falta todavía a psicólogos (y a antropólogos) es una *identidad* definitivamente asumida y una clara noción del objeto específico de nuestra ciencia. La Antropología no acaba de asumir que su objeto es *lo humano en cuanto humano* y la Psicología se ha refugiado defensivamente en el 'comportamiento', pero no se arriesgará a decir (y asumir) que su objetivo más nuclear es la *constitución de la personalidad y sus dispositivos comunicacionales, significacionales, comportamentales y productivos, de relaciones sociales y de praxis cultural*, pues todo eso es lo que la Psicología investiga y lo que ha de servirle para modificar las personalidades, las situaciones y los procesos deteriorados o en peligro de serlo. Naturalmente, el conocimiento de tales dispositivos y de sus posibles influencias macrosociales entra ampliamente en el área de la Antropología, lo mismo que ésta necesita de los microanálisis de la Psicología para comprender la consistencia y el funcionamiento de 'lo humano en cuanto tal'» (Cencillo, 1995, pp. 24-25).

Y, «lo humano en cuanto humano», es mucho más cultural que biológico, tanto a nivel de explicación del comportamiento individual, como del comportamiento de una organización. De hecho, como hemos dicho, hasta muchos de los procesos biológicos (por ejemplo, la manipulación genética), se hacen desde la cultura, desde la significación intencional y valorativa que tales actos comportan, sin olvidar la cantidad de ideología psicológica que se vende bajo el rótulo de ciencia.

Propuesta de definición de la psicología cultural

En la definición de psicología cultural se integran, por una parte, el «concepto de cultura»; y por otra, el concepto de «comportamiento humano».

a) La cultura es un sistema de conocimiento que nos proporciona un modelo de realidad, a través del cual damos sentido a nuestro comportamiento. Este sistema está formado por un conjunto de elementos interactivos fundamentales, generados y compartidos por el grupo al cual identifican, siendo eficaces en la consecución de sus objetivos.

Está claro, pues, que la cultura es un «sistema de conocimiento» a través del cual «categorizamos la realidad». La cultura es un modo organizado y significativo de pensar la realidad.

Está claro, también, que la cultura surge desde el proceso interactivo de grupalidad. Se crea cultura para cohesionar e identificar al grupo, pero sobre todo, para que el grupo sea capaz de conseguir sus objetivos.

Por eso, como ya hemos dicho, el grupo no tiene cultura, «es» cultura (una identidad grupal y una forma de entender el mundo).

b) El «comportamiento humano» es «desfondado» (no determinado por el instinto), «histórico» e «inacabado» (biográfico y trascendente) y «simbólico» (representación, interpretación, e identidad).

Lo que el hombre hace y el animal no puede hacer es, por una parte, «construirse una biografía» interpretarla autoevaluativamente, tener conciencia moral, y sentirse sujeto; y, por otra, «construirse un mundo» de referencia (cosmovisión, explicación de la realidad, mitos y religión, etc.).

Ser biográfico (historia) y construirse un mundo (cosmovisión) genera comportamiento sólo explicable desde la cultura.

No se puede, por ejemplo, entender la «comunicación» telefónica sólo a partir del tendido eléctrico. No se «restaura la comunicación» personal entre dos personas que discuten por teléfono, sólo restaurando la red eléctrica, sino «compartiendo intencionalidades». No se trata sólo de restaurar los «neurotransmisores», sino más bien, de que exista la comunicación mediante «significados compartidos». Porque, el hombre articula y organiza su comportamiento, tanto individual, como social, desde la simbólica cultural.

El hombre se ha hecho libre (desfondado) de las determinaciones del instinto, y organiza su vida (nacimiento, crecimiento, reproducción, deseo sexual y alimentario, etc.), hasta tal punto que, como decía Ortega, «el tigre no puede destigrarse, pero el hombre puede deshumanizarse», es decir, el animal no puede salir de su conducta instintual, porque no llega a tener un comportamiento cultural, mientras que el hombre puede degradarse moralmente, con un comportamiento ético inhumano y privado de sentido.

¿Cómo vamos a entender, pues, como verdadera una psicología que «reduce» el comportamiento humano a un comportamiento biológico-instintual, sin entenderlo a través de la cultura que le proporciona sentido?

Por eso, el psicólogo cultural está menos interesado en explicar las invariantes psicofisiológicas de la mente (tarea de neurólogos) que en hacer inteligible y explicable el comportamiento humano desde la cultura.

c) Podríamos concluir, pues, definiendo la psicología cultural como: el estudio del comportamiento humano desde la cultura, desde el hombre que construye su cultura para dotarse de sentido.

Desde el substrato biológico nunca podrá entenderse al «hombre en cuanto hombre biográfico» (intencional, histórico y trascendente); nunca podrá entenderse al «hombre en cuanto hombre en un mundo» (cosmovisión, creencias, valores) en el que habita.

Los comportamientos que surgen de la intencionalidad biográfico-histórica, y de la cosmovisión o mundo de creencias, desde los cuales el hombre adquiere «sentido», parecen no ser objeto de una «psicología biológica y sociológica», que construye una ciencia del comportamiento del hombre, ajena al «hombre en cuanto hombre», en cuanto cultural.

Se impone pues, un replanteamiento profundo de la psicología, una psicología cultural de base, que redefina el significado del comportamiento humano.

REFERENCIAS

- Aguirre, Á. (1993a). *La identidad étnica*. Barcelona: Real Academia de Doctores (Discurso de ingreso).
- Aguirre, Á. (1993b). Psicología étnica. Estudio de las identidades colectivas, en B. González Gabaldón y A. Guil Bozal (Comps.), *Psicología Cultural* (pp. 53-62). Sevilla: Eudema.
- Aguirre, Á. (1994a). *Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría*. Barcelona: Marcombo.
- Aguirre, Á. y Rodríguez, A. (Eds.) (1994b). *Pacios abiertos y patios cerrados. Psicología cultural de las instituciones*. Barcelona: Marcombo.
- Aguirre, Á. (1995a). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Marcombo.
- Aguirre, Á. (1995b). Psicología Cultural. *Anthropologica*, 17, 47-69.
- Aguirre, Á. (Ed.) (1997). *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*. Barcelona: Bardenas.
- Aguirre, Á. (1999a). *Cultura organizacional*. México DF: Inespo.
- Aguirre, Á. y Morales, J.F. (1999b). *Identidad cultural y social*. Barcelona: Bardenas.
- Badillo, I. (1993). Cultura y Personalidad. En Á. Aguirre, *Diccionario Temático de Antropología* (pp. 160-166). Barcelona: Marcombo.
- Badillo, I. (Ed.) (1999). *Las culturas del ciclo vital*. Barcelona: Bardenas.
- Bastide, R. (1971). Prólogo, en G. Devereux, *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral.
- Bringmann, W.G. y Tweney, R.D. (Eds.), *Wundt Studies: A Centennial Collection*. Toronto, C.J., Hogrefe.
- Brock, A. (1993). Something old, something new. The «reappraisal» of Wilhelm Wundt in the textbooks. *Theory and Psychology*, 3, 235-242.
- Bruner, J. ([1990] 1991). *Actos del significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Ed.
- Calvo, L. (1995). Cultura y Psicología en España del primer tercio del siglo XX: Tomás Carreras Artau y la psicoetnografía. *Anthropologica* 17, 109-130.
- Caparrós, A. (1980). El proyecto psicológico de Wundt en Heidelberg. *Anuario de Psicología* 23, 5-15.
- Caro Baroja, J. (1970). *El mito del carácter nacional*. Madrid: Seminarios y Ediciones.
- Carpintero, H. (1987). El Dr. Simarro y la Psicología Científica en España. *Investigaciones Psicológicas*, 4, 189-207.
- Carreras Artau, T. (1912). *Ética Hispana*. Girona: Tip Carreras.
- Carreras Artau, T. (1918). *Una excursió de psicologia i etnografia hispanes*. Joaquim Costa. Barcelona: R. Acad. B. Letras.
- Carreras Artau, T. (1921). Psicología del poble català. *AEFC*, 51.
- Carreras Artau, T. (1923). Estudi de psicologia ètnica; el concepte de «Mentalitat primitiva». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1, 213.
- Cencillo, L. (1978). *El hombre, noción científica*. Madrid: Pirámide.
- Cencillo, L. (1995). Relaciones entre antropología y psicología ante un nuevo siglo. *Anthropologica*. 17. 15-45.
- Cencillo, L. y García, J.L. (1976). *Antropología Cultural: factores psíquicos de la cultura*. Madrid: Guadiana.

- Cole, M. (1990). Cultural Psychology: A once and future discipline? In J.J. Bermann (Ed.), *Cross-Cultural Perspectives. Nebraska Symposium on Motivation*, 1989. Lincoln Univ. of Nebraska Press.
- Cole, M. (1992). Culture in Development. In M.H. Bornstein & M.E. Lamb (Eds.), *Developmental Psychology: An Advanced Textbook*. Erlbaum, N.J.: Hillsdale.
- Cole, M. (1999). *Psicología cultural*. Madrid: Morata.
- Devos, G. (1981). *Antropología psicológica*. Barcelona: Anagrama.
- Eckensberger, L. Lonner, W. & Poortinga, Y.H. (1979). *Cross-cultural Contributions to Psychology*. Lisse: Swets and Zeitlinger.
- Esteva, C. (1987). Sobre límites y modos de una etnopsicología. *Anthropologica*, 1, 79-91.
- Esteva, C. ([1978] 1993). *Cultura, sociedad y personalidad*. Barcelona: Anthropos.
- Fourasté, R. (1985). *Introduction à l'ethnopsychiatrie*. Toulouse: Privat
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. (Trad. cast.: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 7ª ed.)
- González Monclús, E. (2000). Quo vadis psiquiatría? *Revista de Psiquiatría*, 27 (2), 61.
- Harris, M. (1978). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI Eds.
- Jahoda, G. (1982). *Psychology and Anthropology*. London: Academic Press.
- Jahoda, G. (1992). *Crossroads between Culture and Mind: Continuities and Change in Theories of Human Nature*. New York: Harvester/ Wheatsheaf. (Trad. cast.: *Encrucijadas entre la cultura y la mente*. Madrid: Visor, 1995.)
- Kantor, J.R. (1982). *Cultural Psychology*. Chicago: Principia Press
- Krewer, B & Jahoda, G. (1990). On the scope of Lazarus and Steintal's «Völkerpsychologie» as reflected in the «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft» 1860-1890. *Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition*, 12, 4-12.
- Laplantine, F. (1977). *Introducción a la etnopsiquiatría*. Barcelona: Gedisa.
- Manterola, A. (1984). *La etnia vasca*. San Sebastián: Etor.
- Oriol Anguera, A. (1975). *Psicología antropológica*. México: Trillas.
- Ricoeur, P. (1987). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI Eds.
- Roheim, G. (1950). *Psicoanálisis y antropología*. Buenos Aires: E. Sudamericana.
- Schein, E. (1988). *La cultura empresarial y el liderazgo*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Shweder, R.A. (1984). Preview. A colloquy of culture theorists. In R.A. Shweder & R.A. LeVine (Eds.), *Culture Theory: Essays of Mind, Self, and Emotion*. New York: Cambridge Univ. Press
- Shweder, R.A. (1990). Cultural psychology: What is it? In J.W. Stigler, R.A. Shweder & G. Herdt (Eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Shweder, R.A. (1991). *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Serrano, X. (1995). La emergencia de la psicología cultural en el panorama de la psicología actual. *Anthropologica*, 17, 35-45.
- Thompson, J.B. (1990). *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity
- Triandis, H.C. & Lambert, W.W. (Eds.) (1980). *Handbook of Cross-cultural Psychology*. Boston: Allyn and Bacon.
- Von Hoorn, W. & Verhave, T. (1980). Wundt's changing conception of a general and theoretical psychology. In W.G. Bringmann & R.D. Tweeney (Eds.), *Wundt Studies: A Centennial Collection*. Toronto, C.J., Hogrefe.
- VV.AA. (1984). *George Devereux zum 75 Geburtstag. Eine Festschrift Curare 2*.
- Wundt, W. ([1900-1909] 10 vols.; 1990). *Elementos de psicología de los pueblos*. Barcelona: Alta Fulla.

