

CURRENT ANTHROPOLOGY Volume
40, Supplement, February 1999
©1999 by The Wenner-Gren Foundation
for Anthropological Research. All rights
reserved 0011-3204/99/40supp-0003\$3.00

Editorial: Cultura – ¿Una Segunda Oportunidad?

En años recientes, el concepto de cultura ha ganado un uso extendido (e insípido) en expresiones populares, por ejemplo, en términos comunes como ser “cultura corporativa”, la “cultura” de las escuelas, y la “cultura de la guerra”. Un uso reciente más insidioso ocurre cuando diferencias supuestamente irreconciliables en la “cultura” son utilizados para justificar políticas inmigratorias o en contra de grupos minoritarios.

Al mismo tiempo que el concepto de cultura se encuentra con esta extendida aceptación en el público, algo bastante diferente está ocurriendo dentro de la antropología, la disciplina que reclama a la “cultura” como su concepto central. Aquí la anteriormente aceptada definición de “cultura” ha caído bajo un duro ataque sostenido por varias corrientes académicas. En la definición tradicional, la cultura es un conjunto de representaciones (o creencias) altamente modelados, cohesivos y coherentes que constituyen las percepciones de la realidad para las personas y que se reproduce relativamente intacta de generación en generación a través de la enculturación. El ataque inicial a este concepto argumentaba que no permitía contemplar el cambio y la agencia individual. Como un modo de reformar el concepto de cultura, las críticas enfatizaron en la “construcción” de la cultura a través de la experiencia vivida y avanzaron en “una antropología de la práctica cultural” (ver Ortner 1984). Más tarde, el ataque se volvió menos reformista pero más radical.

Los críticos llegaron a decir que el concepto de cultura hoy en día o era ni útil para los profesionales ni tampoco políticamente progresivo en la esfera pública; algunas de las razones son que es deshumanizante (Abu -Lughod 1991), que los paquetes ajustadamente envueltos a la tradición que teoriza necesita ser “desintegrados” (Fox 1995), y que silencia historias subalternas (Trouillot 1995, Wolf 1982).

¿Ha llegado el concepto de cultura al clímax, y es ahora por lo tanto “espurio” (Sapir 1958)? ¿Se puede sostener la antropología sin él – o, por ese motivo, podría la antropología seguir mejor sin él? Luego, nuevamente, ¿son las posibles revoluciones solamente rebeliones y el concepto, con modificaciones, es todavía capaz de sostener a la antropología?

Este número especial interviene en el debate. Christoph Brumann comienza con una defensa viva del concepto de cultura, aún cuando toma en cuenta las recientes críticas. Vassos Argyrou también discute contra las críticas al concepto de cultura pero desde una posición más fundamental. Para él, los recientes ataques al concepto de cultura sólo admiten un dilema inherente, y en última instancia fútil, en el estudio antropológico de la cultura: en el mismo momento en el que discutimos por la igualdad básica de culturas, debemos también reconocer sus diferencias. La otredad se vuelve un resultado inevitable de los intentos del antropólogo de traducir culturas como iguales – y ni siquiera la revisión ni la defunción del concepto de cultura sacarán a la antropología de este dilema.

Joseph Alter y Nurit Bird-David llevan el concepto de cultura a la práctica, pero singularmente, para ilustrar cómo los antropólogos en el pasado fracasaron en la empresa de dar suficiente cuenta de las diferencias culturales aún cuando utilizaban el concepto de cultura. Alter encuen-

tra que la antropología médica fracasó al poner el concepto Occidental de “salud” en riesgo a través de investigaciones cruzadas. Por lo tanto no pueden dar cuenta de los conceptos culturalmente diferentes de bienestar físico. Bird-David detalla una falla equivalente en el concepto antropológico de “animismo”, y ella traduce la diferencia epistemológica cultural que subyace en él dentro de una sociedad. Las nuevas compenetraciones de Bird-David y de Alter surgen del uso de algún tipo de concepto de cultura – en este caso, para producir la alteridad por fuera de la igualdad etnocéntrica asumida en los análisis antropológicos anteriores. El lector deberá juzgar, sin embargo, si su o sus conceptos de cultura continúan el uso tradicional defendido por Brumann, escapan al dilema ontológico avanzado por Argyrou, o reflejan las revisiones argumentadas por los críticos.

El último trabajo de este volumen constituye un forum en el cual la “teoría del consenso cultural” se contrasta con la “epidemiología” cultural (cf. Sperber 1996). Robert Auger ataca la teoría del consenso cultural y su esfuerzo por retratar una cultura como coherente y compartida; él de este modo critica la propia fundación del concepto tradicional de cultura. A. Kimball Romney replica este ataque enfatizando en la prueba empírica como la prueba primaria de validez teórica. Romney insiste en que el consenso cultural representa una metodología sólida con la cual los antropólogos pueden responder preguntas acerca de la cultura de manera científica.

Un propósito mayor de este número especial es invitar a plantear futuras interrogaciones sobre el concepto de cultura, y al igual que en cada número del *Current Anthropology*, “continuará” es la línea final.

Referencias bibliográficas

ABU-LUGHOD, L. 1991. “Writing Against Culture,” in *Recapturing Anthropology*. Edited by R.G.Fox, pp. 137-62. Santa Fe: School of American Research.

FOX, R.G. 1995. “Cultural dis-integration and the invention of new peace-fares”, in *Articulating hidden histories*. Edited by J. Schneider and R.Rapp, pp. 275-90. Berkeley: University of California Press.

ORTNER, S. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies and History* 26: 126-66

SAPIR, E. 1958 (1924) “Culture, genuine and spurious” in *Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and personality*. Edited by D.C. Mandelbaum, pp. 308-31. Berkeley: University of California Press

SPERBER, D. 1996. *Explaining Culture*. Oxford Blackwell

STOLCKE, V. 1995. Talking culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *CURRENT ANTHROPOLOGY* 36:1-4

TROUILLOT, M-R. 1994 *Silencing the past: Power and the production of history*. Boston : Beacon Press

WOLF, E.R. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press

WRIGHT, S. 1998. The politicization of “culture”. *Anthropology Today* 14: 7-15

Escribir para la Cultura

Por qué un concepto útil no debería ser descartado?¹

Por Christopher Brumann

Hay veces en las cuales todavía necesitamos poder hablar holísticamente de la cultura de los Japoneses, de los Balineses, o de los Marroquíes, con la confianza de que estamos designando algo real y diferentemente coherente.

JAMES CLIFFORD, *The Predicament of Culture*

En la década pasada, la idea de que hablar de la cultura inevitablemente sugiere un grado desmesurado de **delimitación / delimitariedad** (boundedness), homogeneidad, coherencia, y estabilidad ha ganado considerable apoyo, y algunos antropólogos sociales/culturales han invitado a abandonar al concepto. Se argumenta aquí, sin embargo, que las connotaciones no deseadas no son inherentes al concepto sino que están asociadas a ciertos usos que han estado menos estandarizados de lo que estos críticos asumen. La raíz de la confusión es la distribución de las rutinas aprendidas entre los individuos: aunque estas rutinas no son nunca totalmente compartidas, no se distribuyen al azar. Por lo tanto, "cultura" debería ser retenido como un término conveniente para designar los agrupamientos de conceptos, emociones y prácticas comunes que surgen cuando las personas interactúan regularmente. Más aún, fuera de la antropología y de los ámbitos académicos la palabra está ganando popularidad y creciente comprensión de una manera burdamente antropológica. El retener el concepto cuando al mismo tiempo se clarifica que la cultura no se reproduce a-problemáticamente, tiene sus límites en lo individual y en lo universal, y no es sinónimo de etnicidad e identidad, preservará el terreno común que el concepto ha creado dentro de la disciplina. Más aún, simplificará la comunicación de las ideas

¹ Al escribir este artículo, me vi beneficiado con discusiones de versiones anteriores sostenidas con Hartmut Lang, Thoma Widlock, y particularmente Thomas Schweizer, por los comentarios de los participantes a una presentación de un seminario de investigación dictado por Schweizer, y por los valiosos comentarios del editor y dos referees anónimos. Estoy agradecido por todos los consejos, aunque la responsabilidad de cualquier atajo de mis comentarios – los cuales no fueron aceptados por todos los presentes mencionados arriba – es exclusivamente mía.

antropológicas al público en general y de ese modo desafiar supuestos erróneos.

CHRISTOPHER BRUMANN ha sido docente en el Institute of Ethnology de la Universidad de Cologne (50923 Köln, Alemania) desde 1992 y en la actualidad está realizando trabajo de campo etnográfico sobre conflictos relacionados con la preservación y sobre identidad en Kyoto, Japón (christoph.brumann@uni-koeln.de). Nació en 1962, recibió su PhD en 1997 de la Universidad de Colonia. Dentro de sus publicaciones se encuentran: "Strong Leaders: The Charismatic Founders of Japanese Utopian Communities," en *Leaders and Leadership in Japan*, editado por Ian Neary (Richmond: Japan Library, 1996), *Die Kunst des Teilens: eine vergleichende Studie zu den Überlebensbedingungen kommunitärer Gruppen* (Hamburg: Lit, 1998), y "Materialistic Culture: The Uses of Money in Tokyo Gift exchanges", en *Consumption and Material Culture in Contemporary Japan*, editado por John Clammer y Michel Ashkenazi (London: Keagan Paul International, en prensa). El presente artículo fue remitido el 13/1/98 y aceptado el 3/11/98

Por largo tiempo, definir a la antropología social/cultural como el estudio de la dimensión cultural de los humanos podría haber despertado algunas objeciones entre los practicantes de la disciplina. Ahora el lugar de la cultura dentro de esa definición es considerablemente menos cierta. En la década pasada o un poco más se desarrolló lo que Sahlins llama "idea elegante de que no existe nada de utilidad llamado "una cultura" (1994:386), una personalidad prominente propugna "escribir contra la cultura" (Abu-Lughod 1991), dando nombre a un completo movimiento de "escribir contra la cultura" según la observación de Fernández (1994: 161). A pesar de que el escepticismo acerca del concepto de cultura tiene sus orígenes en el pensamiento deconstructivista y posestructuralista, los antropólogos que simpatizan con él provienen de una gran variedad de posiciones teóricas que van más allá de ese punto ventajoso específico. Será valioso documentar con cierto detalle este discurso disciplinar antes de contrastarlo con las formulaciones acerca de la cultura que hace la antropología

estándar. Se ha sugerido que lo que es designado por los críticos es cierto uso del concepto de cultura más que el concepto mismo, y yo discuto que es posible – y no muy difícil- desenmarañar el concepto de sus erróneas aplicaciones y de encontrar precedentes históricos para esto en la antropología. En un siguiente paso argumentaré acerca de lo que considero que es la raíz de la confusión, es decir, el hecho de que compartir ciertas características aprendidas entre los humanos nunca es perfecto y cómo es posible tratar esto. Por último, presentaré razones pragmáticas para retener el concepto “cultura” y también el de “culturas”: el concepto ha sido exitoso, y otras disciplinas científicas así como el público en general crecientemente lo utiliza de un modo con el cual no deberíamos estar del todo descontentos. Algunos de estos usos son ciertamente problemáticos, pero el retener el concepto y el terreno común que ha creado nos llevará a una mejor posición para desafiarlo.

La crítica

La mayor preocupación del discurso escéptico sobre la cultura es que el concepto sugiere delimitación, homogeneidad, coherencia, estabilidad, y estructura mientras que la realidad social se caracteriza por variabilidad, inconsistencias, conflicto, cambio, y agencia individual:

El sustantivo cultura privilegia el tipo de participación, acuerdo, y delimitación que vuela frente a los hechos de un conocimiento desigual, y de los prestigio diferenciales de estilos de vida, y para desestimar la atención de las miradas universales y agencia de aquellos que son marginados o dominados (Appadurai 1996: 12)

La visión clásica de un patrón cultural único...enfatisa sobre patrones compartidos a expensas de los procesos de cambio y de inconsistencias internas,

conflictos, y contradicciones....Desde la perspectiva clásica, los bordes culturales se manifiestan como excepciones molestas antes que como áreas centrales de indagación.....La extendida regla del pulgar bajo las normas clásicas...parece haber sido que si se mueve no es cultura (Rosaldo 1993 [1998]: 27-28, 209)

La cultura...ordena fenómenos de modo que privilegia la coherencia, equilibrio, y aspectos “auténticos” de una vida compartida....La cultura es soporata, tradicional, estructural (antes que contingente, sincrética, histórica). La cultura es un proceso de ordenamiento, no de disrupción (Clifford 1988: 232, 235)

La cualidad más peligrosa y entorpecedora de la noción de cultura es que literalmente aplasta las extremadamente variadas maneras en las cuales la producción de sentidos ocurre en los campos de contestación de la existencia social (Fiedman 1994:207)

Aplicado de esta manera, el concepto de cultura – una mera “abstracción antropológica” (Borofsky 1994b: 245) – es transformada en una cosa, una esencia, o incluso en un ser viviente o algo que se desarrolla como un ser viviente:

“Una cultura” tiene una historia, pero era un tipo de historia que tienen los arrecifes de coral: los sedimentos acumulados de los minúsculos depósitos, esencialmente no cognoscibles, e irrelevantes a la forma que ellos generan ...nuestro concepto de cultura casi irresistiblemente nos conduce a la reificación y al esencialismo (Keesing 1994:301, 302)

Gran parte del problema con la forma sustantiva (*de cultura*) tiene que ver con sus implicaciones de que la cultura es algún tipo de objeto, cosa, o sustancia, ya sea física o metafísica (Appadurai 1996:12)

La cultura ... consiste en transformar diferencias en esencia. La cultura ... genera una esencialización del mundo (Friedman 1994: 206, 207)

Una estructura poderosa de sentimientos continúa viendo a la cultura, ya sea que se la encuentre como un *cuerpo* coherente que vive y muere....Cambia y se desarrolla como un organismo vivo (Clifford 1988: 235)

Esto hace aparecer al concepto de cultura incómodamente cercano a las ideas de raza a las que originalmente logró trascender:

Vista como una sustancia física, la cultura comienza a golpear sobre cualquier variedad de biologismo, incluyendo la raza, la cual ciertamente hemos desechado del conjunto de las categorías científicas (Appadurai 1996: 12)

Cuando la cultura puede ser atribuida a poblaciones demarcadas tenemos cultura o culturas. Desde aquí es fácil convertir la diferencia en esencia, raza, texto, paradigma, código, estructura, sin necesidad de examinar el proceso por el cual la especificidad surge y es reproducida (Friedman 1994: 207)

A pesar de su intento anti-esencialista...el concepto de cultura retiene algunas de las tendencias que congelan la diferencia que poseen conceptos como el del raza (Abu-Lughod 1991: 144)

Como resultado, las diferencias entre los antropólogos y las personas que él estudia son exageradas, y los últimos son ubicados en una posición subordinada. Esto aumenta la distancia entre las dos partes del encuentro etnográfico mientras que resalta la posición privilegiada del antropólogo como un experto y traductor – o aún mismo el creador – de la extrañeza así proferida:

La “Cultura” opera en el discurso antropológico para reforzar las separaciones que inevitablemente acarrea un sentido de jerarquía ... podría discutirse que la cultura es importante para la antropología porque la distinción antropológica del sujeto y de los otros descansa sobre él. La cultura es una herramienta esencial para hacer a los otros. Como discurso profesional que se elabora a partir del sentido de la cultura para dar cuenta, explicar y comprender la diferencia cultural, la antropología también ayuda a construirla, producirla y mantenerla. El discurso antropológico brinda a la diferencia cultural (y a las separaciones entre las personas que están implicadas) la brisa de lo auto-evidente Sería mejor pensar acerca de las implicaciones de las altas apuestas que tiene la antropología al sostener y perpetuar una creencia de la existencia de las culturas que son identificables como discretas , diferentes, y separadas de las nuestras (Abu-Lughod 1991:137-38, 143,146)

En efecto, el concepto de cultura opera como un instrumento de distanciamiento, estableciendo una distinción radical entre nosotros, observadores racionales de la condición humana, y aquellos otros, enredados en sus patrones tradicionales de creencias y prácticas, a los cuales nos dedicamos a observar y estudiar (Ingold 1993: 212)

En términos globales la culturalización del mundo es acerca de cómo un cierto grupo de profesionales ubicados en posiciones centrales identifican al mundo mayor y lo ordenan de acuerdo a un esquema central de cosas (Friedman 1994: 208)

El esencialismo de nuestros discursos no es sólo inherente a nuestra conceptualización de la “cultura”, sino que

además refleja nuestros intereses disciplinarios de caracterizar la alteridad exótica (Keesing 1994: 303)

Procediendo desde el diagnóstico a la cura, un número de escritores han sugerido que un simple giro gramatical podría ayudar:

Una mirada de lo cultural (evito “cultura” deliberadamente aquí, para evitar la reificación lo mejor que puedo)...(Keesing 1994: 309)

Me encuentro frecuentemente perturbado por la palabra *cultura* como un sustantivo pero centralmente asociado a la forma adjetivada de la palabra, es decir, *cultural*....Si *cultura* como un sustantivo parece acarrear asociaciones con algún tipo de sustancia en modos que parecen conceder más de lo que revelan, cultural el adjetivo mueve a uno al dominio de las diferencias, de los contrastes, y comparaciones que son más útiles (Appadurai 1996: 12)

Los nacionalistas usaban ellos mismos algo bastante parecido a los argumentos antropológicos acerca de la cultura ... Un posible escape de este dilema podría ser abandonar definitivamente el hablar de las diferentes “culturas”, por estar teñido de esencialismo, pero retener algunos de los usos del adjetivo “cultural” (Barnard and Spencer 1996a: 142)

Siguiendo a Keesing ... uso el término “cultural” antes que “cultura”. La forma adjetiva evita la idea de cultura con algún sentido innato, como una cosa viviente, material (Borofsky 1994b: 245)

Reformular cultura: volver al verbo (Friedman 1994: 206; el “verbo” no es dado)

Más aún, a pesar de las creencias de Moore que “aún si uno quisiera, sería imposible eliminar el concepto de cultura porque está tan profundamente enraizado en la

historia de las ideas y en la disciplina antropológica”. (1994: 373), algunos escritores van tan lejos como para proponer una antropología sin él, aunque no en términos muy fuertes:

Podría ser cierto que el concepto de cultura ha servido por un tiempo. (Clifford 1988: 274)

Necesitamos ser totalmente conscientes de las variadas limitaciones, no tanto de una cultura como de la práctica cultural. Un reconocimiento de estos aspectos podría hacernos preocupar de nociones simplistas de la homogeneidad cultural...Podría hacernos desconfiar de...incluso del uso del término “cultural” (Godoy 1994: 255)

En su aplicación, el concepto de cultura fragmenta la continuidad experiencial de estar-en-el-mundo, aislando a la gente tanto del medio ambiente no humano (no concebido como “naturaleza”) y de unos y otros....No sería tal vez preferible moverse en la dirección opuesta, para recuperar esa continuidad fundacional, y desde esa base desafiar la hegemonía de un discurso alienante? Si es así, entonces el concepto de cultura, como un término calve para ese discurso, deberá irse. (Ingold 1993: 230)

Tal vez haríamos mejor si dejáramos de privilegiar la representación de la “cultura”, y en su lugar focalizáramos en el nivel de los eventos, actos, gente, y procesos. (Barth 1994 358)

Tal vez los antropólogos deberían considerar estrategias para escribir contra la cultura (Abu-Lughod 1991 147)

Del collage anterior no quiero sugerir que cada uno de los escritores citados sostienen cada una de las ideas expresadas. Sin embargo, existe un sorprendente grado de acuerdo de base entre los académicos quienes no estarían de acuerdo en muchos

otros aspectos². Estoy convencido de que muchos de los lectores de este artículo podrían fácilmente suministrar referencias similares de fuentes igualmente diversas. Una duda profunda acerca de la validez del concepto de cultura, justificada en términos de las muchas mal-conducentes asociaciones que se presume que acarrea, se ha vuelto indudablemente un lugar común importante en el discurso antropológico actual.

Uso histórico y óptimo

No se puede negar que los antropólogos en sus trabajos etnográficos y teóricos han cometido los pecados anteriormente mencionados en abundancia, pero no estoy convencido de que han hecho eso *por culpa del concepto de cultura*. Para demostrar eso, me dirigiré a las definiciones antropológicas de cultura, ya que la concepción de ese término deberá ser más claramente expresada allí. Los libros de textos modernos definen a la cultura de la siguiente manera:

Una cultura es el modo de vida completamente adquirido socialmente, o el estilo de vida de un grupo de personas. Consiste de los patrones, modos repetitivos de pensamiento, sentimiento y acciones que caracterizan a los miembros de una sociedad particular o segmento de una sociedad. (Harris 1975:144)

La cultura ... refiere ... a la experiencia aprendida y acumulada. Una cultura ... refiere a aquellos patrones socialmente transmitidos de características de comportamiento de un grupo social particular (Keesing 1981: 68)

La cultura es el conocimiento social transmitido y el comportamiento com-

partido por el mismo grupo de personas. (Peoples and Bailey 1994: 23)

Aquí y en otras definiciones de los libros de texto, no se hace ninguna mención a los límites, elementos universalmente compartidos, inmunidad al cambio, o que la cultura es una cosa, una esencia, o un ser viviente. Ya que las tendencias negativas identificadas por los escépticos de la cultura se adscriben a la “perspectiva clásica”, sin embargo, uno podría esperar que las mismas estuvieran más presentes en formulaciones anteriores. Aquí hay algunos ejemplos bien conocidos:

Cultura, o civilización,...es esa compleja totalidad que incluye conocimientos, creencias, arte, leyes, moral, costumbres, y cualquier otras capacidades y hábitos adquiridos por un hombre por ser miembro de una sociedad. (Tylor 1871: I; Kroeber y Kluckhohn 1952: 81)

La cultura abarca todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones de los individuos como afectadas por hábitos del grupo en el cual él vive, y los productos de la actividad humana en tanto determinada por esos hábitos (Boas 1930: 79; Kroeber y Kluckhohn 1952: 82)

La cultura de una sociedad consiste de la suma total de ideas, respuestas emocionales condicionadas, y patrones de comportamiento habitual los cuales los miembros de una sociedad han adquirido a través de la instrucción o imitación y los cuales compar-ten en mayor en menor grado (Linton 1936: 288; Kroeber y Kluckhohn 1952: 82)

Cultura significa el complejo total de comportamiento tradicional el cual ha sido desarrollado por la raza humana y es exitosamente aprendido por cada generación. *Una cultura* es menos precisa. Puede significar las formas de

² Para un análisis más desarrollado y sistemático de los defectos presumidos del concepto de cultura, ver Brightman (1995)

comportamiento tradicional que es característico de una sociedad dada, o de un grupo de sociedades, o de una cierta raza, o de una cierta área, o de cierto período de tiempo (Mead 1937: 17; Kroeber y Kluckhohn 1952: 90)

Excepto por el ocasional uso de una palabra que no se emplean en la actualidad (tal como “raza” o, discutiblemente, “civilización”) y por el sesgo masculino, estas definiciones no se desvían fundamentalmente de las modernas. Incidentalmente, la mayoría de los libros de texto y de las enciclopedias que consulté citan las formulaciones de Tylor, invariablemente con comentarios extendidos (Harris 1975: 144; Keesing 1981: 68; Kottak 1982: 6; Peoples y Bailey 1994: 21) pero usualmente sin brindar una definición alternativa (Barnard y Spenser 1996a: 137; Goodenough 1996: 291; Seymour-Smith 1986: 67). Esto me hace pensar (*pace* Brightman 1995: 527) si realmente existe una brecha significativa entre lo que los antropólogos sociales/culturales modernos y “clásicos” toman como el significado central de la palabra “cultura”; antes bien, parecen tener diferentes teorías acerca de lo mismo. Y lo que se aplica a las definiciones modernas de la cultura se aplica a las viejas también: en las citas anteriores así como en las otras definiciones antropológicas en la famosa colección de Kroeber y Kluckhohn (1952), no hay ninguna que explícitamente niegue que la cultura tiene límites claros, es homogénea, no tiene cambios, o es una cosa o un organismo. Encuentro esto significativo, sin embargo, que ninguna de ellas de manera no ambigua dice eso, dejando, en cambio, estos aspectos abiertos a la investigación. Uno podría argumentar que muchas de las definiciones postulan culturas discretas al atribuir una cultura a un “grupo”, a una “sociedad” o a una “área” específica, pero ninguna de ellas dice que estas unidades tienen que tener siempre

límites claros o que esto debe ser así para que se pueda atribuir una cultura a ellos. Muchas de las definiciones son también mudas respecto de la uniformidad de la distribución requerida para delimitar la cultura. Las pocas que lo mencionan, sin embargo, hablan de un “mayor o menor grado” de repartición (Linton arriba) o incluso que cada individuo es representante de al menos una subcultura (Spir 1949: 515-16)³.

La mayoría de las definiciones en el volumen de Kroeber y Kluckhohn 1952: 82) ven la cultura como un conjunto consistente de elementos identificables y usan un sustantivo seguido de “of” (de) y una enumeración de los elementos para definirlo, como en el caso mencionado arriba “totalidad integral de” o “suma total de”. Claramente esta noción aditiva de la cultura es sólo una forma de concebirla. Pero mientras el sustantivo utilizado para este propósito tiende hacia tanto lo abstracto (“sumatoria”, “conjunto”, “sistema”, “clase”, “organización”) o hacia lo concreto (p.ej., “masa”, “patrón”, “cuerpo”, “equipamiento total”), incluso los últimos mencionados son invariablemente empleados de un modo claramente metafórico (el cual, se debe agregar, es altamente no convencional aún con una palabra como “cuerpo”: ¿quién tocó alguna vez un “cuerpo de evidencias”?). Algunas de las formulaciones más antiguas son de hecho sospechosas de animismo conceptual, por ejemplo cuando Kroeber y Kluckhohn mismos reflexionan sobre “el destino de

³ “Cada individuo es...en un sentido muy real, un representante de al menos una subcultura la cual puede ser abstraída de la cultura generalizada del grupo del cual es miembro. Frecuentemente, si no típicamente, es un representante de más de una subcultura, y el grado al cual el comportamiento socializado de cualquier individuo puede ser identificado o abstraído de la cultura típica o generalizada de un grupo cualquiera varía enormemente de persona en persona” (Sapir 1949: 515-16; Kroeber y Kluckhohn 1952: 247)

la cultura depende del destino de la sociedad que la porta” (Kroeber y Kluckhohn 1952: 165-66), o cuando Richard Thurnwald define cultura como “la totalidad de los usos y ajustes que se relacionan con la familia, la formación política, la economía, el trabajo, la moral, las costumbres, las leyes, y las maneras de pensamiento. Estas están atadas a la vida de las entidades sociales en las cuales son practicadas y perecen con ella” (Thurnwald 1950: 104 tal como lo traducen Kroeber y Kluckhohn 1952: 84). Fuera de estas excepciones, sin embargo, las definiciones más reificantes y esencializantes en la colección de Kroeber y Kluckhohn no provienen de los antropólogos sociales/culturales⁴. Y cuando Leslie White caracteriza a la cultura como “un mecanismo elaborado ... en la lucha por la existencia o la supervivencia” (1949: 363; Kroeber y Kluckhohn 1952: 137), él pone esto dentro de un contexto en el cual es obvio que está implicada no más que una metáfora.

Al mismo tiempo, de cualquier modo, uno se topa con formulaciones como las siguientes:

Podemos observar los actos de comportamiento de ... individuos, incluyendo ... sus actos de habla, y los productos materiales de acciones pasadas. No observamos una “cultura”, ya que esa palabra denota, no una realidad concreta cualquiera, sino una abstracción (Radcliffe-Brown 1940: 2; (Kroeber y Kluckhohn 1952: 253)

Cultura es esencialmente un constructo que describe el cuerpo total de creencias,

⁴ Esto habla de la cultura como una “corriente” (Blumenthal 1937: 12; Ford 1949: 38; Kroeber y Kluckhohn 1952: 130, 132), una “corporización” (LaPiere 1949: 68; Kroeber y Kluckhohn 1952: 112), o “un orden autogeneradorcreador de patrones” (Panuzio 1939: 106; Kroeber y Kluckhohn 1952: 106). Aún aquí, sin embargo, yo asumo que responden a intenciones metafóricas

comportamiento, conocimientos, sanciones, valores, y objetivos que marcan el estilo de vida de cualquier grupo de gente. Esto es, aunque una cultura pueda ser tratada por el estudiante como capaz de ser descripta objetivamente, en el análisis final consta de las cosas que las personas tienen, las cosas que hacen, y lo que piensan (Herskovits 1948: 154; (Kroeber y Kluckhohn 1952: 84)

Una cultura es invariablemente una unidad artificial segregada para propósitos de conveniencia... Existe una sola unidad natural para el etnólogo: la cultura de toda la humanidad en todos los períodos en todos los lugares (Robert Lowie; citado en (Kroeber y Kluckhohn 1952: 165)

Es difícil atribuir esencialismo, reificación, u organicismo a estas afirmaciones o a algunas similares como las de Murdock o Sapir⁵. Más bien parecería ser que, al menos a nivel general, un buen número de representantes típicos de la “perspecti-

⁵ De acuerdo con Murdock (1973: xi, (Kroeber y Kluckhohn 1952: 251), “cultura es meramente una abstracción de las observaciones de los similitudes de los comportamientos de los individuos organizados en grupos.” Sapir (1949: 515-6; (Kroeber y Kluckhohn 1952: 24-48) argumenta que “el verdadero locus.... de....los procesos, los cuales, cuando son abstraídos en una totalidad, constituir cultura no es en una comunidad teórica de los seres humanos conocida como sociedad, ya que el término “sociedad” es él mismo una construcción cultural el cual es empleado por individuos los cuales se encuentran en relaciones significativas unos con otros para ayudarse en el interpretación de ciertos aspectos de sus comportamientos. El verdadero locus de la cultura está en la interacción de individuos específicos y, del lado subjetivo, en el mundo de significados los cuales cada uno de estos individuos podrían inconscientemente abstraer de él mismo de su participación en esta interacción....Es imposible pensar en un patrón cultural cualquiera o en un conjunto de patrones culturales que puedan en el sentido literal de la palabra, ser referidos a la sociedad como tal....El concepto de cultura, tal como es utilizado por el antropólogo cultural, es necesariamente algo perteneciente a una ficción estadística.”

va clásica” no eran menos concientes de estos peligros de lo que lo son los escépticos culturales actuales. En esto concuerdo con Brightman en que “una expandible “hebra cultural” es.... retrospectivamente trazada” (1995: 528) por los críticos como un constructo selectivo – y en sí mismo bastante esencialista – que excluye aquellas tradiciones disciplinares que están más alineadas con preocupaciones teóricas del momento (pp. 527-28).

En dónde, entonces, están los aspectos asociados no bienvenidos que el concepto de cultura presume haber originado? Kuper identifica a Boas como el principal culpable, haciéndolo responsable de imponer (y **bequeathing**) a sus alumnos una noción que estaba altamente influida por la idea de Herder de la *Volkgeist* – el espíritu de la gente el que se supone que es inherente a todas sus creaciones materiales y mentales (Kuper 1994: 539). Gox, sin embargo, enfatiza que Boas mismo no era consistente y que sus seguidores se dividieron entre aquellos que sostenían la coherencia de las culturas algunos de ellos (incluyendo a Kroeber, Benedict, y Mead) que sostenían una noción altamente integrada mientras que otros (especialmente Lowie y Radin) hablaban de “trizas y parches” (Fox 1991: 102) o concentraban sus investigaciones en la diversidad y los individuos (1991: 101-6; ver también Brightman 1995: 530-34). Por sobre todas las cosas me parece que la primera perspectiva ganó peso en la antropología con “el giro sincrónico”, el reemplazo de la anterior postura diacrónica (en el evolucionismo, el difusionismo, el particularismo histórico, o el *Kulturkreislehre*) con un foco en el análisis de los sistemas culturales como puntos fijos en el tiempo (como en la escuela cultura-y-personalidad, el estructural-funcionalismo, el estructuralismo, y más tarde, el interpretativismo de la cultura-como texto). En abordajes posteriores hubo cierta-

mente una fuerte inclinación a ver más coherencia cultural de lo que en realidad existía. Esto se exacerbó luego en la antropología americana con la influyente propuesta de Parsons de la segmentación de la cultura y la sociedad como campos separados de estudio, una decisión teórica que desalentó cualquier interés en lo que implicaba la diferenciación social de la cultura y sostuvo una concepción mentalista (Brightman 1995: 512-13); Kuper 1994: 540-41).⁶

Especialmente para los supuestos de límites (**boundedness**) y homogeneidad, sin embargo, yo creo que la responsabilidad no puede ser simplemente asociada a una propuesta teórica particular. En su lugar, un número de propuestas raramente discutidas pero poderosas implícitas en las tradiciones de la escritura etnográfica, tradiciones que son más antiguas que la disciplina de la antropología, deben ser también culpadas. Estas suposiciones incluyen la existencia de un mosaico de culturas territorialmente limitadas y discretas a través de las cuales supuestamente se constituye el mundo; la irrelevancia de las variaciones intra e inter individuales, la a-temporalidad de la cultura estudiada (la cual o no tiene historia o la ha adquirido al tomar contacto con el colonialismo), y la superioridad de contactos previos entre culturas como el objeto de la investigación. En la mayoría de los usos etnográficos clásicos, una cultura era

⁶ En contraste, líderes de la antropología británica como Fortes, Nadel y Firth continuaron viendo a la sociedad y a la cultura como “conceptos complementarios de los cuales los elementos significativos se reflejan en uno y en el otro” de manera tal que no se los puede estudiar adecuadamente de modo aislado (Firth 1951: 483). De acuerdo con Murdock, sin embargo, los antropólogos sociales británicos negaron el análisis de la cultura volcándose por el de la sociedad, con tal vehemencia que él sugiere repatriar en la sociología a los colegas transatlánticos, campo en el cual podrían constituir un subcampo especializado (1951: 471-72)

simplemente comprendida como el sinónimo de lo que anteriormente se había llamado “gente”, y las unidades designadas de este modo eran tomadas como las unidades de referencia naturales, internamente no diferenciadas, y no problemáticas para la descripción tal como había sido – y continúa siendo – en la mayoría de las etnografías pre- y no antropológicas. Como consecuencia, muchas descripciones de la cultura “Japonesa, de las islas Trobriand o de la de Marruecos” están de hecho desfiguradas por la falta de adecuación deplorada por sus críticos. Y cuando Malinowski meritoriamente recuerda a sus lectores “el natural, impulsivo código de conducta, la evasión, el compromiso y el uso no legal” de “el individuo salvaje/trobriandes (1976 (1926): 120), él es alguien que como un estadístico brinda un promedio, dice que hay una varianza, pero no se preocupa por calcular el desvío estándar. Sin duda sería un error buscar una teoría totalmente encarnizada de la práctica del trabajo de Malinowski, de Lowie o de Radin (ver también Brightman 1995: 540)

Aún así, el menos en sus escritos más teóricos y generales, tenían una clara conciencia de la naturaleza construida del concepto de cultura dentro de un buen número de representantes de la “tradición clásica”, y uno de ellos incluso elevó la “posibilidad de variación” al estatus de “problema central” (Firth 1951: 478). Aún así, si un precedente disciplinar se necesita, cualquiera que busque retener un concepto de cultura no reificado como una abstracción oportuna (ver más abajo) puede encontrarla aquí. Las definiciones, tal como he tratado de demostrar, han estado abiertas a este aspecto de todas maneras, y por lo tanto propongo separar el uso histórico del concepto – lo que ha sido tomado por su significado por muchos en el pasado – y su uso óptimo – lo que podría significar si se lo usa “con las

mejores intenciones” por así decirlo. Algunas veces un concepto científico no puede ser rescatado, por ejemplo, como el caso del concepto “raza” que se ha probado que no es adecuado empíricamente, ha sido enormemente abusado, y de modo muy sutil sigue estando presente en algunos antropólogos físicos, antropólogos que usan métodos modernos, no-racistas para evaluar la biodiversidad humana (Keita y Kittles 1997). No estoy convencido, sin embargo, de que las malas aplicaciones pasadas y presentes del concepto de cultura sean en un grado comparable y que garanticen una evitación similar.

Cultura como una Abstracción

Cuando se discute el concepto de cultura, se debe distinguir entre “cultura” (o “Cultura”) en general y “cultura/s” en un sentido específico (en el sentido en que lo hizo Mead; ver arriba). El primer sentido mencionado refiere al potencial general de los individuos humanos de compartir ciertas rutinas de pensamiento, de sentimientos, y de acción heredadas no genéticamente con otros individuos con los cuales se tiene contacto social y/o para producir este potencial. No está claramente delimitado y mencionado sólo en algunas definiciones; además, parecería derivar del segundo significado, sobre el cual la mayoría de las definiciones están concentradas. Aquí, la cultura es un conjunto de rutinas específicas aprendidas (y/o sus productos materiales y no materiales) que son característicos de un grupo delineado de personas; algunas veces estas personas son tácitamente o explícitamente incluidas. La existencia de una cultura cualquiera presupone que otro conjunto de rutinas son compartidas por otros grupos de personas, por lo tanto constituyen diferentes culturas. El debate, de hecho, focaliza casi exclusivamente en el segundo significado, y me concentraré en él. Es el acto de identificar culturas *discretas* que

se sostiene empíricamente no fundamenteables, teóricamente inconducentes, y moralmente objetables, tal como sostienen los críticos del concepto.⁷

Por supuesto, las culturas son siempre construidas, pero no sólo es porque son escritas (Clifford y Marcus 1986) dentro de los confines de los tropos y discurso construidos sociohistóricamente sino también en un sentido más profundo. Una cultura – tal como nos lo recuerda la cita de Lowie mencionada arriba – no está simplemente allí el modo no problemático como lo está, por ejemplo, un gato o una bicicleta. En su lugar, el término refiere a un agregado abstracto, es decir, la prolongada copresencia de un conjunto de algunos ítems individuales, y por lo tanto es empleado de un modo no demasiado diferente de aquellos otros sustantivos como

⁷ Uno podría objetar que la cultura es más que la suma total de ciertos aspectos que co-ocurren con cierta frecuencia dentro de un grupo de personas. Esta perspectiva última, aditiva podría tal vez parecer enteramente errónea para aquellos que ven a la cultura como un proceso y no como una distribución estática de rasgos o quienes siguiendo a Bourdieu (1977(1972)) los cuales asumen que las estructuras débiles del hábitus guiará las improvisaciones cotidianas de las personas pero nunca las determinan en un sentido estricto. Ninguna de estas ideas, sin embargo, puede ser empleada sin la determinación de la distribución de rasgos entre las personas como un punto de partida metodológico. De lo contrario, no podría haber ningún reconocimiento de proceso – definido como aquel que causa la presencia de ciertos atributos en un determinado momento y la ausencia de los mismos en otro momento – en primer lugar y ninguna forma de descubrir que algunos hábitus específicos puede conducir a las variaciones creativas de un tema *común* (i.e, estables temporariamente e interindividualmente) en el comportamiento presente. Cuando sea que localicemos a la cultura y sin importar cuán dinámica la consideremos, no hay ningún modo de determinar cómo atributos dados se distribuyen entre un número de personas en un determinado momento y cómo esto se compara con otros momentos y/o personas si se va a identificar una cultura, un proceso cultural, o un hábitus que guía las improvisaciones individuales.

ser “bosques”, “multitud”, o “ciudad”. Al identificar una cultura, debemos abstraer tales conjuntos de ítems de las instancias observadas de pensamiento y comportamiento, seleccionando aquellas que ocurren repetidamente antes que aquellas que son singulares. Esta es una operación mental la cual no es diferente en principio de, por ejemplo, identificar un estilo en el trabajo artístico individual, y las mismas capacidades de memorización de instancias percibidas previamente e ignorar diferencias menores en función de los aspectos comunes son requerimientos necesarios para cualquiera que desea llevar la empresa adelante. Dado que en el mundo empírico no existen dos cosas completamente idénticas, el resultado de una operación de esta magnitud es siempre contestable, y por lo tanto nadie puede probar en mayor medida la existencia de la cultura Japonesa que probar la existencia del estilo gótico. Las culturas no pueden tener límites “naturales” sino sólo aquellos que la gente (antropólogos incluidos) les otorga, y la delimitación de cierto conjunto de elementos como culturales puede ser, por lo tanto, más o menos persuasivos, nunca “verdades” fundamentales. De todos modos, podemos considerar expediente el continuar empleando el concepto del mismo modo en que continuamos hablando de estilos artísticos, bosques, multitudes, o ciudades; u podemos hacer esto a pesar de los desacuerdos que usualmente despierta respecto de si estos términos realmente aplican a los cuerpos específicos de trabajo artístico, concentración de árboles, reunión de gente, o establecimiento los cuales son designados de este modo, o si precisamente sus límites están localizados en un caso dado.

El núcleo del problema de la identificación de cultura puede ser ilustrado con los tres diagramas del cuadro I. en este, las letras mayúsculas indican individuos y los

números indican modos identificables de pensamiento, sentimiento, y acciones.⁸ En la parte superior del diagrama se indica que se comparten perfectamente los atributos referidos como 1 hasta 6 entre los individuos A a F, los atributos referidos como 7 hasta 12 entre los individuos G a L. Identificar culturas no es difícil aquí: los atributos 1 a 6 representan a una cultura, los atributos 7 a 12 representan a otra. En tanto existe una discreción perfecta entre los dos grupos de atributos así como también entre los dos grupos de individuos que los portan, la participación representa un posible modo de distinguir culturas.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
A	x	x	x	x	x	x						
B	x	x	x	x	x	x						
C	x	x	x	x	x	x						
D	x	x	x	x	x	x						
E	x	x	x	x	x	x						
F	x	x	x	x	x	x						
G							x	x	x	x	x	x
H							x	x	x	x	x	x
I							x	x	x	x	x	x
J							x	x	x	x	x	x
K							x	x	x	x	x	x
L							x	x	x	x	x	x
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
A	x	x	x		x		x			x		x
B				x			x		x		x	x
C			x	x		x	x		x			
D	x		x			x	x		x	x		
E		x			x	x		x		x	x	
F	x		x	x	x			x		x	x	
G		x		x		x		x		x	x	
H	x		x		x		x	x		x		x
I		x		x		x	x		x		x	
J		x		x	x			x		x	x	
K	x			x	x			x		x		x
L	x	x		x			x	x	x		x	

⁸ En función de este argumento y también por las críticas que surgieron, no importa si alguno de los últimos es excluidos o si se añaden instituciones y artefactos. Más aún, cualquier atributo observable puede ser incluido en la matriz, incluso categorías émic, ideas y comportamientos observables, normas y valores, y las auto-precepciones y auto-categorizaciones culturales de las personas.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
A	x	x	x	x	x	x						
B		x	x	x	x	x						
C	x		x		x	x						
D	x	x	x	x	x	x		x				x
E	x	x	x	x		x	x					
F	x	x	x	x	x		x					
G							x	x		x	x	x
H							x	x	x	x	x	x
I							x		x	x	x	x
J								x	x	x	x	x
K						x			x	x		x
L		x								x	x	x

En contraste, los atributos del diagrama del medio están distribuidos al azar entre los individuos, y es imposible distinguir culturas del mismo modo no problemático o tal vez de un modo convincente.

Los problemas comienzan con la situación planteada por el último diagrama del cuadro. Esta distinción está lejos de ser al azar, tampoco se pueden discernir bloques discretos. Una posible partición ubicaría a los atributos 1 a 6 en una cultura y los atributos 8 a 12 en la segunda. Cada cultura, sin embargo, podría por lo tanto contener atributos que algunas veces se asocian con la otra.

Además, el atributo 7 no agrupa dentro de ninguna de las dos culturas, y el individuo D podría ser considerado como participante de las dos.

Compartir Incompletamente y la Identificación de Culturas

Ninguna distribución de las rutinas aprendidas entre las personas reales será nunca tan claramente que la indicada en el último diagrama del cuadro, y consecuentemente habrá siempre más de una forma de delimitar culturas del conjunto difuso de hábitos que observamos. Sospecho que la mayoría de los escépticos de la cultura no quieren realmente implicar que no existen tales conjuntos de hábitos y que la distribución de rutinas cognitivas, emotivas y

de comportamiento entre los humanos se encuentra en el diagrama del medio. Sin embargo, parecen temer que la identificación de las culturas cuando se confrontan con una distribución similar a la mostrada en el último diagrama invariablemente se mal interpretará a los antropólogos por supuestamente implicar que existe una distribución tal como la que se indica en el diagrama superior. Dejar de hablar de culturas, sin embargo, también acarrea un costo, a saber, que se entienda que se está indicando que los atributos se distribuyen al azar, tal como se indica en el diagrama segundo del cuadro. Dudo mucho que este tipo de mal comprensiones son preferibles, ya que no derivan de la investigación antropológica. Más aún, sobrevuela a la luz de la experiencia de millones de amateurs de la antropología que habitan el mundo, los cuales en sus vidas cotidianas identifican los elementos comunes del pensamiento y comportamiento de los diferentes individuos y los atribuyen a la pertenencia a una familia, grupo de parentesco, género, grupo de edad, barrio, clase, profesión, organización, grupo étnico, región, nación, etc. Por supuesto, ellos hacen eso de un modo usualmente semi-consciente por lo que – relacionado con su naturaleza de sentido común – les importa menos las sobre-simplificaciones, contradicciones, y falta de completitud, aspectos a los que los antropólogos prestan atención, y suelen explicar la diferencia incorrectamente, por ejemplo en términos de transmisión genética o semi-genética. Pero muchos de estos antropólogos amateurs se sentirían perplejos si los tratáramos de persuadir de que lo que anteriormente les indicáramos que debía ser considerado cultura (en lugar de por ejemplo, “el modo en el nosotros/ellos lo hacen”) realmente no existe.

Así como no hay un modo de decidir si un vaso está medio completo o medio vacío, no existe una solución definitiva al

dilema de ser mal comprendidos ya sea por implicar límites perfectos y homogeneidad (cuando se habla de culturas) o perfecto azar en la distribución (cuando se niega la existencia de las culturas). Confrontados con este dilema, propongo que continuemos utilizando el concepto de cultura, incluyendo la forma plural, debido a sus ventajas prácticas. Debemos hacer eso de un modo responsable, atentos al público específico y también debido a la economía de comunicación⁹. Hay muchas situaciones en las cuales “la cultura Japonesa” es un atajo conveniente para designar algo parecido a “aquellos que la mayoría de japoneses sin importar el género, la clase y otras diferencias regulares, piensan, sienten y hacen en virtud de tener un contacto continuo social con otros japoneses.” Y estoy seguro de que al menos dentro de los antropólogos contemporáneos la primera frase será usualmente comprendida como equivalente de la segunda. Después de todo, la antropología no descubrió las variaciones intra-sociales recién ayer. Mientras que muchos de los trabajos clásicos de sociedades en pequeña escala ciertamente no muestran ningún tipo de conciencia respecto de ello, los estudios de campesinos, las exploraciones de grandes y pequeñas tradiciones y de las relaciones entre el centro y la periferia, investigaciones sobre temas de género, y estudios etnográficos de las sociedades complejas y las ciudades han estado dentro de la agenda de la antropología por bastante tiempo y se han ocupado frecuentemente de explicitar tales variaciones o al menos reconocer su

⁹ Por lo último quiero decir, con tiempo y espacio generalmente escaso, la simplificación es inevitable, y por lo tanto, es criterioso decidir circunstancialmente antes que en principio acerca de cuánto de ello es permisible sin distorsionar el propio argumento.

existencia.¹⁰ Consecuentemente, el peligro de ser mal interpretado por colegas antropólogos cuando se habla de culturas, creo, mucho menor de lo que los críticos reclaman.

Más aún, cuando hay suficiente tiempo y espacio, nada nos impide que representemos a las arbitrariedades y variaciones internas de tales culturas tan verosímelmente como sea posible, o recurrir a métodos de análisis para delimitar las culturas en lugar de confiar en nuestra intuición o – tal como comúnmente se hace cuando se delimitan culturas étnicas – en el juicio de las personas que investigamos. También se puede especificar un nivel mínimo numérico de consenso requerido por una cultura y luego buscar la existencia de conjuntos de maximización de atributos que encajen con el requerimiento (procedimientos estadísticos estándar tales como los que ofrecen para esta tarea los análisis de clústers). Cuando se describen las dos culturas que se indican en el último diagrama del cuadro, podríamos distinguir entre atributos centrales que son compartidos universalmente (atributos 3 para empezar, los atributos 10 y – discutiblemente – 12 en segundo lugar) o cercanos a ser universalmente compartidos por las culturas en cuestión y otros que están menos extendidos e inequívocamente distribuidos y pueden ser considerados menos centrales. Nada nos impide introducir variación temporal dentro de la descripción: la búsqueda de los mismos atributos dentro de los mismos individuos en otros puntos en el tiempo podrían producir distribuciones diferentes las cuales, sin embargo, pueden nuevamente ser expresadas en matrices y superimpuestas a las anteriores para introducir

una tercera dimensión. También podría pensarse en reemplazar la simple dicotomía de presencia / ausencia con valores cuantitativos, ya que la gente usualmente actuará de manera diferente o con intensidad variada al repetir la misma instancia para la misma situación. Todo esto aumenta la complejidad, pero la distribución permanecerá dentro de un conjunto, y seguiremos pudiendo no depender de la intuición como el único método para encontrar tales conjuntos (clusters). Por lo tanto también tendremos el problema de designarlos. Se podría objetar que la matriz total con la que estamos trabajando (en Lowie “sólo ... unidades naturales para el etnógrafo) tiene 6 millones de filas –una para cada uno de los individuos que viven en el mundo, sin dejar de mencionar a los actores corporativos los cuales también podrían ser vistos como portadores de cultura e individuos muertos – y así tener un número casi infinito de columnas, con lo cual habría casi ningún límite para identificar atributos. Por sobre todo, la matriz cambia a un ritmo tremendo. Sin embargo, de todo lo que sabemos de lo que los psicólogos sociales han encontrado acerca de la lucha de los individuos por conseguir cierta comodidad (Lang n.d) podemos estar seguros de que no mostrará una distribución al azar sino que estará altamente modelada. En una analogía de lo que he dicho acerca de los usos históricos y óptimos, el hecho de que todavía no estemos particularmente bien equipados para describir y explicar esta matriz enorme y los conjuntos dentro de ella, no significa que nunca lo estaremos o que mejor no lo intentemos, y para este propósito, una palabra para designar a este conjunto será útil.

Permítaseme ahora abordar el tema del modo en el cual un escéptico de la cultura arriba a la conclusión de que postular que “una cultura” es algo que deberíamos evitar. Borofsky mientras hacía trabajo

¹⁰ Por lo tanto, existe tal vez menos necesidad de lo que Keesing (1994: 303, 307-8) ha argumentado respecto de orientarse hacia los estudios culturales como una guía en este sentido.

etnográfico en Pukapuka, un pequeño atolón de la Polinesia, aprendió que los isleños estaban bien al tanto de un cierto “relato de Wutu” el cual de acuerdo con la mayoría de ellos trataba de un hombre que inteligentemente escapaba de la persecución de un grupo de fantasmas de antropófagos. Sin embargo, las versiones del relato que hacían los individuos variaban considerablemente, y aún al ser contado repetidamente por la misma persona podía producir diferentes versiones. Estas podían desviarse nuevamente cuando la misma persona presentaba el relato a un grupo de personas. De este modo, no había un único elemento de contenido para la trama que fuera incluida en cada una de las versiones de la narración, e incluso aquellos elementos que alcanzaban el 67% del consenso en un grupo de edad o del mismo género eran pocos. Solamente focalizando en el 67% consensuado por aquellos individuos considerados expertos por sus compañeros isleños en relación al tema del relato podrían incluir suficientes elementos para producir una versión que se aproximara a la claridad y coherencia, cosa que ninguna de las versiones individuales fracasó en desplegar (Borofsky 1994a: 331-34).

Claramente, no hay ningún universal compartido aquí. El tener un número de otros isleños de las islas Cook – o lectores de este artículo – que den una versión del cuento, sin embargo, resultaría en versiones que no mostrarán casi ninguno de los aspectos en común tanto entre sí como entre las versiones de los Pukapuka. Mucha gente rechazaría la tarea diciendo que no conocían el cuento. Pero entre los relatos que hacen los individuos de Pukapuka, es difícil negar la existencia de un parecido de familia. Algunos elementos aparecen con mayor frecuencia que otros, y se podría ver esto como más cultural y aquellos que son más extraños como más idiosincrásicos o que introducen una fre-

cuencia de ocurrencia mínima arbitraria sobre la cual deberá ser considerado como cultural un elemento específico (y mencionar ese límite cada vez que se hable de ese elemento cultural). Alternativamente, se podría buscar entre aquellas personas que muestran mayor consenso entre ellas y tomar la versión promedio como la “más cultural”¹¹ o – en un tipo de análisis que Borofsky no considera – buscar los elementos de co-ocurrencia que tienen cierta frecuencia o que incluso implican la mutua presencia, permitiendo la construcción de bloques mayores que pueden estar sujetos a las operaciones mencionadas más arriba en lugar de la búsqueda de los elementos individuales. En cualquier caso, la secuencia parece ser no problemática, ya que Borofsky ofrece, sin que medie ningún comentario, una sucesión aparentemente estándar de todos los elementos de contenido (1994a: 332) Cualquiera sea el abordaje, es claro que todos estos contenidos y elementos secuenciales y agregados los cuales ocurren con una significativa frecuencia pertenecen a un repertorio el cual los individuos podrían utilizar cuando relatan el cuento, constituyendo el material para sus “improvisaciones guiadas” (Bourdieu 1977 (1972)). Ningún individuo de entre los Pukapuka desconoce este repertorio, mientras que la mayoría de los extranjeros seguramente sí lo desconoce.

En contraste con lo que sostiene Borofsky, quién no se aventuraría a ir más allá de “lo cultural” (ver más abajo), no considero problemático designar a este repertorio como una parte de la cultura Pukapuka. Más aún una descripción de los elementos del cuento y sus frecuencias y semejanza de co-ocurrencia o incluso – si tal cosa pudiese ser encontrada – la identificación de conjuntos más grandes que constituyen versiones alternativas de la

narración sería ante mis ojos una representación etnográfica verídica de esa parte específica de la cultura Pukapuka, sin que esto lleve a nadie a la confusión de que los individuos discreparán entre ellos e incluso ellos mismos en el modo en que se da uso de ese repertorio. Técnicas de representación tales como las curvas normales de la distribución de ciertos elementos o la identificación de centro y periferia dentro del inventario cultural – o dominio o esquema, o red semántica – podría ayudarnos con este aspecto. Esto se acercaría bastante a lo que Keesing parece tener en mente cuando expresa el deseo de que “una cultura” en tanto unidad limitada podría dar lugar a concepciones más complejas de interpretación, superposición, y pastiche” (1994: 310) y de lo que busca Appadurai cuando propone “que comenzamos pensando en configuraciones de las formas culturales en el mundo actual como fundamentalmente fractales, es decir, como poseyendo ninguna delimitación, estructura, o regularidad europea ... debemos combinar una metáfora fractal para la forma de las culturas (en plural) con un relato politético de sus yuxtaposiciones y similitudes.” (1996: 46)

El abordaje esquematizado arriba puede ser fácilmente extendido a otros dominios no solamente a los de conocimiento sino también al comportamiento observado. En todos lados encontramos conjuntos de ciertos elementos aprendidos que son compartidos más extensamente por las personas que interactúan entre sí que entre estas personas y otras con las cuales no interactúan o entre aquellas otras. Y en todas partes encontraremos que las personas son conscientes de este hecho, y que no ignoran ciertamente la variación individual aún entre aquellos con los cuales tienen tanto en común. Debemos tratar de describir la irregularidad de tales “distribuciones diferenciales” (Hannerz 1992)

así como podemos, y es claro que el alcance preciso de la conformidad interindividual y la variación dentro de los grupos humanos ha recibido insuficiente atención, y por lo tanto no tenemos una teoría clara, por ejemplo, acerca de cuánto la interacción social da lugar a cuanta cultura. Debemos enfrentar el hecho de que una vez que se entiende que la cultura es incompletamente compartida tendrá mucho menor poder explicatorio para las instancias específicas del pensamiento y comportamiento individual. Pero algunas veces en función de la economía de la comunicación podría hacer expeditivo tener que hablar de “una cultura” e identificar las unidades constitutivas de tales conjuntos como “elementos”, “atributos”, “patrones” o “rasgos” esa cultura. Al hacer esto al menos evitamos la impresión de que no existe tal cosa como el relato Wutu de los Pukapuka.

Desde mi punto de vista, hablar de la cultura mientras se aclare que no se implica que existan universales compartidos no privilegia automáticamente la coherencia. Mientras que podemos concentrarnos en explicar porqué un vaso está medio completo así como porqué está medio vacío, compartir es un buen tema para la investigación antropológica tal como lo es el no compartir, y me pregunto como podemos evitarlo cuando intentamos retratar y explicar los modos de vida de las personas de modo realista. Y ni tampoco puede un abordaje de este tipo evitar la variación temporal o presuponer que la siempre arbitraria, entidad abstracta que llamamos cultura se vuelva una cosa, una esencia, o un ser viviente. Más aún, definir a la antropología como la ciencia de la cultura no significa que la cultura debe ser el único foco de análisis: obviamente, queremos saber lo que los “eventos, actos, personas, y procesos” (ver Barth arriba) hacen con la cultura y que dejan que la cultura haga con ellos. Al eliminar la

“cultura/s”, sin embargo nos deja sin una palabra para nombrar aquellos conjuntos que, mal delineados como pueden estar, están de todos modos allí y juegan un papel importante; y también hace difícil definir a la disciplina de manera sencilla y positiva, al menos si no nos contentamos con sólo practicar “la ciencia del trabajo de campo”.

Tal como se destacó, no hay una razón lógica última para retener “cultura/s” (o para abandonarla) pero hay razones pragmáticas aún más allá de la economía comunicativa. Tienen que ver con el éxito de concepto y es sobre aspecto sobre el cual me refiero en el siguiente apartado.

Razones Pragmáticas para Retener “Cultura/s”

El concepto de cultura ha ejercido sin dudas una influencia más allá de los bordes de la disciplina (Hannerz 1996: 30):

De pronto la gente parece coincidir con nosotros los antropólogos; la cultura está en todas partes. Los inmigrantes la tienen, las corporaciones la tienen, la gente joven la tiene, las mujeres la tienen, incluso hombres comunes de mediana edad la tienen, todos en una versión propia....Vemos publicidades en las cuales los productos son enaltecidos por ser la “cultura de la cama”, la “cultura del helado”, y algo llamado “el alegato de defensa cultural” está bajo debate dentro del ámbito de la justicia.

La preocupación por la cultura de la nación que tiene el gobierno francés hace que este establezca una comisión para buscar los equivalentes indígenas para los préstamos lingüísticos no deseados, y es nuevamente en nombre de la cultura que los líderes chinos e indonesios rechazan la proclamada aplicación universal de la Declaración de los Derechos Humanos, a la cual declaran producto de la cultura

Occidental no adecuado para la exportación. “Modos contemporáneos de habla cotidiana han sido fuertemente influidos por nuestro concepto de cultura antropológico” (Keesing 1994: 303). Por lo tanto ya no es más cierto que “un punto de vista evaluativo, elitista de la ‘cultura’ ” (Goody 1994: 254-55) prevalezca, y no se puede tomar por garantido que los legos invariablemente asocien esta palabra con su significado original, el cual fue reservado para las mejoras y sus resultados (primero de los jardines, luego de los individuos y por último de las sociedades) (Ver Clifford 1988: 337; Kroeber y Kluckhohn 1952: 15-44). En su lugar nos comprenderán bastante bien, y esto es muy rescatable, ya que la palabra en su sentido antropológico no había sido incluida en los diccionarios estándar de Inglés antes de 1920 (Kroeber y Kluckhohn 1952: 63). Es precisamente su éxito lo que hace que el producto de la mente de los antropólogos sea difícil de controlar (Eller 1997: 253, 251):

Tal como han notado varios comentaristas, lo primero que hay que reconocer es que la antropología ya no posee en exclusividad el concepto de cultura (si es que alguna vez lo ha hecho). Virtualmente todos los elementos de la sociedad – a lo largo del espectro político...- han aprendido el lenguaje de la cultura.....La sociedad americana se ha vuelto culturo-conciente, al punto que de sostener en la sociedad civil un “culto a la cultura”....La cultura y la diferencia se han vuelto los paradigmas dominantes del día, y los individuos se ven fortalecidos, aún compelidos, a concebirse a ellos mismos en esos términos.

Aún más, esta tendencia no está en ningún sentido restringida a las sociedades industriales o a aquellas que aspiran a tales posiciones. Por el contrario, Sahlins (1994: 378) afirma que:

El desarrollo de la autoconciencia cultural, dentro de las pasadas víctimas del imperialismo es uno de los fenómenos más destacables de la historia mundial de los finales del siglo XX. “Cultura” – la palabra misma, o algún equivalente local – está en los labios de todos....Por siglos tal vez escasamente lo notaran. Pero hoy, como los habitantes de Nueva Guinea dijeron al antropólogo, “si no tuviéramos *kastom*, seríamos igual que el hombre blanco”

Dentro del ámbito académico el concepto de cultura está también ganando popularidad. Al menos en Alemania, los más importantes **feuilletons** continúan anunciando el “giro cultural” en las humanidades (e.g., Bachmann-Melik 1996) y el reemplazo de *Geisteswissenschaften* por el de *Kulturwissenschaften*, centrado en una noción menos superciliosa de cultura (Schlesier 1996), tiene sus proponentes. Los estudios culturales se han establecido rápidamente en muchos países, y sus adherentes se han volcado a una dirección más antropológica de la concepción de cultura (Keesing 1994: 303), con, por ejemplo, académicos dedicados a los estudios de alta literatura que ahora trabajan sobre literatura popular, comics, telenovelas, y publicidades. Y después del fallecimiento del paradigma de los dos bloques en el campo de las relaciones internacionales, el científico político de Harvard Samuel Huntington predica un “choque de civilizaciones” (1993, 1996) en el cual las diferencias culturales dan lugar a nuevos y múltiples bloques que no son menos incompatibles que los antiguos e ideológicos bloques¹². Lejos de ser con-

¹² Existen pasajes enteros del artículo de Huntington que se leen como si hubiesen sido copiados de un manual de antropología. Considérese lo siguiente: “Las aldeas, las regiones, los grupos étnicos, nacionalidades, grupos religiosos, todos tienen culturas distintiva a diferentes niveles de

tróversial dentro de su disciplina (ver Oxford 1995: 191-94), los escritos de Huntington han tenido ciertamente gran influencia en el público en general más de lo que cualquier estudioso de la antropología puede reclamar para sí, extendiéndose por ejemplo en la figura del presidente de Alemania Roman Herzog, quien encuentra el trabajo de Huntington un compañero útil cuando va de visita a China (Nass 1996).

Huntington es un representante extremo de una más general línea de pensamiento que se identifica como culturalismo o “fundamentalismo cultural” (Stockle 1995). Ella propone la existencia de un número finito de herencias culturales distintivas en el mundo, cada una de las cuales atada a un lugar específico de origen. Puesto que estas son tomadas como antagónicas e inconmensurables, se considera mejor mantener separados a ellas y los individuos asociadas con ellas, idealmente en sus respectivas tierras, o si esto fracasa, en cuarteles étnicamente definidos, tal como se está sugiriendo últimamente en Alemania (Die Tageszeitung, 26 de Noviembre, 1997) Stockle encuentra que en el discurso europeo políticamente reaccionario la nueva retórica de la cultura ha suplantado largamente a la antigua que

heterogeneidad cultural. La cultura de una aldea del sur de Italia puede ser diferente de una aldea del norte de Italia, pero ambas compartirán una cultura italiana en común que las distinguirá de las aldeas alemanas. Las comunidades europeas, en conjunto, compartirán atributos culturales que las distinguirán de las comunidades árabes o de las chinas. ...La gente tiene niveles de identidad: un residente de Roma podría definirse a sí mismo con grados variables de intensidad en tanto Romano, Italiano, Católico, Cristiano, Europeo, Occidental....La gente puede redefinir su identidad y así lo hace, y, como resultado, la composición y los límites de la civilización cambian.” (Huntington 1993: 23-24). Especialmente la última oración, sin embargo, es totalmente olvidada en el siguiente curso del argumento de Huntington.

se basaba en la raza. La cultura es una noción más igualitaria, ya que se supone que todos la poseen (aunque, por supuesto, en variantes distintivas). Pero esto es todavía diferente del racismo, el cual considera a algunas personas genéticamente defectuosas, mientras que otras (generalmente el grupo al que pertenece el individuo racista) no lo son. El fundamentalismo cultural, por lo tanto, no servirá como contrapropuesta para el nuevo colonialismo, sino para alimentar las tendencias xenofóbicas ante las inmigraciones en los países de Europa y en Estados Unidos, las cuales ya tienen una amplia repercusión (Stockle 1995: 4-8).

La noción de culturas inconmensurables no se restringe al ala derecha de la política, tal como enfatiza Stolcke (1995: 6). Pueden ser detectados en encíclicas papales recientes en las cuales introduce el concepto de “inculturación”, es decir, sintetizar elementos de dos culturas mientras se mantiene la integridad e identidad de cada una (Angrosino 1994: 825), en ambos lados del debate multicultural actual sobre los contenidos de la educación en Estados Unidos (Eller 1997: 252; Amit – Talai 1995: 140), y entre aquellos antropólogos griegos los cuales niegan la membresía de extranjeros en sus asociaciones porque los consideran no realmente capaces de comprender la cultura griega (Kuper 1994: 545-46). Tampoco está lejos de algunos nacionalismos contemporáneos, étnicos, y movimientos fundamentalistas. Aquí, al final, se encuentra a la cultura usada del modo que han denunciado los escépticos de la cultura con, por ejemplo, referencias rutinarias de megaculturas cuestionables como ser la “cultura africana” o la “cultura occidental” (Eller 1997: 252, 253) concepciones reduccionistas que restringen a la cultura de, por ejemplo, al ritual (Angrosino 1997: 828), o ideas vagas del tipo *Volksgeist* de una sustancia mística o *ethos* que permea una cultura

permea una cultura dada y a la comunidad de sus portadores. (Eller 1997: 252; Angrosino 1997: 827). Les guste o no a los antropólogos, parece que la gente (y no sólo aquellos con poder) *quieren* cultura y suelen querer precisamente el modo delimitado, reificado, esencializado y atemporal que la mayoría de nosotros ahora rechaza. Más aún, al igual que otros conceptos como el de “tribu”, cultura se ha vuelto una realidad política y judicial, requiriendo cualquier intento por autorizar más nociones desconstruidas de contar con considerable inercia institucional (ver la experiencia del testigo experto en el reclamo de Mashpee Wampanoag por la continuidad cultural (Clifford 1988: 277-346)). Desde mi punto de vista, sin embargo, esto no debería desalentarnos ante la posibilidad de reconstruir tales interpretaciones y desarrollar nuestras propias verdades (lo cual no necesariamente significa “hablar por” otros en cualquier caso). Para este propósito, creo que tres ideas fundamentales acerca de la cultura requieren especial énfasis.

Primero, la reproducción de la cultura es siempre problemática y nunca puede ser garantizada. El mantener el consenso cultural a través del tiempo y de los individuos requiere un esfuerzo considerable. Este punto es generalmente dejado de lado por los fundamentalistas culturales, quienes parecen presuponer la estabilidad como una condición natural de las culturas y hablar de modo no problemático de, por ejemplo, la- usualmente vieja pero inespecífica- “edad” de una cultura dada. Más aún, la cultura ha sido frecuentemente adoptada como una palabra menos controversial por la gente que – aún sostienen ideas racistas de transmisión pseudo-genética y su relación con el fenotipo (un argumento que también resaltan los comentaristas del artículo antes mencionado de Stolcke). Casi automáticamente, el reconocimiento del problema de la repro-

ducción llevará al rol del poder para obtener consenso cultural. Aquí será necesario sobreponer los remanentes de la “división Parsoniana” y re-socializar a la antropología – no simplemente recitando el mantra inspirado en Foucault de “discurso – poder” y rutinariamente adscribiendo discursos, y a la cultura en general, a muy grandes y vagas fuerzas (tales como “tecnociencia”, “colonialismo”, o “el imaginario alemán” (Linke 1997)¹³ sino trazándolos tan lejos como sea posible a los intereses de individuos y agentes corporativos específicos, y por lo tanto dando “autores” (Fox 1995: 277-78) a la cultura. Soy totalmente consciente de que si existe algo que Foucault quería desacreditar era la idea de autoría individual, pero lo que sería apropiado para las formaciones discursivas más grandes que él investigaba no necesariamente son así para toda la cultura.

¹³ Este artículo demuestra cómo aún la deconstrucción de la idea de racismo puede algunas veces bordear el fundamentalismo cultural. Linke observa una interesante obsesión de la fantasía acerca de la sangre en el “imaginario público Alemán”. Que la última está homogéneamente distribuida y claramente delimitada y haya sido tratada de manera no problemática desde el período nazi hasta el presente parece, sin embargo, que la autora la ha tomado por sentado a través de su análisis. Esto se presenta cuestionable, ya que la metáfora de “las sangres” de los inmigrantes – los cuales al representar otro tipo de líquido, relacionado con la sangre (1997: 564-56) – es casi exclusivo en Alemania y dado que muchas de las expresiones extremas de los políticos que son citadas (1997: 560-61) provocaron resentimiento en el público mostrando que la “fantasía política Alemana” está, al menos, dividida. Mientras que no quiero negar continuidades en la historia del racismo de Alemania, creo que un análisis de los discursos públicos los cuales no hacen otra cosa que indicar su distribución e influencia en el tiempo debe permanecer incompleta y sospechosa de arbitrariedad.

En segundo lugar, existen límites a la cultura¹⁴. Por un lado, la cultura no sofoca la idiosincrasia, y los individuos no pueden ser reducidos a ella. Para concebir a la cultura como un conjunto de herramientas que puede ser utilizado para diversos usos pero que nunca hará nada por sí misma, sin embargo es altamente controversial ahora para los numerosos antropólogos quienes han comenzado a preocuparse por la praxis y la relación entre la estructura y la agencia. El otro límite de la cultura es más negado aún, es decir, entre ella y lo que es común a toda la humanidad. La investigación antropológica sobre los universales humanos no ha florecido recientemente, a tal punto que no existen entradas en los índices acerca de universales en dos de las mayores enciclopedias modernas (Barnadr y Spencer 1996b, Ingold 1994, pero ver Brown 1991). Estudios de culturas cruzadas que conducen a la identificación de universales no han tenido mejor suerte, si se puede tomar como evidencia la presencia en las revistas más importantes. Más aún, las investigaciones en la expansión de los niveles de la “cultura global” (usar remeras, penar por la muerte de Lady Diana, haber oído acerca del calentamiento global, saber cómo usar un termómetro, entretenerse con el fútbol, etc) que es socialmente transmitido pero no está atado a ninguna localización específica o a un grupo (Hannerz 1996: 38) está sólo emergiendo (Brumann n.d.) y aún así es precisamente la referencia a (genéticamente generada así como adquirida) los universales que podemos rechazar exageraciones de las diferencias culturales y la noción de inconmensurabilidad, apuntando también a las experiencias de campo en las cuales los antropólogos y sus informantes frecuentemente desarrollan una

¹⁴ Sobre este punto, Hannerz, tomando prestado de Redfield, sostiene una posición muy iluminadora.

mutua comprensión y afinidad emocional relativamente rápido. Y es también posible – posible solamente – desde aquí que la legitimación de los proyectos universalistas tales como los derechos humanos básicos pueden ser delineados y su rechazo como “meramente pertenecientes a la cultura occidental” denunciado. No estoy acuerdo con que la “antropología trata fundamentalmente acerca de las diferencias” (Eller 1997: 251) si por esto pretende ser una concepción programática – en lugar de meramente histórica.

En tercer lugar, la cultura no siempre es cultura étnica, y tampoco está siempre atada a la identidad. Aún así las exposiciones antropológicas así como la de los legos de la cultura se basan generalmente en la premisa de la sinonimia de los tres, casi sin atender a la cuestión del fundamentalismo. Por ejemplo, la *Encyclopedia of World Cultures* (Levinson 1991-95) hace una lista de las culturas étnicas, y aunque se da entrada a pensamiento para incluir culturas nacionales en las *Human Relations Area Files* (Ember 1997: 12) no hay ningún comentario para incluir, por ejemplo, la cultura académica, la cultura punk, o la cultura gay en sus manifestaciones claramente trans-étnicas. No es que envidie a aquel que desee llevar adelante tamaña empresa, pero aún así pienso que deberíamos ser cautos de no sobretnizar a la antropología y prestar atención no sólo a las culturas de género sino también a las de edad (Amit-Talai y Wulff 1995), culturas regionales, profesionales y de clase, así como al nivel de cultura global antes mencionado. También debemos analizar más de cerca el interjuego de las culturas étnicas con estas otras culturas que no suelen restringirse al nivel étnico o a límites nacionales. En este mismo sentido, no considero adecuado seguir el camino propuestos por Appadurai en restringir al concepto de cultura (o “lo cultural” como él prefiere) “a aque-

llas experiencias que expresan o establecen el basamento de la movilización de las identidades de grupo” (1996: 13) o concordar con Knauff en que “la cultura ahora es mejor vista ...como un proceso cambiante y de contestación de la construcción de identidades colectivas” (1996: 44). Hacer eso no prevendría de mostrar que no toda la cultura es relevante para la formación de la identidad y que la existencia de identidades culturales colectivas no necesariamente es étnica. Creo que el potencial de la crítica antropológica respecto de movimientos étnicos y nacionalistas y del fundamentalismo en general sería seriamente perturbada como consecuencia de esto. Después de todo, podría ser un recordatorio saludable que lo que la gente de una nación particular en realidad tiene en común es usualmente cosas triviales tales como la familiaridad con ciertas marcas de jabón, slogans comerciales, estrellas de TV y no una siempre presente conciencia de su historia en común y herencia. Los antropólogos deberían mantener la capacidad de mostrar a la gente que lo que ellos ven como “su cultura” es usualmente una selección más bien arbitraria.

A este punto de vista, por supuesto, no se le puede permitir que oscurezca el hecho de que la noción reificada de la cultura se ha vuelto un hecho social que él mismo recibe merecidamente la atención antropológica. Tampoco nos rescatará del dilema de que la demanda de una cultura no problematizadamente reproducida, sobre dimensionada, y etnizada suele provenir precisamente de aquellas personas con las que simpatizamos y que este tipo de cultura suele ser desplegada o mercantilizada más efectivamente de lo que nosotros tenemos para ofrecer como alternativa.

Más aún, cualquier identificación y descripción – antropológica o amateur – de la propia cultura o de otra es potencialmente reactiva, es decir, capaz de influir esa

cultura específica y a los portadores de ella cuando se convierte en públicamente accesible. Consecuentemente, la inocencia etnográfica es un deseo vano en una época en la cual la proliferación de los medios masivos de comunicación puede muy rápidamente cambiar cualquier declaración acerca de los asuntos culturales en una afirmación política – o en un blanco (ver, e.g., el debate público acerca de Hanson 1990 tal como lo documento Hanson 1991, Linnekin 1991, y Levien 1991, o la controversia acerca de Karakassidou 1997.¹⁵)

Aún así, no se puede negar que mucha gente común ha entendido al menos en parte el mensaje de la antropología: la cultura está ahí, es aprendida, impregna todo lo referente a la vida cotidiana, es importante, y es más responsable de las diferencias entre los grupos humanos de lo que lo son los genes. Por lo tanto, creo que retener al concepto no ubicará en una posición estratégica mejor a otros cosas que conocemos que si intentáramos hacer lo mismo al negar la existencia de la/s cultura/s.¹⁶ Al elegir la primera estrategia,

¹⁵ Esta es una etnografía acerca de la Macedonia griega para la cual en 1995 fue rechazada su publicación por la Cambridge University Press no tanto por sus deficiencias cualitativas sino por temor a la represalia de las fuentes del nacionalismo griego (ver la documentación en Internet, de eventos, opiniones y protestas en <http://www.h-net.msu.edu/sae/threads/CUP>)

¹⁶ Un revisor anónimo consideró la idea de “educar” al público en general.....un extraño punto de vista beato de el rol de la antropología en el mundo”. Conuerdo que la disciplina científica como tal no está obligada a nada, pero sus practicantes que reciben un sueldo por docencia o por investigación, generalmente de fondos públicos, deberían sentir algún grado de responsabilidad para la difusión de la verdad. También simpatizo con los ruegos “de integrar la disciplina más centralmente dentro de la academia y en los debates de políticas públicas” (Weiner 1995: 14). Tal como lo veo, todo esto conduce a una u otra forma de educación del público general.

podríamos intentar establecer a la antropología como la disciplina experta en – si no ya la propietaria de – cultura, mientras que si optamos por la última nos ubica en la difícil posición de negar algo acerca de algo sobre lo cual con todo derecho reclamamos ser los más conocedores que otros.

Al quedarnos con la/s cultura/s, podemos objetarle a Huntington que está justificando el prestarle atención al rol de la cultura pero que el curso del poder y bienestar que subyace a gran parte de las políticas globales es más bien universal y más usualmente se viste a sí misma de diferencia cultural antes que ser causada por ella. Podemos añadir que existen de hecho sentimientos anti-occidentales o anti-islámicos en el mundo pero que ninguna de las “civilizaciones” pannaionales actuales que él identifica puede contar con un grado de solidaridad interna que es e cualquier caso comparable a lo que frecuentemente se desarrolla en grupos más pequeños definidos como naciones o grupos étnicos. Podemos alertarlo del hecho de que casi cualquiera de las ocho naciones más grandes que él identifica conceden tanta diversidad cultural y que sus valores analíticos deberían ser puestos en duda, y que la comunicación global, las migraciones, y la difusión cultural no presentarán seguramente de modo más claro la imagen en el futuro. Podemos puntualizar que la saliencia política parecería ser más importante que la diversidad cultural cuando categorías tan estrechas como “la civilización japonesa” y tan amplias como “la civilización africana” son consideradas como pertenecientes al mismo orden. Podemos referirlo a estudios antropológicos que tratan de identificar aras culturales más amplias con métodos menos intuitivos (Burton et al. 1996) y arribar a unidades que están lejos de ser congruentes con las “civilizaciones” que él propone. Podemos hacerle tomar con-

ciencia de que está separando una “civilización Confucionista” de una “civilización japonesa” sin importarle los importantes aspectos compartidos de la cultura del este asiático (incluyendo precisamente la influencia del neo –confucionismo) y de ese modo cae víctima del mito del carácter de exclusividad japonés que tanto los japoneses como los extranjeros se han esforzado por mantener (Dale 1986, Miller 1983, Yoshino 1992).¹⁷

Más aún, podemos decirle a los practicantes de los estudios culturales y de otras disciplinas que están en lo cierto al extender sus estudios de la cultura a cuestiones más mundanas, pero que podemos continuar debatiendo que un análisis interno de los productos de la cultura popular solamente (como, por ejemplo, en la mayoría de las contribuciones a Schwichtenberg 1993) permanecen sin basamento si no son complementados con investigación de campo etnográfica del compromiso del receptor ante estos productos y de las prácticas resultantes, discursos y fantasías las cuales se pueden referir a, por ejemplo, investigación antropológica de la televisión (Kottak 1990, A.P. Lyons 1993, H.D. Lyons 1993, Mankekar 1993a, Pace 1993, Wilk 1993) como una fuente de inspiración.

¹⁷ Me restrinjo de hacer objeciones que podrían surgir de nuestra condición de expertos en cultura. Hay otros, igualmente serios defectos en el modelo de Huntington los cuales, sin embargo, no necesitan ser denunciados por un antropólogo, tales como los reclamos acerca de que los conflictos armados surgen más usualmente en las líneas defectuosas entre sus “civilizaciones” que dentro de ellas – los habitantes de Ruanda ciertamente no necesitan diferencias culturales de la “civilización” para matarse unos a otros, y los europeos por siglos no las necesitaron tampoco – o el espectro de la alianza “islámica – confucionista” que se forma contra la “civilización occidental”, la cual para mi entender simplemente no se puede encontrar.

Por supuesto, si un número suficiente de no antropólogos acuerdan que el uso del término “cultura” socavan tal estrategia y contradice todos nuestros resultado científicos, su significado eventualmente convergirá con esta afirmaciones y el término deberá ser eliminado (Brightman 1995: 541). Pero no estoy convencido de que esto es inevitable, y tomo la resultante falta de carencia de comentarios como un precio demasiado alta a pagar. Podríamos considerar un movimiento similar a aquel de la estrella Pop Prince el cual últimamente a atraído la atención al cambiarse el nombre por “The Artist Formerly Known as Prince” (El Artista Anteriormente Conocido Como Prince) o “TCFKAP”¹⁸. Si no fuese por su más difícil pronunciación, sin embargo, dudo mucho que “TCFKAC” (El Concepto Anteriormente Conocido Como Cultura) tendrá un éxito comparable. Por lo tanto propongo que retengamos “cultura”, el sustantivo en su forma singular y plural y clarifiquemos a aquellos que no son antropólogos los cuales están deseosos de escuchar lo que en realidad es el fenómeno así designado – el cual, tal como he tratado de enfatizar, requiere una formulación muy clara y definida acerca de todo lo que *no es*.

Conclusión

No existe una justificación inmanente que se pueda extraer del mundo empírico tanto sea para utilizar como para descartar el concepto de cultura. Cualquier grupo de personas que comparte rutinas específicas de pensamiento, de sentimientos y de acciones invariablemente será diferente

¹⁸ Un modo intermedio a manera de “símbolo” – gráficamente expresado como un símbolo y nunca explícitamente escrito – dan testimonio de la versatilidad del artista dentro del terreno de la semiótica aplicada

respecto de otras tales rutinas, y por lo tanto cada vez que se encuentre un grupo que comparte rutinas también encontraremos algunas rutinas no compartidas. Si concordamos, sin embargo, en “imaginar al mundo en el cual la gente habita como un territorio continuo y no limitado, ininterrumpidamente variado en sus atributos y contornos, sin rupturas o suturas” (Ingold 1993: 226), aún así necesitamos un vocabulario para describir sus montañas, planicies, ríos, océanos, e islas. El concepto antropológico de cultura se ofrece para esta tarea, tanto más cuanto ha logrado persuadir a mucha gente de fuera de la antropología de su utilidad. No se puede negar que usualmente ha sido aplicado de manera equivocada y que esto continúa ocurriendo, especialmente de parte de los fundamentalistas culturales. Pero si se miden los éxitos y los fracasos, no estoy convencido de que el concepto realmente acarree las connotaciones criticadas, y creo que se las puede disociar de él y usarlo con “las mejores intenciones”. El quedarse con la cultura – mientras que se enfatiza su reproducción problemática, las limitaciones impuestas por lo individual y lo universal, y su distintividad respecto de la etnicidad y de la identidad – nos permitirá retener el terreno en común que se ha creado dentro de la antropología y beneficiarnos del hecho de que el público en general crecientemente comprende qué queremos decir cuando lo empleamos. Negar la existencia de cultura o culturas será difícil de transmitir a aquellos que la ven en todas partes, y se dirigirán hacia otros quienes entonces diseminarán sus cuestionables conocimientos sin contar con competidores serios. Cualquier concepto científico es simplemente un constructo y tiene sus costos, pero una vez que se han encontrado sus ventajas para contrapesar estos costos debería poder ser empleado con una clara conciencia.

Comentarios

Lila Abu- Lughod

Departamento de Antropología, New York University, New York, N.Y: 10003-6790. U.S.A. (lila.abu.lughod@nyu.edu)
2.VII. 98

Brumann nos ha brindado un servicio al trazar, punto por punto, muchos de los intentos de los antropólogos contemporáneos de cuestionar el concepto de cultura. También nos recuerda la complejidad y riqueza de la tradición antropológica respecto de este concepto central. Existe una tendencia en estos días de silenciar la historia de la disciplina – de olvidar que aquellos que nos precedieron reflexionaron cuidadosamente sobre el alcance de los problemas teóricos y representaron una variedad de aproximaciones.

Las inteligentes propuestas de Brumann acerca de la defensa del concepto de cultura, sin embargo, pierden de vista algunas cuestiones. Creo que él necesita preguntarse porqué algunos de nosotros querríamos cuestionar el concepto. Qué hay de central en esto? Tan cuidadosamente como lo resalta, los antropólogos en sus collages provienen de diferentes tradiciones teóricas y sostienen sus argumentos por diferentes razones. Dejaré a los otros hablar por sí mismos. Mi propio argumento para escribir contra la cultura se desarrolló en el contexto de tratar de pensar cómo podría escribir una etnografía de la comunidad de beduinos (en la que estuve trabajando por varios años) que hiciera justicia a la complejidad, incertidumbre y contestaciones de la vida cotidiana y a la individualidad de sus miembros. Deseaba lograr en mi texto alguna fidelidad a mi experiencia de estar allí. También había estado trabajando con un fuerte sentimiento, siguiendo la crítica de Edward Said al Orientalismo, de los modos en los cuales las representaciones de

las personas en otras partes del mundo, particularmente partes del mundo que son vistas con antipatía en el Occidente, podrían reforzar – o socavar tales antipatías. Concluí que la idea de “una cultura” con su inevitable generalización y tipificación, se había vuelto un componente central del distanciamiento y otredad contra las cuales quería trabajar, aún cuando reconocía que los humanos son, en un sentido muy amplio, seres “culturales”.

Ahora siento aún más fuertemente que el concepto es problemático, mayormente porque no concuerdo con Brumann en que los “usos” pueden ser separados del “concepto mismo”. No puedo aceptar el idealismo de distinguir “usos históricos” de “usos óptimos”. Tal vez este es un desacuerdo lingüístico. Prefiero la pragmática por sobre la semántica. No creo que los conceptos tengan significados trascendentales o verdaderos. Los conceptos son creaciones humanas y están incrustados socialmente. Son utilizados solamente por personas reales en situaciones reales. Para citar las definiciones, muchas de las cuales son muy sutiles, ofrecidas por los antropólogos del pasado es ser demasiado literal. Tales definiciones no nos dicen nada acerca de los contextos en los cuales surgen o, más importante aún, los contextos en el cual el concepto es puesto en juego y con qué impacto.

Brumann dice que hay razones pragmáticas para quedarse con el concepto; creo que hay razones pragmáticas para cuestionarlo. Él nos da dos razones para reclamar el concepto: economía comunicativa o conveniencia (es un recurso para la noción de rutinas compartidas las cuales seguramente todos reconocemos que existen) y la preservación de nuestra autoridad como expertos para intervenir cuando los no antropólogos tales como los fundamentalistas culturales (un término magnífico!) mal emplean el concepto. En

algunos sentidos, garantizo lo primero que él indica. Todos sabemos de algún modo que os diferentes grupos de personas comparten cosas, formas de pensar y de hacer. ¿Quién podría negarlo? Y qué otro nombre existe para esto? A pesar de las virtudes de las definiciones de cultura de Brumann como una abstracción, dudo que nadie hoy en día se tomaría la molestia de emprender la tarea que él propone de dibujar las matrices de atributos compartidos y no compartidos. El problema mayor es que el refinamiento y la redefinición no puede resolver los problemas creados por el hecho de que el concepto de cultura porta el proceso de acumulación histórica y toma su significado de muchos contextos en los cuales es y ha sido invocado. El concepto está siempre contaminado por un mundo politizado en el cual es utilizado, el mismo mundo en el cual la antropología nació y creció. Que “millones de antropólogos amateurs” nos puedan encontrar extraños al negar lo que ellos “saben” es precisamente el problema.

Esto, creo, es la cruz de nuestro desacuerdo. Brumann admite que el concepto de “raza” debió ser abandonado por ser científicamente inválido y por lo tanto sujeto a usos políticos devastadores y consecuentemente peligrosos. Cultura, él dice, es diferente. Pero, ¿es así? El hecho de que sea un concepto tan “exitoso” y popular debería despertar la sospecha, o la auto-congratulación. Que el concepto se preste a usos tan aparentemente corruptibles de los usos antropológicos como en el caso de la tesis pernicioso de Samuel Huntington del choque de civilizaciones es, para mi, serio. La glorificación de Huntington de la superioridad de occidente y la gruesa simplificación y reificación de las culturas y la diferencia cultural resuena con el sentimiento popular de racismo político. Me parece que nuestro papel no es usar nuestra experiencia en “cul-

tura” para corregirlo a él (mostrándole que sus unidades culturales son demasiado grandes o demasiado inconmensurables, o demasiado homogéneas, o demasiado crudas) sino criticarle la noción misma de establecer grupos de personas definidas por la cultura compartida como hostiles y opuestas. Si las civilizaciones son extensiones de a cultura y las culturas dependen de cultura y no cuestionamos la noción de cultura, luego no estamos en posición de montar esta crítica.

Existen otros argumentos para hacer acerca del modo en el cual el concepto de cultura no es útil. Estos podrían hacerse mejor tomando un pequeño punto, quizás desechado por Brumann con el cual él sostiene la defensa de “cultura”: él señala las contribuciones que los estudios antropológicos de la televisión podrían aportar a los estudios culturales. Conuerdo absolutamente en que debemos complementar el estudio de los productos populares de la cultura con “investigaciones de trabajo de campo etnográfico sobre el compromiso de la audiencia con estos productos y las prácticas resultantes, los discursos y las fantasías,” pero como alguien que ha estado comprometido con exactamente tales investigaciones de campo por cerca de ocho años no veo cómo esto reivindicará la “cultura”. Casi lo opuesto.

En un artículo reciente dedicado a Clifford Geertz (seguramente el más influyente teórico americano de la cultura, inexplicablemente ausente en la discusión de Brumann), titulada “The Interpretation of Culture(s) After Televisión”, reflexiono acerca de cómo y porqué los antropólogos deberían estudiar la televisión sobre la base de algunos pensamientos acerca del lugar de las series de la televisión de Egipto en la vida de algunos habitantes del Egipto Superior. Concluyo una de las secciones de la siguiente manera:

Tomar la televisión seriamente nos fuerza a pensar acerca de la “cultura”

no tanto como un sistema de significados o incluso un modo de vida sino como algo cuyos elementos son producidos, censurados, pagados, y promovidos a lo largo de la nación, aún más allá de los límites nacionales. La naturaleza hegemónica o ideológica – y por lo tanto relacionada con el poder – de los textos culturales mass-mediáticos en el servicio nacional, la clase, o los proyectos comerciales, es innegable. Esto, a su vez, nos llevaría a pensar acerca de los modos en que aspectos de lo que usualmente pensamos como cultura local, tales como los valores morales acerca de la edad adecuada para el casamiento, o la adecuada educación de las mujeres, son ellos mismos atributos no neutrales a ser interpretados pero los resultados de otros algunas veces contestados, proyectos de poder más locales, son interesantes de ser analizados.

Continúo remarcando que las etnografías de la televisión(en virtud de que sus textos culturales son producidos en otros lugares e insertos dentro de los hogares, comunidades y naciones) “confirman la necesidad de re-pensar la noción de cultura en singular, como el conjunto de significados compartidos distintos de aquellos sostenidos por otras comunidades algunas veces llamadas “culturas” (p. 121). No niego la existencia de procesos reactivos de la afirmación cultural, los mismos que Brumann siguiendo a Sahlins, remarca. Veo esto como procesos politizados de formación de identidad en contextos globales en los cuales la cultura ya ha sido hecha definicional (a través del colonialismo o del neocolonialismo). Pero también puntualizo que estos usos reactivos de la 2cultura” son balanceados por muchos otros procesos en el mundo actual que desestabilizan los límites de las culturas. Los encuentros que la televisión estimula en los mundos de vida, sensibili-

dades e ideas hace especialmente problemática la noción de que las culturas son comunidades localizadas de personas “suspendidas en redes de significados” – o, para usar la terminología de Brumann, con rutinas compartidas. Concluyo una larga sección acerca de las diferentes formas de cosmopolitismo que cuatro mujeres egipcias corporizan las cuales invitan al análisis de la hibridización cultural y las formas de cosmopolitismo que encontramos en lugares como las aldeas de Egipto. Discuto (así como tal vez Appadurai no lo hace) que debemos trazarlas a partir de configuraciones de poder, educación, y salud en lugares particulares (p. 127). Buscando lo mejor de otras investigaciones sobre la televisión hechas por antropólogos, tales como la de Ginsburg (1993), Mankekar (1993a, b) y Rofel (1994), encuentro una atención similar a los campos sociales de poder e ideologías nacionales, no “cultura” o “culturas”.

En breve, aunque estoy impresionada por la atención de Brumann para distinguir los diferentes usos del concepto de cultura y su insistencia que el deslizamiento entre “cultura” (como una abstracción que significa atributos compartidos) y la noción de culturas delimitadas y localizadas no es una necesidad intelectual, le doy mayor peso a la vida social y política del concepto tal como se ha desarrollado históricamente. Y por lo tanto cuestiono su continua utilidad. Es, tal vez, como sugiere Brumann, un caso de taza medio completa, medio vacía.

E.L. CERRONI-LONG

Departamento de Sociología, Antropología y criminología, Eastern Michigan University, Ypsilanti, Mich. 48197, U.S.A. 8 ix 98

Qué soplo de viento fresco que es este artículo! Y cuán alentador ver artículo tan

claramente fuera de la línea de la ortodoxia postmoderna que se publica en las revistas más importantes de antropología! Se debe admitir que las conclusiones revelan que el autor comparte la creencia postmoderna acerca del mito de la “cultura global” así como también la confusión entre cultura y etnicidad, por un lado, y cultura y subcultura, por el otro. Pero el artículo hace un buen trabajo al puntualizar el aspecto de “el emperador –está-desnudo” de las críticas modernas al concepto de cultura de la antropología y resalta tan bien lo que representa el peligro de abandonar este concepto justo cuando está crecientemente siendo mal empleado en los niveles populares que es ciertamente bienvenido a pesar de sus errores.

Los puntos que el artículo discute no son nuevos; de hecho clarificaciones elocuentes acerca de estos usos han sido formuladas anteriormente (e.g., Goldschmidt 1985). Lo que es valioso es la presentación de tal discusión ahora. Más de dos décadas de adoctrinamiento postmoderno han inducido a una fatiga extrema en muchos antropólogos. Como consecuencia, muchas voces que disienten – al menos en Estados Unidos, y especialmente entre los académicos más jóvenes – han sido silenciadas. Como otra consecuencia, ha habido un enorme crecimiento de lo que Barret ha memorablemente llamado “antropología sin nombre” (1996: 179): escritos etnográficos que evitan de plano toda discusión teórica pero continúan construyendo sobre la aplicación de los métodos de investigación tradicionales antropológicos.

Realmente, el tema del método – el cual Brumann no señala – es un argumento crucial para sostener la tesis del artículo. El modo en que los antropólogos socio-culturales han conducido sus investigaciones, al menos desde los inicios del siglo XX, está basado fundamentalmente sobre el supuesto de que existe una forma

particular de organización humana – llamada “cultura” que puede ser descripta y analizada a través de la observación participante, la recolección de material de documentación, y entrevistas. Y los antropólogos postmodernos no han podido sugerir – menos aún implementar – un simple, minúsculo, periférico método de investigación que difiera sustancialmente de aquellos desarrollados alrededor de supuestos disciplinares fundacionales (ver Bernard 1998). Por lo tanto, no sólo el emperador está desnudo sino que también, si lo estuviera serían las mismas viejas ropas que ha venido vistiendo por tanto tiempo. Este punto necesita ser enfatizado, porque es previa a la concesión que hace Brumann respecto de que “si un número suficiente de antropólogos acuerda que el uso del término “cultura”...contradice todos nuestros resultados científicos,...el término deberá ser abandonado” Aún los antropólogos que más critican el concepto de cultura hacen investigación aplicando métodos basados en el supuesto de la “culturalidad” humana.

Aún más, tal como Brumann señala, este supuesto *nunca* ha implicado el proceso de reificación que los críticos han imputado. La reificación de la cultura, sin embargo, se ha vuelto intrínseco a los usos folk del concepto y alimentan su politización (Wright 1998). Por lo tanto, lejos de justificar el abandono desenfrenado del concepto central de nuestra disciplina, los tiempos demandan que los antropólogos activamente nos comprometamos en contraactuar respecto de los peligros del “fundamentalismo cultural” a través de la diseminación juiciosa de los conocimientos disciplinares.

Pero, alas, los intelectuales operan dentro de contextos culturales específicos, y los antropólogos postmodernos han tenido gran influencia por el crecientemente popular “punto de vista del consumidor” de la cultura, de acuerdo con la cual las prác-

ticas culturales son “inventadas” y la identidad cultural “negociada”. En el mundo postmoderno la gente usualmente cree, al igual que Margaret Thatcher, que no existe tal cosa como la sociedad – sólo hay individuos. Consecuentemente, la identidad personal se vuelve una preocupación mayor y el consumo es la única herramienta para definirla. En este contexto la cultura se vuelve un producto (Cerroni-Long 1995: 5-6; 1996).

El artículo de Brumann nos recuerda que el objetivo original de la antropología *no* es el análisis de la identidad política; sino, el que fue el estudio holístico de nuestra especie con el propósito de comprender mejor sus características generales. En particular, la antropología sociocultural se estableció para documentar y analizar los atributos del comportamiento de grupo de un tipo muy particular – aquel que está involucrado en la definición de los agregados perdurables de personas, reconocidas como tales por sus miembros, dentro del cual todas las funciones necesarias para la continuación de la vida comunal son realizadas por los miembros.

Llamar a los patrones de comportamiento emergentes en tales circunstancias “cultura” no los convierte en una “cosa” al igual que el definir una enfermedad humana en términos de sus síntomas tampoco implica que podría existir independientemente del portador. Pero un ataque de fiebre no se convierte en malaria; revelar los síntomas de una enfermedad debe tener una intensidad, consistencia y configuración específica. De igual modo, no *cualquier* tipo de comportamiento grupal tiene un necesario correlato con la membresía cultural, ni tampoco es suficiente para definir una cultura. Puede el hecho de vestir una remera, gustar del fútbol o penar por la muerte de Lady Diana ser seriamente relacionado con la membresía a una “cultura global”, como lo sugiere Bruman? Más aún, mientras que varios factores –

tales como la edad, el género y las condiciones materiales – pueden conducir a la formación de subculturas específicas, no hay ninguna evidencia convincente de que ellos creen lo que Brumann llama “culturas que no suelen delimitarse por fronteras nacionales o étnicas”. De hecho, la comparación de las subculturas interculturalmente resalta su especificidad cultural.

A lo que Ingold llama “imaginar el mundo en el cual la gente habita como un paisaje continuo y no delimitado, cuyos atributos y contornos varían indefinidamente, y aún así sin costuras o rupturas” es contestado por Brumann con una observación del sentido común que, con tales palabras, “necesitamos un vocabulario para describir las montañas, las planicies, los ríos, los océanos, y las islas”. Pero el hacer un mapa exitoso requiere de un consenso acerca de qué es lo que constituye una montaña, o un río, o una isla. En particular, en un mundo en el que las montañas y los espolones se confunden cada vez más, es crucial clarificar nuestras definiciones. Solamente el argumentar por la continuidad del uso del concepto de cultura no parece ser suficiente. Tal vez, ahora que la moderna antropología ha introducido la distinción entre “cultura” y “cultura/s”, es tiempo de introducir además otro término – parafraseando a Hartman (1997: 35) propondré “kulcha” – para distinguir la “cultura de todo” del verdadero ejercicio antropológico. Esto podría ofrecer una nueva perspectiva desde la cual ver la expertise antropológica y redefinir su aplicación.

ROY D’ANDRADE

Departamento de Antropología, Universidad de California, San Diego, La Jolla, Calif. 92093 –0532.

U.S.A. 3-VI 98

Brumann argumenta que el concepto de antropología es, dadas ciertas modificaciones, todavía útil. El mayor propulso de su argumento es que el compartir imperfectamente los rasgos aprendidos no invalida el concepto de cultura porque, aún cuando no esté perfectamente delimitado, los diferentes grupos de personas despliegan suficiente delimitación de los rasgos aprendidos y compartidos que hace razonable hablar de la “cultura japonesa” o de la “cultura punk”. Hay tres comentarios que quisiera hacer al respecto.

El primero es acerca de la identificación de cultura dentro de “rutinas aprendidas y compartidas”. Uno de los debates centrales de la antropología de los ’50 y de los ’60 fue acerca de estos aspectos precisamente. La posición tomada por Geertz (1973), Schneider (1976), Goodenough (1957) y otros, fue que el concepto de cultura debía ser definido no por los comportamientos y los artefactos compartidos dentro de una sociedad sino por los significados, los símbolos, las comprensiones, los conocimientos, las ideas, etc. Una razón para cambiar el locus de la cultura desde el comportamiento a las ideas fue que si la cultura es definida como comportamiento compartido no se podía entonces usar el concepto de cultura para explicar porqué los japoneses o los puka-puka hacían lo que hacían. Si el término “cultura” refiere a lo que hace cierto grupo de personas, entonces sólo agregamos nada excepto confusión cuando decimos que algún grupo de personas hace lo que hace por su cultura. *En el sentido de “totalidad de comportamiento”, el concepto de cultura no ha tenido ningún valor explicativo.* Si el cambio del término “cultura” desde el comportamiento a la idea fue un buen movimiento puede ser debatido, pero en la mayoría de los escritos antropológicos actuales es definido como significado o conocimiento (D’Andrade 1995, 1996). Es desalentador que la pro-

puesta de Brumann no incluya la bibliografía acerca de la naturaleza de la cultura para los antropólogos de la rama de la psicología tales como Wallace (1960), Roberts (1987), Spiro (1987), Scweder (1990), Romney, Moore y Rusch (1997), y Strauss y Quinn (1997). Sin embargo, este comentario no afecta la tesis central de Brumann, ya que se podría proponer el mismo argumento distribucional acerca de los laberintos, proposiciones, esquemas, o modelos culturales que Brumann ofrece para los rasgos de comportamiento. Más problemático es el argumento de Brumann de que varios grupos de individuos pueden ser caracterizados por un simple y particular cuerpo de rasgos. En su cuadro I él presenta el ejemplo de dos grupos de individuos y dos grupos de rasgos que cada grupo tiene un mayor núcleo de rasgos únicos. El punto es si este es un modelo razonable del mundo real. Si uno piensa en el mapa de los rasgos culturales de Driver de los Indios Norteamericanos (Driver 1961) – uno más de los intentos de la antropología de examinar la distribución de rasgos – se podría encontrar que la situación respecto de la distribución de rasgos es muy compleja. Pocas sociedades tienen rasgos que son únicos. La sociedad A comparte rasgos 1 con la sociedad B y C, el rasgo 2 con la sociedad D, los rasgos 3 y 4 con la sociedad B, E y F, los rasgos 5 y 6 con las sociedades D, E, y G, y así sucesivamente. La sociedad americana, por ejemplo, comparte el idioma Inglés con otras sociedades, la adoración a un único dios con otras sociedades, la norma de familiar nuclear con otras sociedades, un fuerte valor de igualdad con otras sociedades, etc. Esta forma penetrante de compartir los rasgos culturales a lo largo de delimitaciones de grupo no es simplemente un fenómeno moderno, tal como el trabajo de Murdock, el de Driver y otros aseguran. Por supuesto, podrían haber algunos

rasgos que son únicos para una sociedad particular – tal vez sólo en Japón, por ejemplo, existe un emperador que es venerado pero que no tiene autoridad administrativa – pero los rasgos únicos a cualquier nivel de agregación son extraños.

Hay un sentido diferente en el cual los rasgos de una sociedad tienden a ser distintivos el cual Brumann no considera. Usualmente lo que es distintivo no es un rasgo individual sino particulares *combinaciones* de rasgos. Hay un chiste que dice que Canadá podría haber sido un maravilloso país – podría haber tenido la tecnología de Estados Unidos, el gobierno Británico, y la cocina Francesa. Sin embargo, terminó teniendo la tecnología británica, el gobierno francés y la cocina norteamericana. De acuerdo con este chiste (su validez etnográfica podría ser cuestionada) lo que es distintivo acerca de Canadá es su combinación de rasgos, no un conjunto de rasgos particulares de Canadá.

Por último, un comentario acerca de la cultura, la reificación y la esencialización: No hay nada malo con la reificación y la esencialización si lo que se reifica y esencializa tiene propiedades causales fuertes. “el aceite reduce la fricción de los motores de los autos”. Esta proposición reifica el aceite para automóviles y le da propiedades causales esencializadas. La proposición es útil y cierta porque el aceite para autos tiene poderes causales los cuales reducen la fricción. Categorizar el gran flujo del quantum del universo en “cosas” es comprometerse en la reificación, y tratar cualquier categoría del flujo como “haciendo algo” es esencializarla, es decir, atribuirle poderes causales. Sin la reificación y la esencialización no hay modo de explicar las cosas.

El verdadero problema compete a lo que puede ser verdadera y útilmente reificado y esencializado. La mayoría de los científicos sociales acuerdan que raza como

constructo biológico no tiene las propiedades causales que les atribuyen los racistas. Sobre la base de la preponderancia de la evidencia, es un error empírico esencializar la raza al darle propiedades causales. Pero tiene la *cultura* propiedades causales? Puede, *como totalidad*, reproducirse a sí misma, darle sentido a la vida, legitimar instituciones, etc? Podemos razonablemente esencializar y reificar la cultura? Podemos decir que la *cultura es algo grande que hace cosas*? Brumann en una parte de su artículo parece acordar con la crítica actual de que no podemos. Parece sostener que rasgos particulares son las cosas reales que hacen cosas, las “herramientas” dentro del equipo de herramientas a las que llamamos cultura. Si ese es el caso, luego necesitamos identificar, es decir, reificar, y encontrar esencializaciones apropiadas para estas herramientas particulares. Estas complejidades pueden ser culturales en el sentido de que son parte de los que Spiro (1991) llama la herencia social, pero no hacen que la vasta totalidad de la herencia de social de una sociedad sea de mucho interés explicativo. Si la cultura como una totalidad no puede hacer nada, por qué deberíamos preocuparnos de *ella*? Qué *la* hace importante?

En una respuesta a esta pregunta Brumann afirma, más adelante en su artículo, hablando de la cultura, que “es por lejos más responsable de las diferencias entre los grupos humanos de lo que son los genes.” Aquí el término “cultura” re-emerge como una cosa con fuertes poderes causales. Aún si Brumann realmente quiere dar a entender que es la herramienta particular cultural la que tiene poder causal, cómo pueden “rutinas aprendidas específicas (y / o sus productos materiales e inmateriales)” ser *responsable* de las diferencias del comportamiento? Identificar a la cultura a través de agrupamientos de individuos realizados sobre la base de

las diferencias de comportamiento y luego atribuirle las diferencias de comportamiento a la cultura simplemente reinventa la clásica tautología mencionada más arriba.

Pero, más importante, qué es lo que existe, de todos modos, en este equipo de herramientas? Ciertamente muchos antropólogos creen que algunas cosas de la herencia social tiene poder causal. Cuáles son estas cosas y cuáles son sus poderes causales? Desde mi punto de vista, este es el tema que subyace y que motiva el debate actual acerca de la cultura. Strauss y Quinn (1997) presentan un detallado análisis de este problema. Se debería comenzar por allí.

ANDRE GINGRICH

Instituto de Antropología Social y Cultural

University of Viena, Viena A-1010, Austria

(andre.gingrich@univie.ac.at) II VI 98

Brumann está “escribiendo para la cultura”, y esto retóricamente lo posiciona en una oposición diametral con la propuesta de Abu-Loghod de “escribir contra la cultura”. Lo que es interesante es que el argumento proviene de la academia alemana. Desde la perspectiva de la historia intelectual, los conceptos de cultura nunca han alcanzado el mismo significado en la antropología internacional que ha tenido en la antropología regional de Estados Unidos y las variantes alemanas. Políticamente, sin embargo, en visita de los límites cerrados para los refugiados e inmigrantes y las violencias étnicas nacionales en muchas partes del mundo, el debate se destina a aspectos de significado global y es por lo tanto importante para los antropólogos.

Brumann enfatiza sobre una cantidad de puntos básicos que algunas veces son pasados por alto. En particular, su recorda-

torio acerca de los valores epistemológicos de los conceptos es refrescante. Los conceptos de investigación se basan siempre sobre abstracciones y por lo tanto implican límites difusos, diversidad interna, y algún grado de cambio. Por esta razón, las abstracciones conceptuales per se no deberían ser el punto principal del debate antropológico en un mundo interconectado, postcolonial, y global. Más que nunca, el mundo necesita conceptos comparativos. Por contraste, algunos de los participantes en el debate, como implícitamente nos recuerda Brumann, corren el riesgo de tal vez inconscientemente defienden una nueva variante de empirismo inocente. Lo que algunas veces se sostiene “contra la cultura” está tan mal informado epistemológicamente que de hecho se aplica a la investigación en general. Si son mal interpretadas y mal comprendidas, las abstracciones pueden fácilmente volverse reificadas. Ningún concepto es inmune de este peligro, aún así esta no es razón para abolir los conceptos.

Muchos escritores “pro-cultura” son conscientes de esta forma política e intelectual de reificación de las concepciones de la cultura. No obstante, un número de ellos – por ejemplo, Hannerz (1996), Yanagisako y Delaney (1996), Sahlins (1995), y Barth (1994) – han tentativamente argumentado para mantener alguna variante de un renovado y redefinido concepto antropológico de cultura. Virtualmente todos estos escritores han sobre los enfatizado límites difusos, el cambio, la heterogeneidad, y la posicionalidad del autor. Brumann también bastante acertadamente puntualiza que el principal problema no es si mantener o “abolir” un concepto antropológico de cultura. Es más importante escribir contra los contenidos de discrecionalidad y diferencia entre sociedades locales y para demostrar esto (y bajo qué condiciones) los humanos tienen más en

común que aquello que los distancia. Por estas razones, encuentro los puntos epistemológicos que marca Brumann son útiles para la contribución en el debate. Soy, sin embargo, más escéptico acerca de las implicaciones históricas, analíticas y políticas de su trabajo.

En términos de una auto-reflexividad histórica, el debate podría beneficiar un abordaje más crítico que el que defiende Brumann. Tómese, por ejemplo, su sinopsis algo superficial y enciclopédica de definiciones anteriores (o clásicas) de cultura. No es ninguna coincidencia que la definición de Boas, tal como la cita Brumann, hable de la cultura como “todas las manifestaciones de hábitos sociales de una comunidad”. Boas por lo tanto explícitamente combina su comprensión de cultura con un concepto de comunidad. Es importante clarificar si un escritor, a pesar de sus inconsistencias, usualmente adopta una versión de la cultura del tipo “comunidad” (*Gemeinschaft*) o “social/societal” (*Gesellschaft*). No solamente Adam Kuper sino un variado número de académicos han señalado que el concepto de “comunidad” está cercanamente entrelazado con conceptos preponderantes en la antropología de Estados Unidos o en la de Alemania. Una versión muy fuera de moda de la comunidad en su versión de cultura es aún muy influyente en la ideología Alemana (Dumont 1994, Gingrich 1998). El impacto profundo de Boas en la antropología norteamericana se debió en parte a este conjunto de ideas Herderianas o comunales, combinada con la versión de cultura holística de museo que prevaleció en los estudios alemanes de los objetos materiales en el momento del cambio de siglo. El debate actual acerca de la cultura, incluyendo el propio artículo de Brumann y mis comentarios, se sitúa por lo tanto en contextos locales heterogéneos intelectuales: algunos de ellos más profundamente encastados en la genealogía intelectual Herderiana y

intelectual Herderiana y comunal, mientras que otras lo están menos. Desde esta perspectiva, comprendo mejor de lo que Brumann parece tener de aquellos antropólogos de Estados Unidos y Alemania que sostienen que algún trabajo importante todavía debe encararse para criticar las preponderantes concepciones Herderianas de la cultura. Tal vez sería importante “resociologizar” estas dos ramas de la antropología internacional, pero una concepción comunitaria anticuada de la cultura presenta aún una cantidad de obstáculos para esta empresa la cual necesita una intensiva re-afirmación (Das 1994). Escritores que tienen una base antropológica social tendrán menos problemas con el concepto de cultura el cual podría ser contextualizado en términos de una genealogía intelectual histórica y sociológica antes que una comunal. Una noción que es inspirada por los trabajos de Mauss, Gluckman, Leach, Barth, Hannerz o Yalman, por ejemplo, podría ciertamente no ser cargada con implicaciones de símbolos claves discretos o significados folk exclusivos y necesitaría muy poca resociologización. Para continuar con el debate, sería útil especificar exactamente qué tipo de concepto de cultura se necesita para retener o para desconstruir en lugar de suponer que la palabra implica un contexto cualquiera particular. Para Brumann, sin embargo, cultura (en el sentido específico, empírico) “es un conjunto de rutinas aprendidas específicas ...que son caracterizas de una grupo delimitado de personas.” Todavía no alcanzo a distinguir porqué una concepción tan amplia de cualquier tipo de agrupamiento de comportamientos rutinarios debería ser más útil que los conceptos de las ciencias antropológicas y de las ciencias sociales como ser ideología, religión, ritual, o estilo profesional. La utilización propia de Brumann del término por lo tanto sugiere una aplicación un tanto inflacionaria la

cual podría devaluar otros y tal vez más útiles conceptos. Si algún concepto de cultura será retenido, debería ser más preciso que la mera referencia a agrupamientos de rutinizaciones (locales o transnacionales).

Desde esta perspectiva social y antropológica, también veo una cantidad de méritos y ventajas en los argumentos analíticos de Brumann. Sus tres últimos comentarios están bien tomados y merecen convertirse un inventario estándar si es que aún no lo están. También es útil distinguir entre usos pasados y opciones presentes mejores y considerar aspectos pragmáticos para la disciplina en el mundo actual cuando se discute y afirman pros y contras. Una creciente “demanda local” y “éxito” de un concepto reificado de cultura en el mundo actual, sin embargo, es tanto un argumento en contra como uno para retener algún tipo de concepto de investigación de la cultura. Narraciones profundas, tradiciones culturales antiguas puede servir a la violencia étnica local de los Balcanes o en Sri Lanka tan fácilmente como las narraciones acerca de la profunda igualdad de todos los humanos podría servir a la expansión mundial de McDonald, Coca-Cola, o a la industria militar. Las posibles implicaciones políticas de cualquier concepto son por lo tanto importantes, pero ambos extremos del debate acerca de la cultura puede ser abusada para propósitos políticos que los antropólogos usualmente no hacen, o no deberían hacer, sostener o compartir. En su lugar, sugiero un debate más diferenciado que sea crítico de tales abusos con el esfuerzo de llegar a una herramienta de investigación más precisa y mejor. Es en esta dirección que el artículo de Brumann, con todas sus limitaciones, ofrece una cantidad de contribuciones útiles e interesantes.

ULF HANNERZ

Departamento de Antropología Social,
Stockholm University, S -106 91 Stock-
holm, Sweden

(Ulf.Hannerz@socant.su.se) 12 VI 98

En el presente debate entre antropólogos acerca del concepto de cultura, hay abolicionistas y reformistas. Al igual que Brumann soy un reformista y por lo tanto me inclino a concordar con él.

De hecho, parece que la concepción de cultura que los abolicionistas critican (y con la cual los reformistas están también descontentos) nunca fue totalmente dominante en la teorización explícita antropológica. Un reciente grupo de artículos orientados históricamente editados por Boddy y Lambek (1997) también retratan diversidad continua y flujo en propuestas de la cultura dentro de la disciplina; la discusión de Darnel (1997) especialmente sobre la visión de Sapir y el intrincado análisis de Urban de contrastar metaculturas muestra que Boas y sus primeros estudiantes no pueden tampoco ser fácilmente considerados responsables colectivamente de la imagería de delimitación, a-temporalidad de las culturas. Brumann tal vez esté en lo cierto al vincular esta imagería del mosaico más a las convenciones y conveniencias de la práctica etnográfica. Más allá de eso, creo que se puede vislumbrar la temprana historia-natural de la herencia de la antropología: en la medida en que se puede describir especies animales y plantas sin prestar mayor atención a las variaciones internas o a los cambios en el tiempo, del mismo modo se puede manejar la vida de la "especie" humana.

Pero sin importar si la cultura en su forma singular o plural ha sido comprendida en el pasado de la disciplina, cuál debería ser el papel del concepto en el presente y en el futuro? Tal como lo hace Brumann, creo que la respuesta tiene mucho que ver con la presencia de la antropología en la

arena pública. Dentro de la disciplina, casi posiblemente podemos encontrar maneras de hacer sin el concepto de la cultura, así como es posible, con bastante esfuerzo, evitar casi cualquier otra palabra. Aún ahora es obvio que juega una parte más limitada de algunas tendencias antropológicas, y en cualquier caso requerimos un vocabulario más diferenciado para análisis especializados en la mayoría de los asuntos que consideremos culturales. El concepto de cultura, sin embargo, forma ahora parte del vocabulario público, y la antropología es justamente identificada con él por el imaginario público. Si no aprobamos algunos de sus usos, tendrá probablemente poco impacto en el mundo si entre nosotros decidimos abandonarlo. Si, de todos modos, después de un siglo o más de promulgar la idea de cultura a cualquier audiencia externa que pudimos alcanzar, debemos ahora dramáticamente darnos vuelta e intentar persuadir a estas audiencias de rechazarlo, también, la verosimilitud de que podríamos perder tal credibilidad intelectual que podemos tener parece ser mayor que nuestras posibilidades de erradicar usos perniciosos del concepto. Parecería más sensato apearse al centro de la comprensión de la cultura como consistente de significados y prácticas adquiridas (de modos variados) en la vida social, seguir enfatizando el potencial de la diversidad humana (individual y colectiva) vinculada a esa premisa, y tratar y compartir con nuestras audiencias nuestra comprensión de los modos en los cuales las diferentes condiciones podrían conducir a mayor o menor cambio a lo largo del tiempo, más o menos borroneo de los límites, y más o menos variación dentro de cualesquiera unidades de población que se consideren relevantes. De ese modo contribuimos constructivamente a la conversación pública y hacemos un mejor uso de tal autoridad intelectual que hayamos acumulado.

Dentro de la disciplina (aunque no creo que una distinción entre la antropología académica y pública debería ser trazada tan tajantemente), tal vez el papel estratégico de la concepción reformada de la cultura podría ser problematizada precisamente aquella que tan frecuentemente ha sido silenciada y asumida acríticamente: sostener cuestionamientos acerca de la delimitación y mezcla, acerca de la variación interna, acerca del cambio y la estabilidad en el tiempo, acerca de la integración y la coherencia (Hannerz 1983: 143 ff.). Brumann ejemplifica tal interés de investigación en su discusión de la distribución social de las “rutinas aprendidas” y de mapear los elementos compartidos completamente o incompletamente. La comprensión distribuida de la cultura tiene una pareja genealogía extensiva dentro de la antropología del siglo XX, que se extiende al menos desde Sapir a través de Linton; Anthony Wallace, y Ward Goodenough a Theodore Schartz y una discusión muy reciente realizada por Lars Rodseth (1997). Tal vez la versión de Brumann debería ser entendida más como una figura de pensamiento que como una agenda de investigación; en cualquier caso, me recuerda a los intentos de otro antecesor, John M. Roberts (1951), de mapear los inventarios culturales de tres hogares Navaho. Debería haber sin duda lugar para variados gustos de investigación, y algunas veces tener un sentido del alcance de las microvariaciones dentro de las comunidades o poblaciones podría ser iluminador. De todos modos tales esfuerzos comprensivos parecerían requerir tanto una consideración muy cuidadosa de la naturaleza de las unidades y una enorme cantidad de diligencia etnográfica transparente, que de cómo resultado algún tipo de satisfacción intelectual.

En términos de “organización de la diversidad” (en términos de Wallace), me siento más atraído por una agenda que en-

foque directamente en las interacciones en los puntos en los cuales la diferencia está a la mano, sutil o conspicuamente. Frecuentemente son esas interacciones las que despiertan el interés del público, y generalmente es aquí también en donde encontramos variedades de hablar de la cultura utilizadas de maneras que podríamos querer criticar. Aquí, por ejemplo, se encuentra la sofisticada forma de “fundamentalismo cultural” de Huntington (descrita en la contratapa de la edición alemana de su libro *Kulturknalltheori*), así como también el más benigno esencialismo de la profesión de interculturalistas rápidamente creciente de consultores y capacitadores (sobre esos asuntos ver también, e.g., Dahlén 1997, Hannerz 1997, y Herzfeld 1997).

ANDREAS WIMMER

Swiss Forum for Migration Studies, rue des Terraux 1, CH – 2000 Neuchâtel, Switzerland 20 V 98

El artículo de Brumann introduce dos argumentos útiles acerca del debate del concepto de cultura que en otros casos es confuso e ideológicamente cargado. Ambos son argumentos para continuar empleando el término en el discurso antropológico. Él primero resalta el aspecto empírico de que podemos observar una distribución no al azar de rasgos culturales tales como las reglas de matrimonio, relatos míticos, comportamientos de bienvenida, etc. a lo largo de las poblaciones mundiales. Al llamar a estos agrupamientos de rasgos “cultura”, él sostiene, que podemos evitar una noción de cultura reificada, esencializada y a-histórica y continuar empleando el término de manera significativa. Luego continúa con un argumento político: con la ayuda de tal término re-definido, los antropólogos estarían en una mejor posición para luchar al fundamentalismo cultural que tendrían

si los abandonan. Él recomienda el uso de “cultura como un agrupamiento distribucional” como un caballo de Troya que entra en la fortaleza del racismo cultural y del nacionalismo xenofóbico.

No me siento del todo cómodo con el primer nivel de análisis con el cual Brumann desarrolla su primer punto. De acuerdo con las actuales comprensiones de la naturaleza del discurso científico, problemas de definición pueden ser discutidos sólo con relación al marco de trabajo dentro del cual están situados. Por lo tanto el significado del término “cultura” depende no sólo de contextos de definición sino también de contextos teóricos en los cuales “cultura” se relaciona con “sociedad”, “naturaleza”, “significado”, “práctica”, y otros términos maestros de las ciencias sociales. Vista desde esta perspectiva amplia, mucha de la crítica de la noción clásica de cultura es una crítica no de definiciones sino de estrategias funcionalistas (y luego hermenéuticas) de análisis de las culturas como delimitadas, integradas, y totalidades estables (o luego, textos coherentes). El problema principal no es la definición sino su uso en lo que el filósofo francés ha llamado “práctica teórica” (ver Wimmer 1996a).

El artículo de Brumann se mantiene largamente en el nivel de las definiciones, y esto tiene consecuencias no intencionadas para el curso de su argumento: Tratar de “salvar a la cultura” de sus críticas redefiniendo el término, él debe restaurar una comprensión pre-funcionalista, pre-hermenéutica de la cultura. Seguramente esta no es su intención. Brevemente delinearé dos puntos de su artículo que revelan este retroceso teórico:

Primero, el concepto funcionalista (“clásico”) de la cultura estaba íntimamente vinculado a la idea de una sociedad claramente definible. Era una sociedad, un grupo de gente, una comunidad, etc., que podía ser caracterizada por cierta cultura

(ver las definiciones citadas por Brumann). En la antropología funcionalista, más aún, sociedad usualmente era sinónimo de grupo étnico (los Tallensi, los zinacantecos, los Hopi). Cultura, grupo étnico, y sociedad eran conceptualmente percibidos como entidades congruentes. La relevancia empírica de las variaciones individuales y de las variaciones subculturales eran fácilmente reconocidas en los relatos del tiempo (e.g. , Fortes 1949) pero no tenía lugar en el marco del trabajo teórico (ni tampoco lo tienen en las teorías hermenéuticas de la cultura como texto). Brumann menciona estos supuestos de congruencia y busca patrones distribucionales de rasgos culturales sin limitar el análisis a los miembros de “una sociedad”. Su aproximación es inductiva, los límites de las culturas definida por la estructura de los agrupamientos que el análisis produce y no por la “sociedad” o “grupo étnico” predefinidos cuyas “culturas” debe ser estudiada.

Segundo, Brumann menciona la noción de funcionalismo (y hermenéutico, estructuralista, etc.) que los rasgos culturales están sistemáticamente interrelacionados y no pueden ser estudiados aisladamente uno de otro – la famosa “totalidad integrada” en definiciones de cultura se ha vuelto un poderoso principio guía de análisis sólo debajo de la influencia del paradigma funcionalista y hermenéutico, y, como Brumann convincentemente muestra, las tendencias a la esencialización son atribuidas a aquellos contextos sociales más que a las definiciones en sí. Al tratar de evitar tales tendencias, Brumann parece ir nuevamente a las comprensiones del término “cultura” de la época de la preguerra: se entiende implícitamente como la suma total de los estilos de cerámica, técnicas de caza, modos de felicitación, danzas rituales, estrategias de guerra, y otras por el estilo, cuya distribución debe

ser descripta para cada rasgo independientemente de los otros.

Al abandonar la noción de una relación íntegra entre sociedad y cultura y reintroducir la noción de cultura como un ensamble de rasgos, nos retrotraemos al principio del área de estudios culturales y al difusionismo tan prominente en la antropología alemana y (vía Boas) en la de América de antes de la I guerra mundial. Y heredamos los problemas analíticos y empíricos de aquellos tiempos: los ítems incluidos en el paquete determinarán el número y límites de las “culturas” que nuestras computadoras pueden hoy en día producir vía análisis de clústers y otras técnicas avanzadas. Por ejemplo, si incluimos mayoritariamente ítems respecto de la estructura familiar, composición del hogar, etc., una “cultura individualista” podría emerger incluyendo a la mayoría de los miembros de las sociedades del tardío capitalismo de occidente, y muchos cazadores y recolectores; si focalizamos en la producción mitológica y el lenguaje. Europa occidental pertenece a algo parecido a un área cultural Indoeuropea (ver Dumézil 1986). Tal ejercicio de la recolección de datos y descripción podría ser extremadamente útil para combatir al fundamentalismo cultural, porque mostrará la arbitrariedad de cualquier intento de distinguir unas “culturas” de otras. El argumento político de Brumann es por lo tanto muy útil y bien ubicado.

Sin embargo, no estoy convencido del valor analítico de tal ejercicio en la tipología cultural a menos que se lo encuadre firmemente en un entorno teóricamente saludable. En lugar de intentar “salvar a la cultura” al nivel de las definiciones, se puede hacer esto resituando al concepto en un marco de trabajo paradigmático que evite los peligros latentes del funcionalismo y la hermenéutica. El argumento de Brumann podría ganar mucha fuerza y evitar el no intencionado retraimiento

hacia la esfera de la “colección de mariposas” de la antropología si se la situara más claramente dentro de los pensamientos actuales que él mismo examina en la segunda parte de su artículo. Esto podría hacerse siguiendo los próximos lineamientos:

La mayoría de los antropólogos, incluyendo a los que escriben “contra la cultura”, y ciertamente, casi todos los miembros de la sociedad mundial concordarían en que la gente hace cosas y piensa y siente diferentemente y similarmente en diferentes momentos en diferentes lugares y que estas diferencias y similitudes puede reunirse en agrupamientos. Sin embargo, dadas las arbitrariedades de una delimitación puramente inductiva de las áreas culturales o culturas, debemos concentrar nuestros esfuerzos en una mejor comprensión de los mecanismos de producción y de transformación de estos patrones culturales.

Desde mediados de los setenta, una cantidad de teorías han desarrollado que focalizan en la lógica de las prácticas culturales sin negar o rechazar sus resultados distribucionales en términos de “agregados culturales” o, en términos Weberianos, grupos de estilos de vida (ver, por supuesto, Bourdieu 1990; Wimmer 1995 cap. 6.7). Esto sólo puede hacerse reintroduciendo sociedad (y poder) como conceptos claves que ayudan a explicar las dinámicas de las transformaciones – aunque una noción post-funcionalista de la estructura social y del poder nos permite evitar comprensiones esencialistas y reificadas del proceso cultural. En décadas recientes, la antropología ha hecho algunos progresos en el desarrollo de tales teorías de la producción cultural, y es bien sabido que los elementos de este nuevo abordaje son (ver Borofsky 1994c, Wimmer 1996b, y las muchas referencias al texto de Brumann). Si no está enraizada firmemente en una teoría coherente de la

producción cultural, un ejercicio tipológico nos conducirá nuevamente a una noción de cultura del tipo bolsa de papas con todo tipo de “rasgos” dentro de ella. Resituado de este modo, el argumento de Brumann se lee como un recurso para un renovado esfuerzo de comprender los resultados distribucionales de las prácticas culturales y volverse – desde mi punto de vista – mucho más convincente. Tanto si focalizamos en estos resultados o en los procesos de su producción luego sería un asunto de privilegiar diferentes aspectos del mismo programa de investigación y no ya un asunto de salvar a la “cultura” de lo “cultural”.

Respuesta

CHRISTOPH BRUMANN

Osaka, Japón 20 X 98

De a lectura de los seis concienzudos comentarios me pone feliz darme cuenta de que estamos hablando acerca de lo mismo: nadie niega la existencia de las rutinas aprendidas de pensamiento y comportamiento de un grupo social (la reacción de D’Andrade sugiere que “rutinas” probablemente no sea el mejor término, ya que es más fácil asociarlo con comportamiento antes que con pensamiento; sin embargo, incluyo “significados, símbolos ideas y conocimiento etc.” dentro de las “rutinas de pensamiento”). Tal como se esperaba, existe menos acuerdo acerca de si es aconsejable llamar a estas rutinas culturales y al conjunto de rutinas específicas de un grupo social la cultura de ese grupo o, tal vez, si es aconsejable de hecho asignarles un nombre. Tales conjuntos de rutinas, sin embargo, son centrales a las cuestiones que la antropología social/cultural trata de resolver. Por lo tanto, creo que una palabra para ellas es deseable, y a la luz de su historia intelectual y en ausencia de un candidato mejor propongo que “cultura/s” puede servir,

como lo ha estado haciendo por largo tiempo.

Si es sólo una herramienta clasificatoria, podemos dispensar al concepto de cultura, especialmente si la clasificación es un proyecto puramente destinado a la auto-protección. Retomando las propuestas de D’Andrade acerca de la naturaleza de los conceptos científicos, sin embargo, sostengo que cultura es útil porque las cosas designadas de este modo nos llevan a hacer cosas. La cultura no hace cosas por sí misma, pero luego, tal como he esquematizado, es una forma abstracta para items singulares, del mismo modo que lo es el estilo gótico o la malaria (tal como propone Cerroni-Long), y diferente de un motor – o un gato o una bicicleta- de los cuales más unívocamente pueden decirse que “hacen cosas”. Tales abstracciones ciertamente son constructos, pero esto no significa que las realidades a las cuales se refieren no son poderosas y no están causalmente relacionadas a otras partes de la realidad. Al caminar por las calles en mi actual lugar de investigación, Kyoto, observo que la gente habitualmente saluda con la mano a otra en lugar de estrecharle la mano, se besan las mejillas, o se frotan las narices. No encuentro muchas fallas al decir que esta es la cultura que hace a los japoneses saludar con la mano, especialmente cuando no quiero bucear en este aspecto demasiado profundamente. Se puede ser más preciso, relacionando el hecho de sacudir la mano para saludar con, por ejemplo, el concepto del contacto físico corporal, y los buenos modales que son propios de todos los japoneses. Ciertamente no todo en la “vasta totalidad” de la cultura japonesa tiene la misma influencia para que el sacudir la mano se convierta en una opción estándar para todos los portadores. Cuando el espacio es escaso, sin embargo, creo que adscribir a cualidades causales de la cultura como totalidad – como un recorte conveniente

del modo que argumento – no es tan mal conducente después de todo. D’Andrade correctamente nos recuerda que todavía no estamos en buenas condiciones para explicar cómo la cultura surge y nos hace hacer cosas. Pero hay algunas otras cosas que no comprendemos completamente y sin embargo les damos nombres y razones de ser, tales como la gravedad, el calentamiento global, o el etnocentrismo. También existen “no hacer cosas” en el sentido estricto, pero esto hace que sea irrazonable decir que sostienen la atmósfera alrededor del planeta, dejan que el nivel del océano se modifique, y hacen que la gente rechace aquello a lo que no están acostumbrados. La cultura es ciertamente una herramienta de trabajo, buena sólo hasta que inventemos algo mejor y más preciso, pero ¿existe algún concepto científico que sea diferente al respecto? ¿Y deberíamos abandonar al concepto de cultura *sin que tengamos algo mejor para reemplazarlo*?

Tal como señala Hannerz, los antropólogos no necesitamos referirnos a la cultura/s tan frecuentemente en el caso de algunas investigaciones que tratan problemas específicos. También concuerdo con Gingrich que “ideología, religión, ritual, o estilo profesional” debería ser referidos explícitamente cuando es de eso de lo que se está hablando. (debe notarse que, sin embargo, que existen rutinas socialmente transmitidas las cuales no son ninguna de las cosas antes mencionadas). Más aún, muchas explicaciones antropológicas se mantienen “dentro de la cultura” de todos modos, vinculan dominios culturales entre sí – tales como estatus de género con patrones de descendencia – antes que vincular una cultura en su totalidad con otras cosas. Pero no creo que esto justifique las dudas de D’Andrade de que “la vasta totalidad de la herencia social de una sociedad (revista) mucho interés explicatorio.” Al igual que cualquier

otro concepto científico, el concepto de cultura nos permite distinguir una parte particular de la realidad del resto de la realidad, y se vuelve necesario cuando esto permanece oculto (explícita o implícitamente) para incluir la realidad remanente. Esto sucede cuando queremos definir a qué se dedica nuestra disciplina – cultura, no el número infinito de otros posibles asuntos – pero también cuando queremos resaltar los resultados de una particular forma de adquisición social que está altamente desarrollada entre los humanos en oposición a otros factores no culturales. Por lo tanto es uno de nuestras comprensiones básicas que la mayoría de las diferencias de pensamiento y comportamiento entre grupos humanos son causadas por la cultura, y no por sus genes o fenotipos. Aquí es donde podemos referirnos a la “cultura como totalidad” sin ser tautológicos en el sentido que delinea D’Andrade.

D’Andrade recomienda una restricción de la cultura a la cognición, argumentando que cualquier otra cosa nos inhabilita la posibilidad de explicar el comportamiento. Esto presupone, primero, que el comportamiento puede ser siempre explicado en términos de cognición, de lo cual no estoy enteramente seguro porque hay cogniciones las cuales sólo pueden ser formadas sobre la base de comportamientos previos. Segundo, se asume que el comportamiento puede ser siempre explicado por la parte de cognición cultural – es decir, socialmente compartido. Yo más que nada creo que existen componentes individuales, universales y culturales del pensamiento así como del comportamiento, sin ninguna primacía explicativa a priori para ninguno de estos. Más aún, tal como ya he dicho, muchas explicaciones antropológicas proceden no desde el pensamiento al comportamiento sino de un dominio cultural a otros sin necesariamente cruzar la línea divisoria del pensa-

miento-comportamiento. Como el mismo D'Andrade concede, sin embargo, la validez de mi argumento no es tocada por este problema (ver también mi n.8)

Al haber establecido, entonces, que el fenómeno llamado cultura existe y a veces necesita ser referido por la antropología, la siguiente pregunta es si cultura es un buen nombre, tomando en cuenta su genealogía. Contrariamente a lo que propone Abu-Lughod y también Wimmer, no encuentro idealista distinguir entre un concepto y su uso, especialmente cuando ese concepto ha sido explícitamente definido y puede por lo tanto ser testeado contra aquello que le da sentido (quisiera alguien renunciar a tal distinción en el caso de, por ejemplo, "democracia"? de todos modos, los conceptos tienen una historia social, y el ignorar esta historia hace correr el riesgo de terminar con entendimientos más bien privados de lo que uno quiere decir. Precisamente su historia, sin embargo, es la que me hace sostener que el concepto de cultura debería ser retenido. Establecer "uso óptimo" contra "uso histórico" pudo haber sido algo que se mal interpretara, pero lo que propongo no es un *nuevo* concepto de cultura (o una redefinición, como lo hace Wimmer) sino el reemplazo de un uso histórico dominante por otro, menos prominente pero un abordaje igualmente histórico el que – como lo confirma Hannerz - ha estado esperando a la sombra, por decirlo de algún modo. Estoy invitando a una revitalización, no a una revolución, y me siento aún más motivado a hacerlo ya que no fue una decisión teórica sino las premisas no reflexionadas sobre la escritura etnográfica y las orientaciones teóricas específicas – y más allá de la herencia de la antropología de la historia natural, como Hannerz adecuadamente sugiere – las que han empujado esta aproximación al fondo. Soy acusado de superficialidad histórica por Abu-Lughod y por Gingrich. No reclamo

ninguna expertise sobresaliente en la historia de la disciplina, pero lo que encuentro en mi limitada búsqueda creo que no deja dudas que – aún si imperfectamente desarrollada e inconsistentemente adherida – ha habido un más fructífero modo de pensar acerca de la cultura que en el modo supuestamente tradicional (tal como lo confirma Hannerz). Es este abordaje – histórico – sobre el que construyo mi propuesta de "uso óptimo".

El éxito del concepto de cultura es también parte de su historia reciente, y Abu-Lughod y Gingrich que nuestras alarmas deberían estar sonando. No puedo ver, sin embargo, qué es lo que está mal con este éxito. Considérese por un momento cómo los fenómenos que hoy en día son explicados por la cultura- y la diferencia cultural – podrían haber sido explicados 50 o 100 años atrás. Creo que esto no es sólo un asunto de la prominencia de la adquisición de palabras sino que la atribución de diferencias de pensamiento y comportamiento en grupos específicos por la adquisición social en lugar de la herencia biológica se ha vuelto también mejor establecido. Por supuesto, la cultura es "kulcharizada" y el "hablar de la cultura" involucrada, pero es usualmente por cosas que no tienen mucho que ver con la cultura, con el resultado de – como también enfatiza Cerroni – Long – nada nos previene de hablar contra tales robos. (alguien quisiera abolir el concepto de democracia porque en el mundo se abusa de él?). En cuanto a las conexiones que Abu-Lughod establece entre el distanciamiento de la "alteridad", el orientalismo, y el concepto de cultura, no estoy convencido de que esto estén realmente tan cercanos. Los tres primeros estaban presentes antes que "cultura" apareciera en escena, y ninguno de ellos realmente requieren de la cultura. La antropología pudo haber tenido algún interés de reproducir la extrañeza sobre la cual se ha larga-

mente establecido como premisa (si solamente, como no debería ser totalmente pasada por alto, para la familiarización de la extrañeza en el siguiente paso). No estoy convencido, sin embargo, de que el *concepto de cultura* ha significativamente contribuido a esta dinámica. No había la invocación y dominación intelectual de la extrañeza florecido al menos desde Herodoto, y ha sido exacerbada la situación de cualquier modo por la intervención de la “cultura”? aún si se cree que es poderosamente especial para ser un concepto científico respaldado por el estatus de una disciplina académica, ¿es peor que otros conceptos que podrían haber sido usados, o peor que la ausencia de cualquier concepto? Creo que no lo es y debatir que la cultura tomada seriamente es una herramienta para trabajar contra supuestos exagerados de extrañeza precisamente mostrando que la cultura está allí pero de modo un tanto más diferente del que algunas veces se la imagina.

Lo mismo se sostiene cuando queremos argumentar contra el “choque de civilizaciones”. Abu-Lughod nos advierte de “criticar la noción misma de establecer grupos de personas definidos por culturas compartidas como hostiles y opuestos”. Ya sea que esto se deba tomar como un supuesto moral o empírico no está del todo claro para mí. Para responder a lo primero, Huntington probablemente diría que “establecer un grupo de personas definido por culturas compartidas como hostil y opuesto” podría ser malo pero que tales grupos y sus mutuas enemistades están allí, nos guste o no, y por lo tanto, sostener advertencias acerca de la catástrofe en la que estamos entrando es la cosa más inmoral que se pueda hacer. Con respecto al argumento empírico y de los muchos ejemplos de coexistencia pacífica a lo largo de considerables diferencias culturales que podemos proveer, él gustosamente se referiría a los también

numerosos casos de grupos definidos culturalmente que comenten atrocidades unos a los otros. Por lo tanto, - y optimísticamente asumiendo un interés público en lo que los antropólogos tienen para decir sobre el asunto – creo que la estrategia más prometedora es tomar estas observaciones acerca de la cultura seriamente, tal como he detallado. Al hacer esto podremos demostrar que en la cadena que Abu-Lughod construye el primer eslabón es una falacia: la “civilización” de Huntington son “extensiones de culturas” sólo en sus pesadillas, ya que los miembros de estas unidades comparten pocos rasgos los unos con los otros y demasiados rasgos con no-miembros para hacer de las unidades extensiones de la cultura. Cualquier cosa construida sobre tales premisas, entonces, debería ser al menos igualmente erróneo. Estos son reclamos que otros pueden testear y encontrar garantidos, mientras que los argumentos puramente morales podrían ser fácilmente refutados haciendo una simple referencia a los “desagradables pero innegables hechos”.

Tanto respecto de las tesis de Huntington como a los debates acerca de los efectos culturales de la globalización creo que algún grado de mapeo sistemático podría ser saludable. De todos modos, Hannerz está en lo cierto al asumir que he incluido la idea de matrices más como una figura del pensamiento que como un programa de investigación. Estoy convencido de que encontraremos beneficioso pensar en la cultura en estos términos. Y para empezar con la cultura debemos, ya sea para focalizar en interacciones en las cuales la diferencia está en el centro del asunto (Hannerz), como para concentrarnos en la producción y en la transformación de la cultura (Winner), o para escribir etnografías que demuestren cuán individualistas – es decir des-sojuzgados por la existencia de sus culturas – son los miembros de

una sociedad (Abu-Lughod). Todos estos resuenan a programas de investigación – los cuales para mí dan más recompensa que el delinear el mapa cultural del mundo por mí mismo – todavía requiere el desarrollo de al menos una idea preliminar de que es lo que se toma por cultura.

Parte del rechazo al concepto de cultura puede deberse al tácito e incuestionado presupuesto de que en tanto expertos de la cultura se supone que nosotros de algún modo encontramos tanta cultura como podemos. Casi lo contrario es cierto, tal como he esquematizado al enfatizar los límites de la cultura. Trabajar contra estos abusos del concepto de cultura que presuponen demasiada cultura, luego, requiere una *metodología* de investigación contra la cultura, más que escribir contra ella: cuando explicamos los fenómenos que estudiamos, deberíamos comenzar por la hipótesis nula de que no son culturalmente causadas y restaurar la cultura solamente después que las explicaciones basadas en el nivel individual y en el nivel universal han fracasado esto por supuesto no barrerá a la cultura, y su papel debería ser adecuadamente reconocido. Pero, ¿no es que la individualidad surge aún más fuertemente si lo hacemos así? ¿Y no sería aún más aparente la “complejidad, incertidumbre y contestaciones” de la vida de Kamla, si decimos que ella creativamente; aunque no siempre exitosamente, manobra las tres culturas, en parte paralelas, en parte atravesadas, de la sociedad tribal de Awlad, la modernidad urbana de Egipto, y el fundamentalismo musulmán de las Hermanas y Hermanos?

Contrariamente a lo que asume Wimmer, no abandono el supuesto de que los elementos constitutivos de la cultura están sistemáticamente interrelacionados. Considero la aproximación holística como una parte muy importante de nuestra herencia disciplinar y una de sus grandes fortalezas en comparación con, por ejem-

plo, la sociología. Hemos crecido, tal vez, demasiado acostumbrados a relacionar sistemas totémicos a las reglas de matrimonio y la comida tabú a generalidades para darnos cuenta cuán extraño es este vínculo a dominios separados es a otras disciplinas científicas (el holismo, sin embargo, no es “totalidad” – como se lo suele mal interpretar – y por lo tanto no presupone que los sistemas culturales estén armónicamente integrados, claramente delimitados, o sean estables). Pero, nuevamente, la búsqueda de vínculos sistemáticos dentro de la cultura requiere que primero contemos con un repertorio de rasgos culturalmente distribuidos como un pre-requisito, no como un objetivo en sí mismo.

Respecto de la posible desilusión de Cerroni-Long, no intenté escribir un ensayo contra el postmodernismo. Creo, sin embargo, que los escépticos de la cultura se han visto estimulados por la “fiebre deconstructivista” desparramada dentro de la antropología. más aún, creo que es debido a la influencia del postmodernismo que propuestas que me parecen contradictoria, imposibles o no fundadas, tales como la descripción sin generalización o la tipificación, el razonamiento sin conceptos, el debate sin refutación (como proponen Downey y Rogers (1995), o el rechazo de la generalización como un principio inmoral (tal como denuncia D’Andrade (1995)), continúa siendo hecho con totalidad seriedad. Comparto la impresión de Gingrich de la gran confusión epistemológica en la antropología actual, y creo que si deseamos permanecer siendo una disciplina científica que explique cómo una porción particular de la realidad trabaja debemos ser más claros, incluyendo respecto del uso que le damos a los conceptos básicos. Cerroni-Long tal vez esté complacido de oír, sin embargo, que el conflicto acerca del postmodernismo no tiene la misma intensidad en otros lugares

como la que tiene en Estados Unidos, y aún si lado a lado con la poesía, casi todas las revistas de antropología continúan publicando los trabajos más claramente científicos cuyos mercados académicos creo que se van a expandir dentro de los próximos 5 años.

He remarcado que la cultura no debería ser igualada a etnicidad o a identidad. Probablemente debería haber añadido localidad y comunidad, ya que Abu-Lughod y Gingrich encuentran a estos conceptos y al concepto de cultura demasiado íntimamente asociado en muchos casos. Debemos ser muy cuidadosos de no decir “cultura” cuando queremos significar “sociedad”, o “grupo” o “tribu” o alguna otra unidad social y/o territorial. La cultura representa los patrones socialmente adquiridos dentro de lo que la gente cree, piensa, y hace, no la gente misma. Y la cultura no requiere proximidad física o un tipo específico de lazos *gemeinschaft*, sólo interacción social, sin embargo, por muy (mass) mediada y causal que pueda ser – el sólo hecho de ver, oír o leer acerca de otra puede ser suficiente para una imitación mutua. En contraste con los supuestos de Gingrich, por lo tanto la encuentro tan importante como él lo hace al “criticar las prevalecientes concepciones Herderianas de la cultura”, aunque creo que abolir el concepto de cultura no nos ayudará en esta tarea. Y contrariamente a lo que dice Cerroni-Long, creo justificado hablar de una “cultura global”. Por esto no quiero decir que la gente se esté olvidando sus culturas locales para volverse entusiastas ciudadanos del mundo totalmente similares en sus hábitos. Aún así, más gente que nunca está expuesta a los mismos programas mass-mediáticos, a novedades de eventos mundiales, y a una educación escolar basada en los estándares de la ciencia occidental. Por lo tanto, ellos terminan con el agrupamiento común de items de conocimiento. Sobre la

base de la premisa que esquematizado encuentro razonable llamar a esta capa de conocimiento global una cultura, diferente sin embargo de las culturas locales a las que estamos más acostumbrados. Tomando en cuenta que esta capa no incluye todos los conocimientos que las personas han adquirido socialmente esta por supuesto no es la única cultura que portan, tal como cualquier individuo podría participar en varias culturas al mismo tiempo (ver Brumann 1998 para más de este tema). En cuanto al carácter local de las subculturas, concuerdo totalmente con Cerroni-Long. Los académicos alemanes escriben trabajos, tomados como propios, se quejan de sus cargas de enseñanza, y sienten que merecen más atención del público al igual que el resto de los académicos de otros lugares, y también hablan alemán, prefieren el pan alemán, miran fútbol antes que baseball, y debaten el *Rechtschreibereform* (el nuevo sistema ortográfico) igual que cualquier otro alemán. Pero luego, han también desarrollado sus propias costumbres particulares, tales como golpear los nudillos sobre la mesa después de las conferencias en lugar de aplaudir o demandar una segunda gran tesis del tipo de doctorado antes de garantizar la pertenencia – costumbre que son casi desconocidas para la mayoría de los no-alemanes académicos o no-académicos alemanes mismos. Por lo tanto, tres culturas están involucradas con dos de ellas superponiéndose y la tercera – los hábitos específicos sólo de la academia alemana – siendo un subconjunto de esa superposición. Hablando de una herramienta analítica general, creo que no deberíamos definir tan estrictamente cuán grande o pequeños tal agrupamiento y el grupo que lo porta podría ser y cuánta conciencia de ese agrupamiento es requerida para llamarla cultura; después de todo, los elementos compartidos socialmente pueden asomar con casi cualquier

grado de estas variables. Esto seguramente hace de la cultura un término bastante abarcador, y deberemos esforzarnos por ser más precisos cuando sea posible, pero aún así, todo esto referido a los elementos sociales compartidos es de interés para nosotros, y existen, tal como ha sido esquematizado, ocasiones en las que necesitamos referirnos a él y al agrupamiento que de este modo es creado.

Permítaseme brevemente volver a dos de los finos problemas que D'Andrade sostiene: El último de los tres diagramas de ejemplo no contiene rasgos únicos, y D'Andrade justificablemente pregunta si existen suficientes de ellos en el mundo corriente actual para confiar de modo que permitan distinguir culturas. (los chinos también saludan con la mano, después de todo). Mi argumento, sin embargo, no reposa sobre rasgos únicos, y no me importaría tener que agregar algunas pocas cruces más al último diagrama para hacer que desaparezcan. Lo que es importante es la combinación de rasgos específicos que (aunque probablemente no únicos) aparecen frecuentemente juntos, y creo que aquí concuerdo con D'Andrade. (aunque un sofista podría decir que una combinación característica de rasgos únicos tales como el ejemplo de Canadá es en sí mismo un meta-rasgo). La cultura que "es más responsable de las diferencias entre los grupo humanos antes que los genes" es cultura en el primero de los dos sentidos que he distinguido. Para frasearlo más precisamente, es la capacidad de desarrollar culturas (en el segundo sentido) de lo que estoy hablando. Por lo tanto, la cultura es un agente activo sólo metafóricamente en esta oración.

Sin dudas, construir un programa de investigación sobre la clarificación conceptual que propongo es la parte ardua. Creo que es crucial tomar en cuenta la variación de los individuos y la variación individual, desarrollar respuestas a la pregun-

ta de D'Andrade acerca de cómo surge la cultura y cuán lejos va. El análisis del consenso parece una herramienta prometedora y sub-empleada al respecto, y aunque ha sido principalmente utilizada en las investigaciones cognitivas no hay en principio ningún obstáculo para aplicarla también al comportamiento. Tal como se ha esquematizado, un foco en los individuos conecta muy fácilmente con el análisis de cómo la variación intercultural está vinculada a la estructura social y a las relaciones de poder, como las llaman Gingrich y Wimmer y también las implica Cerroni-Long quien rechaza la perspectiva de que la cultura es un expediente totalmente negociable para los asuntos de la identidad. Comparto la impresión de Gingrich de que los antropólogos alemanes y los americanos están necesitando una resociologización, aunque estoy inseguro de si esa lista está completa y cuán distintivas siguen siendo al presente las antropologías nacionales. Creo que el proceso de retroalimentación provocado por la apropiación del público y la reflexión acerca de la cultura son particularmente valiosos para continuar con el estudio, por desafiantes que sean tanto en el sentido moral como en el sentido intelectual. Pero todo esto nos debería conducir con cierta regularidad a la gran pregunta que se planteó más arriba y en los comentarios: ¿cómo trabaja la cultura, dónde están sus límites, y si se desarrolla en la era de la globalización?

En sí, concuerdo con Abu-lughod en que esta es tal vez una taza medio completa, medio vacía. Cuando existe una novela entera que se la ingenia para evitar la letra "e" (Perec 1983) y esa novela ha sido también traducida, no debería ser demasiado difícil dejar de hablar de cultura. Brightman ha notado tal auto-conciencia evitativa en recientes escritos antropológicos. Pero ¿es esto realmente necesario o fructífero? Trátese de escribir los últimos

cuatro párrafos del comentario de Abu-Lughod (o alguno de sus propios trabajos más generales) sin usar “cultura” o “cultural” – ambos con y sin comillas, por supuesto – y luego decida por usted mismo.