

## LOS CONCEPTOS DE CULTURA \*

La finalidad de este capítulo es reflexionar sobre el concepto – o, para ser más preciso, los conceptos - de cultura en el discurso académico contemporáneo.

El esfuerzo por clarificar lo que entendemos por *cultura* parece una tarea obligada pero al mismo tiempo imposible en un momento como el presente, cuando el estudio de la cultura está ganando importancia virtualmente en todos los campos de las ciencias humanas. Aunque echaré un vistazo a la variedad de usos de la palabra “cultura” en algunas disciplinas, mi reflexión se centrará sobre todo en los extensos debates que han ocurrido en la antropología en las últimas dos décadas, - debates en los que algunos han cuestionado la utilidad real del concepto<sup>1</sup>. Siento que actualmente este concepto sigue siendo útil e incluso más necesario que nunca, aunque también creo que necesita ser reelaborado y clarificado en alguna medida.

La volatilidad actual del concepto de cultura contrasta con la situación de los años setentas, cuando por primera vez me interesé por un enfoque cultural de la historia social. En ese momento parecía claro que si se quería aprender algo sobre cultura había que recurrir a los antropólogos. Y por más de que ellos no hablaban con una sola voz, sin embargo compartían un amplio consenso tanto sobre el significado de la cultura como sobre el papel central que ésta desempeña en la empresa antropológica. Yo comencé a utilizar los métodos y enfoques de la antropología cultural como medios para entender un poco más a los trabajadores franceses del siglo XIX. Esperaba que el análisis cultural me permitiría entender el sentido de las prácticas de los trabajadores que yo no había logrado captar a través de los métodos cuantitativos y positivistas – que constituían mi “caja de herramientas” estándar como practicante de lo que entonces se llamaba “nueva historia social”.<sup>2</sup> La experiencia de mi encuentro con la antropología cultural la viví como viraje de un materialismo testarudo, utilitarista y empirista – que puede presentarse tanto bajo un rostro liberal como *marxizante* – a una apreciación más amplia del abanico de posibilidades humanas tanto en el pasado como en el presente. Convencido de que había allí algo más que la incesante prosecución de riqueza, estatus y poder, yo sentía que la antropología cultural podría mostrarnos cómo acceder a ese “algo más”<sup>3</sup>.

En ese tiempo la antropología ejercía un monopolio virtual del concepto de cultura. En ciencia política y en sociología la cultura estaba asociada a la por demás esclerótica síntesis teórica parsoniana. El movimiento embrionario de los “estudios culturales” se hallaba confinado todavía en un único centro de investigación en Birmingham. Y los estudios literarios todavía se centraban en los textos literarios canónicos – aunque los métodos para estudiarlos habían sido revolucionados por la importación de la teoría estructuralista y post-estructuralista “francesa”. Por otra parte, los años que corren entre mediados de los sesentas y mediados de los setentas fueron los años gloriosos de la antropología cultural americana, la cual podría decirse que alcanzó su apoteosis con la publicación en 1973 de la enormemente influyente obra de Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures*.<sup>4</sup> La antropología cultural no sólo carecía de rivales serios en el estudio de la cultura, sino que la creatividad y el prestigio de la misma habían alcanzado su más alto nivel.

Durante los años ochentas y noventas la ecología intelectual del estudio de la cultura fue transformada por una vasta expansión de trabajos sobre la cultura; en efecto, podríamos decir que se generalizó una especie de “cultura-manía” académica.

---

\* William H. Sewell, Jr., in: Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt, Eds., *Beyond the Cultural Turn*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, California, 1999, pp. 35-61. Traducción de Gilberto Giménez.

El nuevo interés por la cultura se incrementó rápidamente en una amplia gama de especialidades y disciplinas académicas. La historia de este avance varía en cuanto a su ritmo y contenido en cada campo, pero los efectos acumulativos son innegables.

En los estudios literarios, que ya habían sido transformados en los años setentas por las teorías francesas, los ochentas marcan un giro hacia una amplia variedad de textos, cuasi-textos, para-textos y análogos textuales. Si, como dijera Derrida, nada es extratextual ( "*il n'y a pas de hors-texte*"), los críticos literarios pudieron dirigir su mirada teóricamente orientada a productos semióticos de todo tipo - documentos legales, folletos políticos, telenovelas, historias, *talk shows* y novelas rosas populares - y buscar fuera de ellos sus intertextualidades<sup>5</sup>. Consecuentemente, y así lo reconocen críticos adscritos al "nuevo historicismo" como Stephen Greenblatt y Louis Montrose, los estudios literarios se convierten de modo creciente en estudios culturales<sup>6</sup>. En historia, la práctica anterior de buscar apoyo concientemente en la antropología fue seguida por un impulso teóricamente heterogéneo hacia los estudios culturales, siguiendo el modelo tanto de los estudios literarios, como de la obra de Michel Foucault y de la antropología. En consecuencia, la auto-confiada "nueva historia social" de los años sesentas y setentas fue reemplazada por una igualmente auto-confiada "nueva historia cultural" en los ochentas<sup>7</sup>.

Hacia fines de los setentas una emergente "sociología de la cultura" comenzó a aplicar métodos sociológicos corrientes a los estudios de la producción y comercialización de artefactos culturales - música, artes visuales, teatro y literatura. Pero ya al final de los ochentas, los sociólogos de la cultura abandonan el estudio de las instituciones productoras de cultura para orientarse de modo más general al estudio del lugar que ocupan los significados en la vida social. El feminismo, que en los años setentas se ocupaba sobre todo en documentar las experiencias de las mujeres, se orientó cada vez más al análisis de la producción discursiva acerca de las diferencias de género. Desde mediados de los ochentas la nueva cuasi-disciplina de los estudios culturales se desarrolló explosivamente en una variedad de nichos académicos - por ejemplo, en programas y departamentos de estudios cinematográficos, de literatura, de representaciones teatrales o de comunicación. En ciencia política, que es conocida por su propensión a perseguir las novedades de primera plana, se reaviva el interés por las cuestiones culturales a raíz de la importancia reciente del fundamentalismo religioso, del nacionalismo y de la etnicidad, que se presentan como las fuentes más poderosas del conflicto político en el mundo contemporáneo. Este frenético impulso hacia el estudio de la cultura estaba impregnado en todas partes, en mayor o menor grado, por la penetrante y transdisciplinaria influencia de la trinidad post-estructuralista francesa: Lacan, Derrida y Foucault.

Resulta paradójico el hecho de que, justamente en el momento en que el discurso sobre la cultura llega a difundirse y a diversificarse como nunca antes, la antropología, la disciplina que inventó el concepto - o por lo menos lo configuró aproximadamente en su forma actual -, se ha vuelto un tanto ambivalente con respecto al mismo renegando de su antigua identificación con la cultura como su clave y símbolo central. Ocurre que en los últimos quince años la antropología ha sido desgarrada por una crisis de identidad particularmente severa, la cual se manifestó en una especie de ansiedad acerca de la epistemología, la retórica y los procedimientos metodológicos de la disciplina, así como también acerca de sus implicaciones políticas<sup>8</sup>. Las razones de esta crisis son múltiples - el sentimiento de culpabilidad de liberales y radicales por la asociación de la antropología con el colonialismo euro-americano, la desaparición de los pueblos supuestamente "incontaminados" o "primitivos" que constituían los sujetos privilegiados de las etnografías clásicas, la emergencia de etnógrafos "nativos" que cuestionan el derecho de los académicos europeos y americanos para decir la "verdad" acerca de sus pueblos, y la pérdida general de confianza en la posibilidad de alcanzar la objetividad inherente al post-estructuralismo y al post-modernismo.

En cuanto concepto central y distintivo de la antropología, el término “cultura” se volvió sospechoso entre los antropólogos críticos – quienes alegan que tanto en la academia como en el discurso público, las referencias a la cultura tienden a esencializar, exoticizar y estereotipar las diferencias con respecto a la clase media blanca euro-americana. Si la frase de Geertz “La interpretación de las culturas” fue el lema de la antropología en los años setentas, la expresión “Escribiendo contra la cultura” (*Writing against Cultura*) de Lila Abu-Lughod resume mucho mejor el estado de ánimo de los antropólogos a este respecto hacia fines de los ochentas y a lo largo de los noventas.<sup>9</sup>

Como John Brigham apunta en su excelente comentario acerca de las recientes disputas acerca de la cultura en antropología, los antropólogos críticos de los ochentas y de los noventas exhibían un extendido “comportamiento de proscripción terminológica”, ya sea poniendo el término “cultura” entre comillas cuando es utilizado, ya sea negándose a emplearlo como sustantivo, aunque se continúe usándolo como adjetivo (como en la frase “antropología cultural”), ya sea reemplazándolo con lexemas alternativos como “habitus”, “hegemonía” o “discurso”.<sup>10</sup> Este emergente tabú antropológico me parece un malentendido por dos razones. En primer lugar, está basado en la presunción implícita de que la antropología es la “dueña” del lexema y que por lo mismo es responsable de cualquier abuso que pueda ser perpetrado por otros usuarios del término. En segundo lugar, considera que por el simple hecho de que la antropología se abstenga de usar el lexema en cuestión se van a abolir mágicamente tales abusos. La verdad es que el término ha escapado a toda posibilidad de control por parte de los antropólogos: en efecto, cualquiera sea la práctica léxica que los antropólogos adopten, el discurso sobre la cultura seguirá prosperando – en términos aceptables o también abusivos – en una amplia gama de otras disciplinas académicas, así como también en el lenguaje ordinario. Por otra parte, como lo señala Brightman nuevamente, incluso los antropólogos críticos consideran que resulta imposible abandonar el *concepto* de cultura en cuanto contrapuesto al lexema. James Clifford afirma lamentándose: “la cultura es un concepto profundamente comprometido del que yo todavía no puedo prescindir”. Esta afirmación parece emblemática de una ambivalencia irresoluble: el concepto está comprometido y él espera poder prescindir de él en el futuro, pero debido a que continúa desempeñando un valioso trabajo intelectual, la fatal renuncia al mismo se posterga indefinidamente.

Si, como creo, Clifford tiene razón al afirmar que no podemos hacer nada sin un concepto de cultura, entonces deberíamos esforzarnos por construir un concepto con el que podamos trabajar. Necesitamos modificar, rearticular y revitalizar el concepto, manteniendo y retocando lo que sea útil y descartando lo que ya no lo sea.

### ¿QUÉ DEBEMOS ENTENDER POR CULTURA?

En 1983 Raymond Williams escribió que “cultura es una de las dos o tres palabras más complicadas en el idioma inglés”.<sup>12</sup> Su complejidad seguramente no ha decrecido desde entonces. No tengo ni la competencia ni la inclinación para revisar la gama completa de los significados del término “cultura” en el discurso académico contemporáneo. Pero me parece esencial hacer algún intento por destacar los diferentes usos de la palabra, y voy a comenzar distinguiendo dos sentidos del término fundamentalmente diferentes.

En un primer sentido, la cultura es una categoría teóricamente definida o un aspecto de la vida social que debe abstraerse de la compleja realidad de la existencia humana. En este sentido, la cultura se contrapone siempre a otros aspectos o categorías igualmente abstractas de la vida social que no son cultura, como, por ejemplo, economía, política o biología. Designar algo como cultura o como cultural equivale a postular una particular disciplina o sub-disciplina académica – por ejemplo, la antropología o la sociología cultural – , o también un particular estilo o estilos de análisis – por ejemplo, estructuralismo, análisis componencial, desconstrucción o hermenéutica. En este sentido la cultura –

en cuanto categoría analítica abstracta – solamente se enuncia en singular. En cambio, siempre que hablemos de “culturas” en plural, nos estamos moviendo ya hacia el segundo sentido fundamental. En este segundo sentido, la cultura designa un mundo delimitado y concreto de creencias y prácticas. En este otro sentido la cultura se considera como perteneciente a una “sociedad” o como isomórfica con la misma o con un grupo sub-societal claramente identificable. Así, podemos hablar de la “cultura americana”, o de la “cultura samoana”, o de la “cultura clasemediera” o de la “cultura de ghetto”.<sup>13</sup>. Cuando se emplea el término de este modo, el contraste no se da entre cultura y no cultura, sino entre una cultura y otra – por ejemplo, entre culturas americana, samoana, francesa y bororo, o entre culturas de la clase media y de las elites, o entre cultura mayoritaria y cultura de ghetto.

Esta distinción entre cultura como categoría teórica y cultura como cuerpo concreto y delimitado de creencias y prácticas es raramente invocada, hasta donde yo sé. Pero aún así me parece crucial para pensar con claridad acerca de la teoría cultural. Debe quedar claro, por ejemplo, que el concepto que tiene Ruth Benedict de las culturas como claramente distintas y fuertemente integradas se refiere a la cultura en el segundo sentido, mientras que la idea de Lévi-Strauss de que el sentido cultural está estructurado por sistemas de oposiciones remite al concepto de cultura en el primer sentido. Por consiguiente, sus respectivas teorías de la “cultura” son, estrictamente hablando, inconmensurables: ambos se refieren a universos conceptuales diferentes. La falla en el reconocimiento de esta distinción entre dos sentidos fundamentalmente diferentes del término tiene consecuencias reales para la teoría cultural contemporánea; algunos de los *impasses* del discurso teórico en la antropología contemporánea son atribuibles precisamente a una elisión no reconocida de esos dos sentidos. Así, por ejemplo, la insatisfacción con las etnografías de Ruth Benedict en las que las culturas se presentan como siempre bien delimitadas y coherentes ha conducido a lo que me parece confusos ataques al “concepto de cultura” en general, - ataques que omiten distinguir entre la pretensión de una apretada integración de las culturas de parte de Ruth Benedict, y la pretensión de Lévi-Strauss acerca de la coherencia semiótica de la cultura en cuanto sistema de significados<sup>14</sup>.

A la inversa, los antropólogos que defienden el concepto de cultura también tienden a confundir los dos sentidos en relación con los alegatos de que las culturas están desgarradas por fisuras o de que sus fronteras son porosas, lo que implicaría un abandono del concepto de cultura en general.

En lo que sigue me ocuparé primariamente de la cultura en el primer sentido – es decir, de la cultura como una categoría de la vida social. En efecto, se requiere tener una concepción clara de la cultura en este nivel de abstracción para poder abordar después la cuestión teórica más concreta de cómo las diferencias culturales son modeladas y delimitadas en el espacio y en el tiempo. Una vez bosquejadas mis propias ideas acerca de cómo debería formularse una adecuada teoría abstracta de la cultura, retornaré a la cuestión de la cultura en cuanto universo limitado de creencias y prácticas -, esto es, a la cuestión de las culturas en el sentido de Ruth Benedict.

## LA CULTURA COMO UNA CATEGORÍA DE LA VIDA SOCIAL

En cuanto categoría de la vida social, la cultura ha sido conceptualizada de diferentes maneras. Comencemos por especificar algunas de estas diferentes conceptualizaciones, partiendo de las que no considero especialmente útiles para llegar a las que considero más adecuadas.

*La cultura como comportamiento aprendido.* En este sentido la cultura es el conjunto de prácticas, creencias, instituciones, costumbres, hábitos, mitos, etcétera, construido por los humanos y transmitidos de generación en generación. En este modo de empleo, la cultura se contrapone a la naturaleza: su posesión es lo que nos distingue de los demás animales. Cuando los antropólogos luchaban por establecer que las diferencias entre las sociedades no estaban basadas en diferencias biológicas entre sus poblaciones – esto es, en la raza -, la definición de la cultura como

comportamiento aprendido tenía un sentido. Pero ahora que los argumentos raciales han desaparecido virtualmente del discurso antropológico, un concepto tan amplio de cultura como éste parece irremediablemente vago; no proporciona un ángulo particular ni un asidero analítico para el estudio de la vida social.

Durante la segunda mitad del siglo XX emergió en la antropología un concepto más restringido y, consecuentemente, más útil de cultura que llegó a ser dominante en las ciencias sociales desde la segunda guerra mundial. Este concepto define la cultura no como comportamiento aprendido, sino como esa categoría o aspecto del comportamiento aprendido que tiene que ver con significados. Pero el concepto de la cultura-como-significado constituye de hecho una familia de conceptos relacionados entre sí; en efecto, el *significado* puede ser usado para especificar un campo o una esfera cultural en por lo menos cuatro distintos modos, cada uno de los cuales se define en contraposición a campos o esferas no culturales conceptualizados en términos un tanto diferentes.

*La cultura como una esfera institucional consagrada a la producción de sentidos.* Esta concepción de la cultura se basa en el supuesto de que las formaciones sociales se componen de conjuntos de instituciones consagradas a actividades especiales. Estos conjuntos pueden ser asignados a esferas institucionales definidas de varias maneras: – convencionalmente, las esferas política, económica, social y cultural. La cultura sería la esfera específicamente consagrada a la producción, circulación y uso de significados. La esfera cultural, a su vez, puede dividirse de acuerdo a las diferentes sub-esferas que la componen: por ejemplo, las sub-esferas del arte, de la música, del teatro, de la moda, de la literatura, de la religión, de los media y de la educación. Si se define la cultura de este modo, el estudio de la cultura es el estudio de las actividades que tienen lugar dentro de estas esferas institucionalmente definidas y de los sentidos producidos dentro de las mismas.

Esta concepción de la cultura se destaca particularmente en los discursos de la sociología y de los “estudios culturales”, pero se emplea rara vez en antropología. Sus raíces probablemente fincan en la concepción fuertemente evaluativa de la cultura como la esfera de la “alta” o “inspirada” actividad artística e intelectual, un sentido que según Raymond Williams logró prominencia a lo largo del siglo XIX.<sup>15</sup> Pero en el discurso académico contemporáneo este uso carece, por lo general, de tales implicaciones evaluativas y jerarquizantes. El estilo dominante de trabajo en la sociología americana de la cultura ha sido el demistificador: su enfoque típico ha consistido en poner al descubierto las ampliamente auto-elogiosas, clasísticamente interesadas, manipuladoras y profesionalizantes dinámicas institucionales que subyacen en los museos prestigiosos, los estilos artísticos, las orquestas sinfónicas o las escuelas filosóficas. Y los “estudios culturales”, que asumieron como misión particular la apreciación de las formas culturales desdeñadas por los portavoces de la alta cultura – música de rock, modas callejeras, ropa común, centros comerciales, Disneylandia, telenovelas – emplean básicamente esta misma definición de cultura. Sólo aplican su atención analítica a esferas de producción de sentido ignoradas por los analistas precedentes o descalificadas por los hacedores de gusto de la elite.

El problema con este concepto de cultura es que sólo enfoca cierto rango limitado de significados producidos por cierto rango limitado de lugares institucionales – esto es, se centra en instituciones auto-concientemente “culturales” y en sistemas de significados expresivos, artísticos y literarios. Este uso del concepto tiene cierta complicidad con la difundida idea de que los significados tienen una mínima importancia en otras esferas institucionales “no culturales”; o dicho de otro modo: de que en la esfera política o económica los significados no son más que excrecencias superestructurales. Y como en la esfera política y económica las instituciones controlan la mayor parte de los recursos de la sociedad, la consideración de la cultura como una esfera distintiva de actividad puede venir a confirmar simplemente, en última instancia, la presuposición ampliamente difundida en las ciencias sociales más “duras” de que la cultura es una mera espuma sobre la marejada de la sociedad. El ascenso de una sociología cultural que se limitaba a estudiar las instituciones “culturales” provocó un

recorte de la materia de estudio que fue muy desfavorable para los sociólogos de la cultura. En efecto, sólo la superación de este concepto restrictivo de cultura hizo posible el crecimiento explosivo del sub-campo de la sociología cultural en la pasada década.

*La cultura como creatividad o agency.* Este uso de la cultura prosperó particularmente en tradiciones que postulaban un poderoso determinismo “material” – más destacadamente en el marxismo y en la sociología americana. En las últimas tres décadas los estudiosos que trabajaban dentro de estas tradiciones elaboraron una concepción de la cultura como campo de creatividad que escapa de la por lo demás extendida determinación de la acción social por las estructuras económicas o sociales. En la tradición marxista, fue probablemente E.P.Thompson – en su *Making of the English Working Class* – el primero que conceptualizó la cultura como una esfera de la *agency*, y fueron particularmente los marxistas ingleses – por ejemplo, Paul Willis en su *Learning to Labor* – quienes elaboraron esta concepción.<sup>16</sup> Pero la oposición definitoria en la que se apoya este concepto de cultura – cultura versus estructura – también se ha difundido en el lenguaje vernáculo de la sociología americana. Un claro signo de que los antropólogos y sociólogos americanos manejan diferentes concepciones de la cultura es el hecho de que la oposición entre cultura y estructura – un lugar común incuestionado en el discurso sociológico contemporáneo – carece de sentido en antropología.

En mi opinión, la identificación entre cultura y *agency*, y su contraposición a estructura, no hacen más que perpetuar el mismo materialismo determinista contra el cual reaccionaron en primer lugar los marxistas “culturalistas”. El planteamiento exagera tanto la implacabilidad de las determinaciones económicas como el libre juego de la acción simbólica. En efecto, al igual que los procesos socio-económicos, también los procesos culturales comportan una mezcla de estructura y *agency*. La acción cultural – por ejemplo, inventar juegos jocosos o escribir un poema – está constreñida necesariamente por estructuras culturales, tales como las convenciones lingüísticas, visuales o lúdicas. Y la acción económica – como la manufactura o la reparación de automóviles – es imposible sin el ejercicio de la creatividad y de la *agency*. Las peculiaridades de la relación entre estructura y *agency* pueden variar en los procesos culturales y económicos, pero la pretensión de asignar lo económico exclusivamente a la estructura y lo cultural exclusivamente a la *agency* constituye un grave error categorial.

Llegamos de este modo a los dos conceptos de cultura que considero más fructíferos y a los que veo luchar actualmente por el predominio: el concepto de cultura como un sistema de símbolos y significados, y el concepto de cultura como práctica, este último progresivamente dominante en los ochentas y en los noventas.

*La cultura como sistema de símbolos y de significados.* Éste ha sido el concepto dominante de cultura en la antropología americana desde los años sesentas. Lo volvió famoso sobre todo Clifford Geertz, quien empleó el término “sistema cultural” en los títulos de algunos de sus más notables ensayos.<sup>17</sup> La noción también fue elaborada por David Schneider, cuyos escritos tuvieron una considerable influencia dentro de la antropología, pero carecieron del atractivo interdisciplinario de Geertz.<sup>18</sup> Geertz y Schneider derivaron el término del uso que le dio Talcott Parsons, según el cual el sistema cultural, - un sistema de símbolos y significados - constituía un particular “nivel de abstracción” de las relaciones sociales. Se contraponía al “sistema social”, que era un sistema de normas e instituciones, y al “sistema de la personalidad”, que era un sistema de motivaciones.<sup>19</sup> Geertz y Shneider deseaban particularmente distinguir el sistema cultural del sistema social. Para ellos, comprometerse en el análisis cultural equivalía a abstraer el aspecto significativo de la acción humana del flujo de las interacciones concretas. El interés por conceptualizar la cultura como un sistema de símbolos y significados radicaba en distinguir, para fines de análisis, las influencias semióticas sobre la acción de otras especies de influencias – por ejemplo, demográfica, geográfica, biológica,

tecnológica, económica, y así por el estilo – con las que necesariamente se mezclan en cualquier secuencia concreta de comportamiento.

Las teorías post-parsonianas de Geertz y Schneider acerca de los sistemas culturales no fueron ni mucho menos los únicos modelos disponibles para la antropología simbólica en los sesentas y en los setentas. Las obras de Víctor Turner, cuyos orígenes teóricos se remontan a la escuela de la antropología social británica, de inspiración ampliamente durkheimiana, también tuvieron una inmensa influencia.<sup>20</sup> Claude Lévi-Strauss y sus muchos seguidores proporcionaron un modelo alternativo completo de la cultura como sistema de símbolos y significados – conceptualizados, siguiendo a Saussure, como significantes y significados. Por otra parte, todas estas escuelas antropológicas fueron en algún sentido manifestaciones de un “giro lingüístico” más amplio en las ciencias humanas – un diversificado pero impetuoso esfuerzo por especificar las estructuras de los sistemas simbólicos humanos e indicar su profunda influencia sobre el comportamiento humano. Uno piensa sobre todo en autores “estructuralistas” franceses como Roland Barthes, Jacques Lacan, o Michel Foucault en sus comienzos. Lo que todos estos enfoques tienen en común es la insistencia en la naturaleza sistemática del significado cultural y en la autonomía de los sistemas simbólicos – es decir, su distinción de y su irreductibilidad a otros componentes de la vida social. Todos abstraían una instancia de pura significación de la compleja y abigarrada vida social, y especificaban su coherencia interna así como también su profunda lógica. Consecuentemente, su práctica de análisis cultural tendía a ser más o menos sincrónica y formalista.

*La cultura como práctica.* Los últimos quince años fueron testigos de una extendida reacción contra el concepto de cultura como sistema de símbolos y significados, reacción que se produjo en varios nichos disciplinarios y tradiciones intelectuales, y bajo lemas diferentes – como, por ejemplo, “práctica”, “resistencia”, “historia”, “política”, o “cultura como juego de herramientas”. Los analistas que trabajan bajo todas estas banderas objetan toda representación de la cultura como lógica, coherente, compartida, uniforme y estática. Por el contrario, ellos insisten en que la cultura es una esfera de actividad práctica que se dispara a través de la acción intencional, las relaciones de poder, la lucha, la contradicción y el cambio.

En antropología, Sherry Ordner notó en 1984 un giro hacia la política, la historia y la *agency*, sugiriendo que el término clave de Pierre Bourdieu, la “práctica”, era una etiqueta adecuada para designar esta nueva sensibilidad. Dos años más tarde, la publicación por James Clifford y George Marcus de su colección *Writing Culture* anunciaba al público la crisis del concepto de cultura en la antropología.<sup>21</sup> A partir de entonces la crítica al concepto de cultura como un sistema de símbolos y significados fluyó rápida y densamente. Los trabajos más notables en antropología alegaban el carácter contradictorio, políticamente cargado, cambiante y fragmentado de los significados – tanto de los producidos en las sociedades bajo estudio como de los registrados en los textos antropológicos. En efecto, los recientes trabajos en antropología han rescatado la cultura como un término performativo.

No resulta sorprendente el hecho de que este énfasis en el aspecto performativo de la cultura haya sido compatible con el trabajo de la mayor parte de los historiadores de la cultura, si se tiene en cuenta que los historiadores generalmente se sienten incómodos con los conceptos sincrónicos. Por eso, al asumir el estudio de la cultura ellos alteraron sutilmente el concepto – usualmente sin comentarios explícitos – subrayando el carácter contradictorio y la maleabilidad de los significados culturales, e indagando los mecanismos a través de los cuales fueron transformados los significados. En historia, las batallas se entablaron en torno a una cuestión diferente: la que da lugar al enfrentamiento entre los que sostienen que el cambio histórico debe entenderse como proceso puramente cultural o discursivo, por un lado, y los que alegan la importancia de las determinaciones económicas y sociales o la centralidad de la “experiencia” concreta para la comprensión del mismo, por otro.<sup>22</sup>

También los sociólogos, aunque por razones diferentes, han favorecido una concepción más performativa de la cultura. Dada la hegemonía de una metodología fuertemente causalista y de la filosofía de la ciencia en la sociología contemporánea, los sociólogos de la cultura sintieron la necesidad de demostrar que la cultura posee una eficacia causal, para así lograr el reconocimiento de su nuevo sub-campo. Lo que ha conducido a muchos de ellos a construir la cultura como una colección de variables cuya influencia sobre el comportamiento puede compararse rigurosamente con la de otras variables sociológicas más corrientes como clase, etnicidad, género, nivel de educación, interés económico, y otras por el estilo. Como resultado, los sociólogos dejaron de lado sus anteriores concepciones weberianas, durkheimianas o parsonianas de la cultura entendida como orientaciones valorativas globales y más bien vagas, para acercarse a lo que Ann Swidler denominó un “juego de herramientas” compuesto por un “repertorio” de “estrategias de acción”.<sup>23</sup>

Por consiguiente, para muchos sociólogos la cultura no constituye un sistema coherente de símbolos y significados, sino una colección de “herramientas” variadas que, como lo indica la metáfora, deben entenderse como medios para la realización de la acción. Y como tales herramientas tienen un carácter discreto y local, además de estar destinadas a propósitos específicos, pueden ser desplegadas como variables explicativas, lo que no se podía hacer partiendo de la cultura concebida como sistema generalizado y translocal de significados.

### CULTURA COMO SISTEMA Y PRÁCTICA

Muchos de los escritos teóricos sobre cultura en los últimos diez años daban por supuesto que el concepto de cultura como un sistema de símbolos y significados no era compatible con el concepto de cultura como práctica. Los enfoques en términos de sistema y de práctica parecían incompatibles, en mi opinión, porque los más prominentes partidarios del enfoque de la cultura-como-sistema-de-significados efectivamente marginalizaban la consideración de la cultura-como-práctica – si es que no la excluían por completo.

Esto se puede verificar tanto en la obra de Clifford Geertz como en la de David Schneider. Los análisis de Geertz suelen comenzar de manera bastante auspiciosa en la medida en que frecuentemente invoca los sistemas culturales para resolver un problema surgido de las prácticas concretas – un funeral oficial, trances hipnóticos, una procesión real, riñas de gallos. Pero por lo común resulta que para él los asuntos de la práctica son principalmente medios para orientar el esfuerzo hacia la finalidad de especificar en forma sincrónica la coherencia subyacente en las prácticas culturales exóticas en cuestión. Y mientras Geertz margina las cuestiones de la práctica, Schneider explícitamente las excluye, en una especie de *reductio ad absurdum*, alegando que la tarea particular de la antropología en la división académica del trabajo es estudiar “la cultura como un sistema de símbolos y significados en sus propios términos y con referencia a su propia estructura”, dejando a otros – sociólogos, historiadores, politicólogos o economistas – la cuestión de cómo la acción social está estructurada. Para Schneider, una “descripción cultural” debe limitarse a especificar las relaciones entre símbolos en un determinado ámbito del significados – que él tendía a presentar, sin problematizarlo, como conocido y aceptado por todos los miembros de la sociedad, y como dotado de una lógica formal altamente determinada.<sup>25</sup>

Los trabajos de Geertz y de Schneider no son los únicos en cuanto a su marginación de la práctica. Críticos como James Clifford han alegado que los modos convencionales de escritura en la antropología por lo común dejan pasar de contrabando presuposiciones altamente discutibles dentro de las monografías etnográficas – por ejemplo, la de que los significados culturales normalmente son compartidos, fijados, delimitados y profundamente sentidos. A la crítica que hace Clifford a la retórica etnográfica quisiera añadir una crítica del método etnográfico. Los antropólogos que trabajan con la concepción de la cultura-como-sistema tienden a enfocar grupos de símbolos y significados que

exhiben claramente un alto grado de coherencia y sistematicidad – por ejemplo, el sistema de parentesco americano, o la pelea de gallos balinesa -, y a presentar sus descripciones de esos grupos como ejemplos de lo que implica la interpretación de la cultura en general. Esta práctica equivale a lo que los sociólogos llamarían “muestreo sobre la dependiente variable”. Esto es, los antropólogos que pertenecen a esta escuela tienden a seleccionar símbolos y significados que se agrupan pulcramente en forma de un sistema coherente, y pasan por alto aquellos que son relativamente fragmentados e incoherentes, confirmando a través de este procedimiento la hipótesis de que los símbolos y los significados efectivamente constituyen sistemas coherentes.

Dada la presencia de algunos de estos problemas en los trabajos de la escuela que adhiere a la teoría de la cultura-como-sistema, el reciente giro hacia el concepto de cultura-como-práctica ha sido a la vez comprensible y fructífero – en efecto, ese concepto ha aclarado muchas de las dificultades iniciales de la escuela y ha puesto de manifiesto algunos de sus déficit analíticos más salientes. Ahora bien, la presunción de que el concepto de cultura como sistema de símbolos y de significados es incompatible con el concepto de cultura como práctica me parece perversa. Sistema y práctica son conceptos complementarios: cada uno de ellos presupone al otro. Comprometerse en la práctica cultural significa utilizar los símbolos culturales existentes para alcanzar cierto fin. Y se espera que el empleo de un símbolo permita alcanzar un objetivo particular sólo porque los símbolos tienen en mayor o menor medida determinados significados – significados especificados por sus relaciones (sistemáticamente estructuradas) con otros símbolos. Por consiguiente, la práctica implica el sistema. Pero también es verdad que el sistema no existe fuera de la sucesión de prácticas que lo instancian, reproducen o – lo que es más interesante todavía – lo transforman. Por lo tanto, el sistema implica la práctica.<sup>26</sup> Sistema y práctica constituyen una dualidad o dialéctica indisolubles: la cuestión teóricamente importante no consiste entonces en preguntarse si la cultura debería conceptualizarse como práctica o como sistema de símbolos y significados, sino cómo conceptualizar la articulación entre sistema y práctica.

## LA AUTONOMÍA DE LA CULTURA

Permítaseme iniciar esta tarea planteando algunas presunciones acerca de la práctica. Asumo que la práctica humana, en todos los contextos sociales o esferas institucionales, está estructurada simultáneamente por significados y por otros aspectos del entorno en que se produce – por ejemplo, las relaciones de poder o la espacialidad o la distribución de recursos. La cultura no es ni una especie particular de práctica ni una práctica que tiene lugar en un particular espacio social. Más bien es la dimensión semiótica de la práctica social humana, en general. Asumo, además, que estas dimensiones de la práctica se modelan y se constriñen mutuamente unas a otras, pero también que cada una de ellas es relativamente autónoma con respecto a las otras.<sup>27</sup>

La autonomía de la dimensión cultural de la práctica puede entenderse también pensando en la cultura como sistema. La dimensión cultural de la práctica es autónoma con respecto a otras dimensiones de la práctica en un doble sentido. En primer lugar, la cultura tiene un principio semiótico estructurante que es diferente de los principios estructurantes de carácter político, económico o geográfico que también informan la práctica. Por lo tanto, incluso si una acción estuviera casi enteramente determinada por, digamos, abrumadoras disparidades en recursos económicos, se requiere todavía que estas disparidades se vuelvan significativas en la acción de acuerdo a una lógica semiótica – esto es, a través del lenguaje o de alguna otra forma de símbolo. Por ejemplo, un trabajador empobrecido que encara al único fabricante que busca trabajadores en el distrito no tendrá más opción que aceptar la oferta que se le hace. Pero al aceptar la oferta, él (o ella) no se somete simplemente al empleador, sino que entabla con éste una relación culturalmente definida en tanto que jornalero. En segundo lugar, la dimensión cultural también es autónoma en el

sentido de que los significados que la constituyen – aunque influenciados por el contexto dentro del cual son empleados – han sido modelados y remodelados por una multiplicidad de contextos diferentes. El sentido de un símbolo trasciende siempre cualquier contexto particular, porque el símbolo está cargado de las huellas de los múltiples usos que se hicieron de él en una variedad de otras instancias de la práctica social. Así, nuestro trabajador entra en una relación de “jornalero” que comporta ciertos significados reconocidos – por ejemplo, de deferencia, pero también de independencia con respecto a su empleador y quizás de solidaridad con los demás jornaleros. Estos significados provienen de otros contextos en los cuales el sentido del trabajo asalariado ha sido determinado – no sólo por otras instancias de contratación, sino también por estatutos, argumentos legales, huelgas, folletos socialistas y tratados económicos. Todos estos factores concurren de manera importante en la definición de las posibilidades locales de la acción, y en nuestro caso quizás proporcionan al trabajador mayor poder para resistir al empleador de lo que hubieran permitido sólo las circunstancias locales.

Para entender plenamente el significado de este segundo tipo de autonomía es importante observar que la red de relaciones semióticas que conforman la cultura no es isomórfica con la red de relaciones económicas, políticas, geográficas, sociales o demográficas que conforman lo que usualmente llamamos “sociedad”. Un determinado símbolo – madre, rojo, poliéster, libertad, trabajo asalariado o suciedad – probablemente se manifestará no sólo en múltiples espacios diferentes de un mismo ámbito institucional (la maternidad en millones de familias), sino también en una variedad de diferentes ámbitos institucionales (madres benefactoras como poderoso símbolo político, la lengua materna en las disputas lingüísticas, la Madre de Dios en la Iglesia católica). La cultura puede ser pensada como una red de relaciones semióticas lanzada a través de la sociedad, una red que tiene una configuración y una espacialidad diferentes de las de las redes institucionales, económicas o políticas.<sup>28</sup> Por consiguiente, el sentido de un símbolo en un determinado contexto puede estar sujeto a redefinición por dinámicas completamente ajenas a un ámbito institucional o situación espacial particular: así, por ejemplo, en los años cincuentas un particular sentido político del símbolo “rojo” se tornó tan dominante, que el equipo de béisbol de los Rojos de Cincinnati se vieron obligados a cambiar su nombre por el de “los medias rojas” (“the Redlegs”). Este hecho es lo que hace posible – o virtualmente garantiza – que la dimensión cultural de la práctica tenga cierta autonomía con respecto a las otras dimensiones.

Ahora bien, si la cultura obedece a una lógica semiótica distinta, entonces por implicación tiene que ser coherente en algún sentido. Pero es importante no exagerar o mal interpretar la coherencia de los sistemas simbólicos. Yo sostengo que la coherencia de un sistema cultural es de naturaleza semiótica, en un sentido aproximativamente saussuriano: esto es, que el significado de un signo o de un símbolo es una función de su red de oposiciones o de distinciones con respecto a otros signos dentro del sistema. Esto implica que los usuarios de la cultura necesariamente van a formar una comunidad semiótica – en el sentido de que van a reconocer el mismo repertorio de oposiciones, y por lo tanto van a ser capaces de comprometerse en acciones simbólicas mutuamente significativas. Para emplear la omnipresente analogía lingüística: van a ser capaces de usar la “gramática” del sistema semiótico para hacer entendibles los “enunciados”.

Debe notarse, sin embargo, que esta concepción de hecho sólo implica una mínima coherencia cultural – se la podría denominar “coherencia débil”. El hecho de que los miembros de una comunidad semiótica reconozcan un determinado juego de oposiciones simbólicas no determina qué clase de expresiones o de acciones construirán sobre la base de su competencia semiótica. Ni significa que constituyen una comunidad en sentido pleno. El campo semiótico que comparten puede ser reconocido o usado por grupos e individuos trabados en fiera enemistad antes que vinculados por la solidaridad; o por gentes que sienten una relativa indiferencia el uno para con el otro. La postulada existencia de la coherencia cultural no dice nada acerca de si los campos semióticos son

grandes o pequeños, superficiales o profundos, abarcadores o especializados. Simplemente afirma que no puede existir el sentido sin que existan también relaciones sistemáticas entre signos y un grupo de personas que reconozcan esas relaciones.

El hecho de que esta concepción saussuriana implique sólo una coherencia cultural débil parece consonante con ciertos argumentos desconstruccionistas. En efecto, toda la pelea de la desconstrucción se reduce a revelar la inestabilidad del significado lingüístico. Ella ha situado esta inestabilidad en el mismo mecanismo significativo del lenguaje – afirmando que, puesto que el sentido de un signo lingüístico depende siempre del contraste con otro signo al cual se contrapone o del cual se diferencia, el lenguaje se ve acosado inevitablemente por las huellas de los términos que excluye. Consecuentemente, el sentido de un texto o de una expresión nunca podrá fijarse; y los esfuerzos por conservar el sentido sólo puede diferir, pero nunca excluir la plétora de las interpretaciones alternativas u opuestas.

Los analistas culturales que, al igual que yo, desean discutir la tesis de que los sistemas culturales son fuertemente constrictivos, frecuentemente se apartan de los argumentos desconstruccionistas con horror. Creo que esto es un grave error; en efecto, quisiera sostener que una comprensión ampliamente desconstruccionista del sentido resulta esencial para cualquier intento de teorizar el cambio cultural. La desconstrucción no niega la posibilidad de la coherencia. Más bien asume que la coherencia inherente a un sistema de símbolos es débil en el sentido ya explicado: en efecto, demuestra una y otra vez que lo que se considera como certezas o verdades de los textos o discursos de hecho son cuestionables e inestables. Esto parece enteramente compatible con una perspectiva práctica de la cultura, ya que supone que los sistemas simbólicos tienen una lógica (saussuriana), pero que esta lógica es abierta y sin límites, no cerrada. Y esto implica que cuando un determinado sistema simbólico es considerado por sus usuarios como no ambiguo y como altamente constrictivo, estas cualidades no se derivan sólo de sus propiedades semióticas, sino que pueden resultar también del modo en que sus estructuras semióticas están entrelazadas en la práctica con otras estructuras – como la económica, la política, la social, la espacial, y así por el estilo.<sup>29</sup>

Hasta el momento he estado considerando en esta sección principalmente la cultura como sistema. Pero lo que he dicho tiene implicaciones en relación con la manera en que podríamos conceptualizar la cultura como práctica. En primer lugar, la concepción semiótica de la cultura implica una particular noción de la práctica cultural. Comprometerse en la práctica cultural equivale a usar un determinado código semiótico para realizar algo en el mundo. Las personas que son miembros de una comunidad semiótica no sólo son capaces de reconocer las expresiones elaboradas de acuerdo a un código semiótico (como lo he señalado más arriba), sino también son capaces de usar ese código, de ponerlo en práctica. Usar un código significa asociar símbolos disponibles en abstracto a cosas o circunstancias concretas, y decir algo acerca de ellas. Y quisiera también argüir que ser capaz de usar un código significa algo más que ser capaz de aplicarlo mecánicamente en situaciones estereotipadas - , también significa tener la habilidad de elaborarlo, de modificarlo o de adaptar sus reglas a nuevas circunstancias.

Lo que las cosas *son* en el mundo nunca está plenamente determinado por la red simbólica que lanzamos sobre ellas – también depende de sus características físicas preexistentes, de las relaciones espaciales en las que se inscriben, de las relaciones de poder de las que están investidas, de su valor económico y, por supuesto, de los diferentes significados simbólicos que les pueden atribuir otros actores. El mundo es recalcitrante a nuestras asignaciones de sentido. Por lo tanto, como ha señalado Marshall Sahlins, cada acto de asignación simbólica pone a los símbolos en riesgo, en la medida en que hace posible que el sentido de los símbolos pueda ser torcido o transformado por las consecuencias inciertas de la práctica. Habitualmente, tales atribuciones sólo dan lugar a inflexiones mínimas del sentido de los símbolos. Pero en ciertas ocasiones – por ejemplo cuando los jefes hawaianos usaron la categoría de tabú para reforzar su monopolio sobre el

comercio con los occidentales – las nuevas atribuciones de sentido pueden tener por resultado la transformación del significado de un símbolo de modo históricamente crucial.<sup>30</sup>

Parte de lo que confiere a la práctica cultural su potencia es la habilidad de los actores para jugar con los múltiples sentidos de los símbolos – redefiniendo de este modo las situaciones en los términos que ellos creen favorecerán sus propósitos. La acción cultural creativa supone comúnmente la deliberada o espontánea importación de significados de un espacio o contexto social a otro. Recientemente he trabajado en un elocuente ejemplo de importación de sentido. Los hombres y mujeres que tomaron la Bastilla en Julio de 1789 podían ser caracterizados incuestionablemente como “el pueblo” en el sentido común de “chusma” o de “pobres urbanos”. Pero los radicales parisinos y los miembros de la Asamblea Nacional Francesa jugaron con la ambigüedad del término para proyectar a los que tomaron la Bastilla también como instancia concreta de la categoría abstracta de “pueblo”, considerado como soberano por la teoría política radical. Importar la asociación entre pueblo y soberanía del contexto de la teoría política al de la violencia de la muchedumbre urbana tuvo el efecto – grávido de consecuencias - de introducir el concepto moderno de revolución en el mundo.<sup>31</sup>

### LAS CULTURAS COMO MUNDOS DISTINTOS DE SIGNIFICADO

Hasta ahora he estado considerando la cultura sólo en su sentido singular y abstracto – como un campo de la vida social definido en contraste con algún otro campo o campos no culturales. Mis asertos principales pueden ser resumidos como sigue: he alegado que la cultura debe entenderse como una dialéctica entre sistema y práctica, como una dimensión de la vida social, autónoma con respecto a otras dimensiones tanto en su configuración lógica como espacial; y como un sistema de símbolos que posee una real aunque débil coherencia puesta continuamente en riesgo a través de la práctica y por lo tanto sujeto a transformaciones. Sostengo que esta teorización permite aceptar la fuerza de las recientes críticas y a la vez retener un concepto potente y operacional de cultura que incorpora los logros de la antropología cultural de los años sesentas y setentas.

Pero para ser objetivos probablemente valga la pena afirmar que los más recientes trabajos teóricos sobre la cultura, particularmente en antropología, se ocupan de hecho primariamente de la cultura en su sentido más concreto y pluralizable – esto es, de las culturas en cuanto mundos distintos de sentido. Las objeciones de los antropólogos críticos contemporáneos al concepto de cultura como sistema y su insistencia en el primado de la práctica realmente no afectan, en mi opinión, al concepto de sistema tal como lo hemos delineado más arriba – la idea de que el sentido de los símbolos está determinado por la red de relaciones con otros símbolos. Considero que el verdadero blanco al que apunta la crítica es más bien la idea de que las culturas (en su segundo sentido pluralizable) constituyen totalidades netamente coherentes: es decir, lógicamente consistentes, fuertemente integradas, consensuales, extremadamente resistentes al cambio y claramente delimitadas. Es así como las etnografías clásicas tienden a representar las culturas – por ejemplo, la de Mead sobre Samoa, la de Benedict sobre los Zuni, la de Malinowski sobre los Trobriens, la de Evans-Prichard sobre los Nuer o, para el caso que nos interesa, la de Geertz sobre los Balineses. Pero la reciente investigación y reflexión sobre las prácticas culturales, incluso en las sociedades relativamente “simples”, han puesto este modelo de cabeza. Ahora parece que deberíamos considerar los mundos de sentido como normalmente contradictorios, débilmente integrados, frecuentemente cuestionados, mutables y altamente permeables. Consecuentemente, la idea misma de que las culturas son entidades coherentes y distintas es ampliamente cuestionada.

*Las culturas son contradictorias.* Algunos autores de las etnografías clásicas estaban plenamente conscientes de la presencia de contradicciones en las culturas que estudiaron. Víctor Turner, por ejemplo, ha demostrado que el simbolismo del color rojo en ciertos rituales Ndembu significaba simultáneamente los principios contradictorios de la fertilidad matrilineal y de la sangría ritual masculina. Pero él enfatizó la manera en que estos significados potencialmente contradictorios se conjuntaban y se armonizaban en el ritual.<sup>32</sup> La sensibilidad antropológica actual enfatizaría más bien el carácter fundamental de las contradicciones antes que su resolución situacional en el ritual. Es común que los símbolos culturales más potentes expresen a la vez contradicciones y coherencia. Para no ir más lejos, basta con observar el símbolo cristiano central de la Trinidad, que pretende unificar bajo una sola figura simbólica tres posibilidades de la experiencia religiosa cristiana claramente distintas y en gran medida incompatibles entre sí: la ortodoxia autoritativa y jerárquica (el Padre), el igualitarismo amigable y la gracia (el Hijo), y la espontaneidad extática (el Espíritu Santo). Por lo común, los mundos culturales se ven acosados por contradicciones internas.

*Las culturas están débilmente integradas.* Las etnografías clásicas reconocían que las sociedades se componen de diferentes esferas de actividad – por ejemplo, parentesco, agricultura, caza, guerra y religión – y que cada una de estas partes componentes revestían formas culturales específicas. Pero los etnógrafos clásicos consideraban que su tarea específica era mostrar cómo estos variados componentes se ajustaban entre sí formando una totalidad cultural bien integrada. En cambio, la mayoría de los estudiosos contemporáneos de la cultura cuestionarían este énfasis, ya que están más inclinados a acentuar las tendencias culturales centrífugas resultantes de estas diferentes esferas de actividad, a subrayar las desigualdades entre los que son relegados a actividades diferentes, y a considerar cualquier forma de “integración” observada como efecto del poder o de la dominación antes que de un ethos compartido. El hecho de que la mayor parte de los antropólogos trabajen actualmente en sociedades complejas, estratificadas y altamente diferenciadas, y ya no en las sociedades “simples” que constituían el foco principal de las etnografías clásicas, probablemente haya reforzado esta tendencia.

*Las culturas son cuestionadas.* Por lo común, las etnografías clásicas asumían, por lo menos implícitamente, que las creencias más importantes en cada cultura eran objeto de conformidad y consenso virtualmente por parte de todos de los miembros de una sociedad. Los académicos contemporáneos, en cambio, que tienen una realzada conciencia de las diferencias de raza, de clase y de género, insistirían en que las personas que ocupan diferentes posiciones en un determinado orden social, también tendrán, por lo general, creencias culturales completamente diferentes o una interpretación totalmente diferente de lo que en la superficie pueden parecer creencias idénticas. Consecuentemente, las investigaciones científicas actuales están repletas de descripciones de la “resistencia” de los individuos y grupos subordinados. Así, por ejemplo, James Scott detecta “discursos ocultos” (*hidden transcripts*) que constituyen la contraparte escondida del conformismo aparente en la actual Malasia, y Marshall Sahlins observa que las mujeres hawaianas fueron las que con mayor presteza violaban los tabúes al arribo de las naves del Capitán Cook -, porque el sistema de tabúes que las clasificaba como profanas (*noa*) en contraposición con el carácter sagrado (*tabu*) del hombre “no había sido asimilado por las mujeres hawaianas con la misma fuerza con que fue asimilado por los hombres.”<sup>33</sup> Por lo tanto, el consenso cultural, lejos de ser el estado normal de las cosas, constituye un difícil logro; y cuando existe está secretamente vinculado con conflictos y desacuerdos reprimidos.

*Las culturas están sujetas a constante cambio.* Los historiadores de la cultura que trabajan en sociedades complejas y dinámicas han considerado siempre que las culturas están en constante cambio. Pero las investigaciones antropológicas recientes en sociedades relativamente “simples” también han descubierto que éstas son notablemente cambiantes. Por ejemplo, el estudio de Renato Rosaldo sobre los lejanos Ilongot, cazadores de cabeza que habitan en las montañas del Luzón

oriental, demostró que cada generación de Ilongots había construido su propia lógica en cuanto a modelos de asentamiento, de alianzas y de vendetta familiares, – lógicas que proporcionaron a las sucesivas generaciones de Ilongotes experiencias probablemente tan variadas como las de las sucesivas generaciones de americanos y europeos entre finales del siglo XIX y finales del XX.<sup>34</sup>

*Las culturas están débilmente delimitadas.* Es muy poco común que las sociedades o sus sistemas culturales se presenten como aisladas y nítidamente delimitadas. Incluso las sociedades supuestamente simples tuvieron relaciones comerciales, guerras y conquistas que le permitieron apropiarse de toda suerte de *ítems* culturales – tecnología, ideas religiosas, formas políticas y artísticas, y así por el estilo. Pero además de las mutuas influencias de este tipo, se han producido allí desde hace mucho tiempo importantes procesos culturales y sociales que trascienden las fronteras societales – colonialismo, religiones misioneras, asociaciones regionales de comercio e interdependencias económicas, diásporas migratorias y, en la era presente, corporaciones multinacionales y organizaciones no gubernamentales transnacionales. Aunque estos procesos trans-sociales ciertamente han sido más notorios en la historia reciente que anteriormente, no son enteramente nuevos. Piénsese, por ejemplo, en la difusión de “religiones mundiales” como el Islam, la Cristianismo, el Induismo o el Budismo a través de regiones enteras del globo o en el desarrollo de dilatados imperios territoriales en el mundo antiguo. Quisiera argüir que el modelo - antes virtualmente incuestionado por las ciencias sociales - de sociedades concebidas como entidades claramente delimitadas y sólo susceptibles de desarrollo endógeno resulta tan perverso para el estudio de la cultura como para el estudio de la historia económica y de la sociología política. Los sistemas de significados no corresponden nítidamente a las fronteras nacionales o societales – que a su vez nunca son tan nítidas como a veces imaginamos. Lo que nosotros designamos como “sociedad” o “nación” puede contener o no una multitud de sistemas culturales traslapados o interpenetrados, en su mayor parte subsociales, trans-sociales o una combinación de ambos.<sup>35</sup>

De este modo, todos los presupuestos del modelo etnográfico clásico de las culturas – como el de que las culturas son lógicamente consistentes, altamente integradas, consensuales, resistentes al cambio y claramente delimitadas – parecen ya insostenibles. Esto puede conducir a la conclusión de que la noción de culturas coherentes es puramente ilusoria; de que la práctica cultural en una determinada sociedad es de carácter difuso y descentrado; de que los sistemas locales de significados encontrados en una determinada población no constituyen sistema de significados de alto nivel y coextensivo con la sociedad. Pero a mi modo de ver, tal conclusión es apresurada. Si bien creo que es errónea la suposición de que las culturas poseen siempre una coherencia o integración completas, sin embargo no se puede excluir a priori la existencia de tales coherencias.

## CÓMO ES POSIBLE LA COHERENCIA

Los trabajos recientes sobre prácticas culturales tienden a enfocar actos de resistencia cultural, particularmente las resistencias descentradas – es decir, los actos cotidianos dispersos que desbaratan convenciones, invierten evaluaciones o expresan el resentimiento de los dominados por su dominación.<sup>36</sup> Pero es importante recordar que muchas prácticas culturales se concentran en o alrededor de poderosos nudos institucionales – que incluyen las religiones, los medios de comunicación, las corporaciones de negocios y, de manera más espectacular, los Estados. Tales instituciones, que tienden a ser de escala relativamente amplia, centralizadas y ricas, son en su totalidad actores culturales; sus agentes invierten continuamente considerables recursos en sus esfuerzos por ordenar los significados. Los estudios culturales necesitan prestar por lo menos tanta atención a tales focos de concentrada práctica cultural como a los focos dispersos de resistencia que habitualmente predominan en la literatura.<sup>37</sup>

Incluso en los Estados más poderosos, y quizás también en los totalitarios, los actores que ocupan la posición central nunca pueden imponer algo parecido a la uniformidad cultural. Y de hecho, raras veces lo intentan. La típica estrategia cultural de los actores e instituciones dominantes no es tanto establecer la uniformidad, como organizar la diferencia. Ellos están constantemente empeñados en esfuerzos orientados no sólo a normalizar u homogeneizar, sino también a jerarquizar, encapsular, excluir, criminalizar, hegemonizar o marginalizar las prácticas y las poblaciones que se desvían del ideal sancionado. A través de estos medios, los actores dotados de autoridad intentan – con mayor o menor grado de éxito – imponer cierta coherencia dentro del campo de las prácticas culturales.<sup>38</sup> En efecto, una de las razones principales para que los antropólogos disidentes se sientan incómodos con el concepto de cultura radica en que muy frecuentemente es utilizada de este modo por los diferentes y poderosos actores institucionales – a veces, por desgracia, con la ayuda de los antropólogos.

El tipo de coherencia producido por este proceso de organización de la diferencia puede estar muy alejado de la apretada integración cultural descrita en las etnografías clásicas. Pero cuando los actores dotados de autoridad distinguen entre prácticas culturales elevadas o bajas, o entre las de la etnia mayoritaria y las de las minorías, o entre prácticas legales y criminales, o entre lo normal y lo anormal, están introduciendo prácticas muy variadas dentro de relaciones semióticas – esto es, dentro de una definición en términos de contraste de las unas con las otras. La acción cultural de la autoridad operada desde los centros de poder tienen por efecto introducir dentro de un campo semiótica y políticamente ordenado de diferencias las voces culturales que de otro modo serían un simple parloteo desordenado. Tal acción crea un mapa de la “cultura” y sus variantes, un mapa que muestra a la gente cuál es su lugar, juntamente con sus prácticas, dentro del esquema oficial de las cosas.

Por supuesto, el mapa cultural oficial puede ser criticado y resistido por aquellos que han sido relegados hacia sus márgenes. Pero los grupos subordinados necesitan en cierta medida orientar sus sistemas locales de significados hacia los reconocidos como dominantes; el mismo acto de cuestionar los significados dominantes implica el reconocimiento de su centralidad. Los grupos dominantes y los de oposición interactúan constantemente, de tal modo que cada uno de ellos emprende sus iniciativas teniendo en vista a los otros. Incluso cuando intentan superar o socavar el uno al otro, se modelan mutuamente entre sí en virtud de su danza dialéctica. La lucha y la resistencia, lejos de demostrar que las culturas carecen de coherencia, paradójicamente pueden tener por efecto simplificar y clarificar el campo cultural.

Por otra parte, los grupos disidentes o de oposición también se esfuerzan por crear y mantener la coherencia cultural entre sus adherentes, y lo hacen echando mano de las mismas estrategias – de jerarquización, encapsulación, exclusión, etcétera – que emplean las autoridades. Una vez más, resulta notable que el concepto de cultura sea utilizado políticamente de manera semejante tanto por los grupos disidentes como por las instituciones dominantes, y con los mismos efectos de exclusión, de normalización y de marginación observados cuando lo usa el Estado. Para dar un ejemplo obvio, los nacionalistas disidentes y los movimientos étnicos casi siempre tratan de imponer estándares de pureza cultural a los que son considerados miembros del grupo, y de usar dichos estándares para distinguir entre los que son y los que no son miembros del grupo.

Nada de esto, por supuesto, implica que las culturas sean siempre y en todo lugar incuestionablemente coherentes. Más bien sugiere que la coherencia es variable, cuestionada, siempre cambiante e incompleta. En la medida en que exista, la coherencia cultural es un producto tanto del poder y de las luchas por el poder, como de la lógica semiótica. Pero es común para la operación del poder, - que incluye por igual los esfuerzos de las instituciones centrales como los actos de resistencia organizada contra tales instituciones -, sujetar la potencial dispersión semiótica a cierto orden: prescribir los valores nucleares (cuando son cuestionados), imponer disciplina a los

disidentes, trazar fronteras y elaborar normas – en resumen, proporcionar cierto foco a la producción y el consumo del sentido. Como analistas culturales tenemos que reconocer tales coherencias allí donde existan, y asumir la tarea de explicar cómo se producen, se mantienen y se disuelven.

Ya no es posible sostener que el mundo está dividido en “sociedades” discretas, cada una de ellas con su correspondiente y bien integrada “cultura”. Quisiera defender con energía el valor del concepto de cultura en su sentido no pluralizable, mientras que la utilidad del término en su sentido pluralizable me parece más abierta a cuestionamientos legítimos. Con todo, pienso que este último concepto de cultura también contiene algo que debemos retener: un sentido de las configuraciones y consistencias particulares de los mundos de sentido en diferentes lugares y tiempos, y un sentido de que, a pesar de los conflictos y de la resistencia, estos mundos de sentido de algún modo se mantienen unidos. El que llamemos a estos paisajes parcialmente coherentes de sentido “culturas” o de alguna otra manera – mundos de sentido, o *ethnoscapes*, o hegemonías – me parece relativamente poco importante con tal de que aceptemos que sus límites son sólo relativos y están en constante movimiento. Nuestro trabajo como analistas culturales consiste en discernir la configuración y consistencia reales de los significados locales, y determinar cómo, por qué y en qué medida éstos se mantienen unidos.

#### NOTAS

He recibido valiosos comentarios referentes a este capítulo de numerosos amigos y colegas. Y aunque he atendido sus buenos consejos sólo intermitentemente, quisiera agradecer a Anne Kane, David Laitin, Claudio Lomnitz, Cherry Ortner, William Reddy, Marschall Sahlins, Paul Seeley, Anne Swidler, Lisa Wedeen; a los miembros del taller de Teoría Social de la Universidad de Chicago; a la audiencia del Departamento de Sociología Brown Bag de la Universidad de Arizona; y a mis coautores de este volumen, quienes me hicieron comentarios críticos en ocasión de nuestro simposio en la Universidad de California en Berkeley, en abril de 1996.

- 1.- Para un acucioso análisis de este debate véase Roberts Brightman, “Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification,” *Cultural Anthropology*, 10 (1995): 509-46.
- 2.- Un producto de estos esfuerzos fue el libro de William H. Sewell, Jr. *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (Cambridge, 1980)
- 3.- Este giro de los historiadores hacia la antropología estaba muy extendido en los años setentas, no solamente en América, donde inspiró el trabajo de estudiosos como Natalie Davies y Robert Darnton, sino también en Francia, Inglaterra y Australia, donde la antropología influenció a estudiosos como Emmanuel Le Roy Ladurie, Jaques Le Goff, Keith Thomas, Peter Laslett y Rhys Isaac.
- 4.- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York, 1973)
- 5.- Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, 1976)
- 6.- Una buena introducción a esta corriente académica se encuentra en H. Aram Veese, ed. *The new Historicism* (New York, 1989)
- 7.- Lynn Hunt, ed. *The New cultural history* (Berkeley, 1989)
- 8.- La expresión más célebre de esta angustia es el volumen colectivo editado por James Clifford y George E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley, 1986)
- 9.- Geertz, *Interpretation of cultures*, y Lila Abu-Lughod, “Writing against Culture” in *Recapturing Anthropology: working in the Present*, ed. Richard G. Fox (Santa Fe, 1991) pp 137-62
- 10.- Brightman, “Forget Culture” p.510
- 11.- James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass, 1988) p.10
- 12.- Raymond Williams, *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society: 1780-1950* (New York, 1958)
- 13.- Los dos tipos de significados que he distinguido aquí pueden traslaparse, y entonces los aspectos culturales de la vida de un pueblo o grupo social pueden distinguirse de los aspectos no culturales de la misma. Por consiguiente, la “cultura balinesa” puede contraponerse a la “sociedad balinesa” o a la “economía balinesa”. En el uso antropológico, sin embargo, el término “cultura” también suele ser utilizado para designar la totalidad de la vida social de un determinado pueblo, de modo que en este caso la “cultura balinesa” se convierte en sinónimo de “sociedad balinesa”, y deja de ser un término contrastivo.

- 14.- Los puntos de vista de Ruth Benedict se encuentran expresados más sistemáticamente en *Patterns of Culture* (Boston, 1934). Los de Lévi-Strauss se encuentran expresados en muchos de sus trabajos, incluidos su *Structural Anthropology*, trans. Clair Jacobson y Brooke Grundfest Schoefer, 2 vol. (New York, 1963) y *The Savage Mind* (Chicago 1966).
- 15.- Williams, *Keywords*, pp 90-91.
- 16.- E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London 1963); Paul Willis, *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class*, (New York 1981).
- 17.- Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System" e "Ideology as a Cultural System" en *Interpretation of Cultures*, pp 87-125, 193-233; "Common Sense as a Cultural System" y "Art as a Cultural System" in *Local Knowledge: Further Essays in the Interpretative Anthropology* (New York, 1983), pp 73-93, 94-120.
- 18.- El libro más influyente de David Schneider es *American Kinship: A Cultural Account* (Englewood Cliffs, N.J. 1968). La exposición más sistemática de su concepción del sistema cultural se encuentra en: David M. Schneider, "Notes toward a Theory of Culture", en *Meaning in Anthropology*, ed., Keith H Basso y Henry A. Selby (Albuquerque, 1976) pp 197-220.
- 19.- Talcott Parsons, *The social System* (Glencoe, Ill, 1959) Geertz y Schneider fueron estudiantes de Talcott Parsons y Clyde Kluckhohn en el Departamento de Relaciones Sociales de Harvard, y enseñaron juntos durante los años sesentas en la Universidad de Chicago, entonces el epicentro de la antropología cultural.
- 20.- Victor W. Turner, *The Forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, N.Y. 1967); *The ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago 1969); y *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (Ithaca, N.Y. 1975).
- 21.- Sherry Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in History and Society*, 26 (1984), 126-66; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge, 1977); Clifford y Marcus, *Writing Culture*.
- 22.- Joan W. Scott ha estado en el centro de gran parte de esta polémica. "On Language, Gender, and Working-Class History", *International Labor and Working Class History*, n° 31 (primavera 1987), 1-13, era una respuesta a Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982* (Cambridge 1984). Este ensayo fue publicado con respuestas en la misma edición de Bryan D. Palmer (14-23), Christine Stansell (24-29), y Anson Rabinbach (30-36); Scott respondió a su vez a sus críticas en el n°. 32 (otoño 1987: 39-45). Scott criticó el trabajo de John Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review* 92 (1987): 879-907, en "Experience", en *Feminists Theorize the Political*, ed. Joan W. Scott y Judith Butler (New York, 1992), pp. 22-40. Laura Lee Downs critica a Scott en "If 'Wooman' Is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone in the Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject", *Comparative Studies in Society and History* 35 (1993): 414-37. La respuesta de Scott, "The Tip of the Volcano" (438-43), y la réplica de Downs (444-51) están publicados en el mismo volumen. Quizás la denuncia más virulenta de la historia discursiva sea la de Brian D. Palmer, *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History* (Philadelphia 1990). Para una discusión de algunas de estas cuestiones, véase Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, en *Telling the Truth about History* (New York, 1994), pp. 198 – 237.
- 23.- Ann Swidler, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review* 51 (1984): 273-86.
- 24.- Schneider, "Notes toward a Theory of Culture", 214.
- 25.- Véase, e.g., Schneider, *American Kinship*.
- 26.- A los lectores de Marshall Sahlins deben parecerles muy familiar esta formulación. Véase especialmente *Islands of History* (Chicago, 1985), pp. 136-56.
- 27.- Para una exposición más completa de esta perspectiva, véase William H. Sewell, Jr., "Toward a Post-Materialist Rhetoric for Labor History", en *Rethinking Labor History: Essays on Discourse and Class Analysis*, ed. Lenard R. Berlanstein (Urbana, Ill., 1993), 15-38.
- 28.- Sobre el aspecto espacial de la cultura, véase Claudio Lomnitz-Adler, "Concepts for the Study of Regional Culture", *American Ethnologist* 18 (1991): 195-214.
- 29.- Esta no es, por supuesto, la conclusión a la que suelen llegar habitualmente los desconstruccionistas, quienes insistirían en que esas "otras estructuras" no son menos textuales que las estructuras semióticas, y que conferirles sentido es simplemente una cuestión de intertextualidad. Esta diferencia epistemológica y quizás ontológica entre mi posición y la del desconstruccionismo debe dejar en claro que me estoy apropiando de ideas específicas de la desconstrucción que me parecen útiles, y que no estoy adoptando una posición desconstruccionista en toda su amplitud.
- 30.- Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities* (Ann Arbor, 1981), esp. pp. 67-72, y *Islands of History*, pp. 136-56.
- 31.- William H Sewell, Jr., "Political Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille", *Theory and Society* 26 (1996): 841-81.
- 32.- Turner, *Forest of Symbols*, pp. 41-43.
- 33.- Sahlins, *Historical Metaphors*, p. 46. Véase también James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, 1985).
- 34.- Renato I. Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A study in Society and History* (Stanford, 1980).

- 35.- El trabajo de Arjan Appadurai sobre las formas recientes de las configuraciones culturales transnacionales ha sido particularmente influyente. Véase, e.g., "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en Fox, ed., *Recapturing Anthropology*, pp. 191-210, y *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis, 1996).
- 36.- Para una discusión crítica de tales trabajos, véase Sherry B. Ortner, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies, in Society and History* 37 (1995): 173-93.
- 37.- Véase un estudio fascinante de la práctica cultural del Estado en Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria* (Chicago, en prensa, 1999).
- 38.- Me parece que esto concuerda en términos generales con la idea gramsciana de hegemonía; véase Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. y trans. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (New York, 1971). Para dos análisis culturales completamente diferentes de la política en Gramsci, véase Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left* (London, 1988), y David D. Laitin, *Hegemony and Culture: Politics and Religions Change among the Yoruba* (Chicago, 1986).

---

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
10  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21

---

22  
23  
25  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
36  
37  
38