

AIBR. Ed. ELECTRÓNICA	Nº 43	MADRID	SEPT-OCTUBRE 2005	ISSN 1578-9705
-----------------------	-------	--------	-------------------	----------------

## Espacio Crítico

### INTERPRETAR, ESCRIBIR, OBJETAR LA CULTURA

Ana Cristina Ramírez Barreto

Doctora en Antropología Social y Cultural. Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. E-mail: [anacrb@zeus.umich.mx](mailto:anacrb@zeus.umich.mx). Información en la web: [http://ramos.filos.umich.mx/personal\\_academico/a\\_c\\_r\\_b.htm](http://ramos.filos.umich.mx/personal_academico/a_c_r_b.htm)

#### Resumen:

Buena parte del conocimiento antropológico —entendido más como una constelación de áreas temáticas y problemas que como una sola disciplina con un *corpus* científico coherente— se ha constituido en torno al debate entre universalismo y relativismo en el marco del llamado "giro cultural". El presente trabajo marca tres puntos de referencia en la historia de la polémica subsistencia del concepto de cultura en antropología: Geertz (*The Interpretation of Cultures* 1973), Clifford y Marcus (*Writing culture: the poetics and politics of ethnography* 1986) y Abu-Lughod (*Writing Against Culture* 1990). En esta secuencia de obras se enfoca la comprensión de las razones por las que desde ciertas trincheras de la antropología se demanda la superación del giro cultural (entendido éste en sentido amplio como un giro interpretativista, literario, relativista, crítico de las pretensiones de la antropología y la historia como ciencias que descubren leyes universales) así como los límites de esta pretendida superación.

#### Palabras clave:

Cultura, giro cultural, interpretación, escritura etnográfica, poder.

---

#### Abstract:

A good part of the anthropological knowledge –understood more like a constellation of thematic areas and problems than as a single discipline with a coherent scientific *corpus*– has been constructed around the universalism vs relativism issue within the framework of the so call "cultural turn". The present work points three references in the history of the controversial concept of culture in anthropology: Geertz (*The Interpretation of Cultures* 1973), Clifford and Marcus (*Writing culture: the poetics and politics of ethnography* 1986) and Abu-Lughod (*Writing Against Culture* 1990). In this order we can expose and understand why some anthropologist are demanding to get over the cultural turn (*i.e.* the interpretativism, the literary style and the criticism of anthropology and history as sciences that discover universal laws); this paper also discusses the possibility to get over the cultural turn.

#### Key words:

Culture, cultural turn, interpretation, ethnographic writing, power.

## Interpretar, Escribir, Objetar la cultura<sup>1</sup>

Los cuentos de profundas y antiguas tradiciones culturales pueden prestar servicio a la violencia étnica en los Balcanes o en Sri Lanka tan fácilmente como los cuentos de la profunda igualdad de todos los humanos alrededor del mundo puede dar servicio a la expansión mundial de McDonald's o Coca-Cola o la industria militar (Gingrich, 1999:18).

Específicamente en torno al concepto de cultura en antropología el debate es disciplinariamente fundacional. Se ha discutido si es éste el objeto de estudio de la antropología sociocultural y qué tipo de objeto es, cuál método y procedimientos son adecuados para dar cuenta de la/s cultura/s,<sup>2</sup> si su determinación es estructural, material o simbólica, etc. (Kahn 1975). Con el paso del tiempo estos debates no se han apaciguado, por el contrario, han reverberado en muchas otras direcciones, poniendo a discusión teórica el tipo de autoridad que establece la antropología para dar a conocer un fragmento del mundo catalogado como "cultura", la legitimidad de esta acción intrusiva, las condiciones en que establece la calidad de las fuentes de información y el sentido ético, político, del proceso de investigación y "devolución" de los resultados al grupo o a los individuos que voluntaria o involuntariamente fueron parte del objeto de estudio. El estado actual del concepto de cultura en antropología es extremadamente delicado. Lejos de cumplir algún papel esclarecedor, ya no se diga explicativo, su sola mención suele detonar suspicacias e incluso cierta alarma. Las llamadas de atención más recurrentes se refieren a tomar la cultura como un "todo integrado... propio y distintivo de un grupo social determinado". Esta alerta —que se aplicaría sobre el evolucionismo, el difusionismo, el funcionalismo, la ecología cultural— está sumamente viva a raíz de una vaga corriente antropológica generalmente denominada la-cultura-como-textos<sup>3</sup> y sus vínculos reales o supuestos con el "culturalismo", el constructivismo, el deconstruccionismo, la antropología posmoderna y los estudios culturales. También se ha designado como "giro cultural", entendido en sentido amplio como un giro interpretativista, literario, relativista, crítico de las pretensiones de la antropología o la historia como ciencias que descubren leyes universales (Bonnell y Hunt 1999:5-11). La secuencia de títulos que traigo a colación aquí exponen esta movilización teórica al tiempo que marcan a I@s<sup>4</sup> autoræs más acusados en las polémicas: *La interpretación de las culturas* (Geertz 1973), *Escribiendo cultura: la poética y política de la etnografía* (Clifford y Marcus 1986<sup>5</sup>), "Escribiendo contra la cultura" (Abu-Lughod 1990) y "Escribiendo por la cultura: Por qué un concepto exitoso no debe ser descartado" (Brumann 1999).<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el I Congreso internacional de filosofía de la cultura y filosofía multicultural. ¿Hacia un nuevo universalismo cultural? Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Mich., 27-31 de agosto 2002.

<sup>2</sup> Uso aquí indistintamente el singular y plural debido a que no es el objetivo de esta comunicación re-elaborar el concepto de cultura (en singular, como categoría analítica abstracta) y distinguirlo de su uso en plural (creencias y prácticas concretas identificadas con grupos sociales o "comunidades"), pues no exagero si digo que esa precisión aparece en diversas modalidades en casi toda la bibliografía que aquí incluyo (ver también Ramírez Cobián 1996). Es decir, en esta ocasión no pretendo hacer una aproximación al concepto de cultura (Ramírez 1997) sino a la dinámica del debate sobre el mismo en la antropología sociocultural en inglés.

<sup>3</sup> O también interpretativismo, antropología hermenéutica, antropología simbólica. Para una mayor precisión sobre el tema ver Nivón y Rosas 1991; Hirsch y Wright 1993:122-123; Arriarán 2000; Anrubia 2002.

<sup>4</sup> Utilizo @ (a + o) y æ (a+e) para satisfacer la voluntad de significación en femenino cuando exista al menos una mujer en el conjunto referido, evitando así el llamado "neutro" que en realidad invisibiliza a las mujeres.

<sup>5</sup> Traducido por José Luis Moreno-Ruiz como *Retóricas de la antropología* (1991).

Para hacernos una idea de hasta qué punto se han enconado los debates y atrincherado l@s participantes en diversas posiciones antagónicas, basta con explorar —aún someramente, como lo haré aquí— la (des)ventura del concepto de cultura en antropología. Ya hace casi una década Ulf Hannerz describía así la situación en un artículo dedicado al tema: "Parece que actualmente hay un número de antropólogos que al oír la palabra cultura inmediatamente bajan la mano buscando la pistola" (1993:98). Ahí mismo Hannerz matizadamente responsabiliza de tal estado de irritación a Geertz, pues en su ensayo sobre "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre" (1965, reimpresso en 1973) cuestionó la noción de un núcleo esencial para toda la humanidad cuyo hallazgo, formulación y explicitación se justificaría a la antropología ante propios y extraños (1993:101-102). El ensayo de Geertz es especialmente crítico de la antropología que, como la de Kluckhohn y Herskovits, va por el mundo con un listado de rasgos culturales a corroborar si son tan universales como debieran, puesto que la biología humana es la misma cosa ya acabada para todos los pueblos. Hannerz cita como frase lapidaria de Geertz al respecto: "No existe cosa parecida a la naturaleza humana independientemente de la cultura" (1993:101), y procede a tratar de "curar" esta crispación ubicando a Geertz y a otr@s que han llevado más lejos sus opiniones sobre "el hombre" y la cultura<sup>7</sup> dentro de una cuadrícula de seis estancos propuesta por Redfield en "Lo universalmente humano y lo culturalmente variable"<sup>8</sup> para abordar adecuadamente los usos y extensiones del concepto de cultura en antropología, dado que el mismo Redfield había visto en su carrera como antropólogo el auge, caída y repunte del énfasis en la naturaleza común a toda la humanidad (Hannerz 1993:98-99). Dejo de lado el análisis del texto de Redfield, pues merece un tratamiento aparte, y vuelvo sobre la cuestión iniciada aquí: en qué consiste la "responsabilidad" de Geertz en el estado actual de la cuestión antropológica sobre la cultura.

## 1. Interpretar las culturas

A riesgo de simplificar demasiado, el punto en común que argumentan aquell@s antropólog@s quienes apuntan dedos acusadores contra Geertz tiene facetas estrechamente relacionadas entre sí: a) replanteó el concepto de cultura en una dirección ontológico-hermenéutica, (re)abriendo<sup>9</sup> así una brecha por donde ciertos textos filosóficos se introducirían en la antropología cultural; b) sus ideas han tenido amplia difusión e influencia más allá incluso de la disciplina antropológica. Traté de expresar estas facetas de la manera más inocua posible, pero es precisamente el sentido deletéreo de las expresiones el que nos da una idea de qué se le reclama a Geertz, como a continuación muestro.

---

<sup>6</sup> Las reflexiones que aquí hago se basan principalmente en la literatura antropológica en inglés. Tiene sólo influencia parcial en la antropología que se hace en el resto del mundo pero es influyente al fin. Es parte de mis intereses a corto plazo examinar las posiciones y razones en la antropología iberoamericana sobre este mismo problema.

<sup>7</sup> Ingold, Wilkan y Abu-Lughod, sobre l@s cuales volveremos en el tercer apartado.

<sup>8</sup> Conferencia dictada en 1957, publicada en 1962.

<sup>9</sup> Es complicado formular esta idea de manera adecuada; no quiero atribuirle a Geertz una originalidad que no tiene, pues hubo formulaciones interpretativistas en antropología antes y coetáneas a él, pero tampoco quiero acallar el énfasis que ponen much@s antropólog@s en su "responsabilidad".

Me parece que Stephen Reyna se encuentra entre quienes mejor ilustran la acusación y sus argumentos. Él ha escrito: "La actual teoría en antropología sociocultural es lúgubre. Este artículo tiene dos objetivos. El primero es mostrar por qué un proyecto, el de los *conjeturalistas* geertzianos, es tan lúgubre" (1997: 325).<sup>10</sup> A lo largo de este texto y otras obras suyas Reyna va emplear la etiqueta de "hermenéutica conjetural" para referirse más o menos a lo que aquí designé "concepción ontológico-hermenéutica de la cultura". Y acusa: desde que *La interpretación de las culturas* (1973) "se puso de moda en antropología y humanidades como ninguna otra aproximación lo había hecho (...) Geertz al mismo tiempo que inició a la antropología en los misterios de la hermenéutica puso en claro que rechazaba la ciencia (...) y no le importa la objetividad (...) ni la verdad (...) ni la validación" (1997:327 y 332). Pero lo que hace tenebrosa la teoría sociocultural actual, según Reyna, es que detrás del ataque a la ciencia perpetrado por Geertz y sus seguidores acechan las sombras de Hegel y Sartre que plantearon —según Reyna— un abismo entre la objetividad y la subjetividad, un vacío que sólo se puede llenar acudiendo al "método agnoscilógico" (i.e. revelador de la ignorancia) del filósofo escocés del siglo XIX, J.F. Ferrier (1997:332-333).<sup>11</sup>

La orientación hermenéutica en antropología se vincula no sólo con la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer interpretada por Burke y Langer y con la sentencia weberiana retomada por Geertz, de que el ser humano es un animal suspendido en redes de significación que él mismo ha construido (Anrubia 2002), sino con otras metáforas que de alguna manera abren un espacio teórico para la agencia y acotan la fuerza de las determinaciones estructurales, i.e. de la sobrevaloración de un concepto de poder. Metáforas como las de texto, drama social y juego (Geertz 1980, Turner 1982, Ortner 1984, Reynoso 1991) fueron formuladas con atención a la práctica social y a cómo ésta perfila incluso los elementos que se consideran determinantes, objetivamente presentes, pre-culturales o naturales.

La segunda faceta de las acusaciones contra Geertz también tiene expresiones venenosas. ¿Por qué se ha difundido y ha influido tanto *La interpretación de las culturas*, no sólo el libro sino las ideas centrales? No todos los críticos asientan por escrito su respuesta a esta pregunta, pero generalmente va desde que es una "moda", que Geertz es una *vedette*, con los calificativos de obra "ligera" y "vulgar", hasta "revelaciones" de sus vínculos con el FBI y la CIA indicando que por reaccionario es el antropólogo favorito del Estado Norteamericano (Eric Ross 1998; Kuper 1999:115-118 y 144), pasando por el pernicioso poder de seducción que ejercen sus ensayos sobre sus lectores, quienes recuerdan más las anécdotas del "texto cultural" que es la pelea de gallos en Bali

<sup>10</sup> Traducciones e itálicas en citas son mías, a menos que indique lo contrario.

<sup>11</sup> No es el lugar, pero sería importante investigar a fondo cómo se ha perfilado el recelo hacia ciertos filósofos manifiesto desde varios flancos antropológicos. Así, por ejemplo, en un artículo con epígrafes de W. Benjamin y Nietzsche (de éste último: "No existen hechos como tales. Debemos siempre empezar por introducir un significado para que exista un hecho"), Taussig (1989) critica mediante sarcasmos el realismo ("neo-fetichismo de las mercancías") de un par de obras de Wolf y Mintz. En cierta parte de la respuesta de estos últimos se le quiere pegar a Taussig ensañándose contra estos filósofos, diciendo que no les extraña que Taussig se adorne con Benjamin "... quien por deliberación asentaba que la meta del conocimiento era la redención mesiánica", y con Nietzsche, "un profeta del nihilismo para quien el valor de una idea yace en su poder de reforzar 'la vida'. La vida, sí, ¿pero para quién y contra quién?" (1989:29). Este es un ejemplo que forma parte de un ambiente mucho más amplio y reproducido de diversas maneras. Es preocupante que veamos una especie de etnogénesis (científicos vs. hermeneutas) cargada de significados *ad hominem* que pintan moralmente al adversario, cuajando en torno a los nombres de algunos

que el dato puesto por Geertz en la última nota a pie de página: la masacre de 40,000 a 80,000 balineses durante la contrarrevolución de 1965 (Roseberry 1989:1-3 y 232). Esta faceta no es en absoluto trivial. Siendo sus escritos, aunque pocos, tan funestos para la antropología, el que sea tan leído eleva el daño exponencialmente, o mejor dicho, hace posible que paradójicamente la antropología sociocultural norteamericana de los 1990 pueda estar en su mejor y su peor momento simultáneamente, como señala Micaela di Leonardo:

...Dorothy Ross pudo cómodamente escribir una monumental historia de las ciencias sociales de América sin considerar en absoluto la antropología. Al mismo tiempo, el estatus de gurú de Clifford Geertz fuera de la disciplina, particularmente entre los historiadores hambrientos de teoría,<sup>12</sup> ha sido aumentado por la intensa popularidad extradisciplinaria de numerosos *best-sellers* a cargo de antropólogos posmodernistas. Algunos sociólogos han abrazado la "etnografía" con el fervor de los conversos religiosos, superando a los posmodernistas en ser "más papistas [Catholic en el original] que el Papa", por sus alabanzas a las excelsas virtudes de la observación participante (di Leonardo 1998:54-55).

Si leemos este pasaje con atención notaremos la ironía implicada en la idea de "mejor momento". Di Leonardo, además, liga a Geertz con la peor de las concepciones de la cultura, esa que Eric Wolf ha impugnado por crear "...un modelo del mundo similar a una gran mesa de *pool* en la cual las entidades [naciones, sociedades o culturas] giran una alrededor de la otra como si fueran bolas de billar duras y redondas" (Wolf 1982:17). Di Leonardo hace esta ligadura en los últimos párrafos de su obra (1998:366), sin duda un sitio definitivo, quedando en su desodorio no clarificar qué líneas de Geertz permiten hacer este acercamiento o si es sólo un recurso retórico porque él usó como encabezados de capítulos los términos "Estando aquí" y "Estando allá" para referirse al trabajo académico y al de campo respectivamente (Geertz 1988; di Leonardo 1998:28-29) y porque así lo juzga Roseberry (1989) al meterlo forzosamente<sup>13</sup> en el mismo posicionamiento que a Sahlins con respecto a la noción de cultura (cf. Geertz 1995b:98-99).

## 2. Escribir la cultura

En el siguiente momento de la trayectoria aquí esbozada, algunos detractores de la interpretación de las culturas (o la cultura-como-conjunto-de-textos) propalan la idea supuestamente de cuño geertziano de que por cada cultura hay un solo texto inscrito, unitario, fijo, coherente, mondo, homogéneamente normativo, transparente para todos los miembros de dicha cultura, fuera de la historia y que si dicho texto afecta a unos y beneficia a otro —su presunto autor— eso es irrelevante, porque finalmente nada es real, todo es ficción literaria. Este es uno de dos ángulos de rechazo al concepto de cultura. Brightman (1995:539-541) ha señalado que el problema con esta versión

---

filósofos medio leídos por unos y que los otros, por lo mismo, se determinan a jamás leer con buena voluntad y mejor impulsar al filósofo autóctono o de plano aborrecer la filosofía.

<sup>12</sup> Muy probablemente se refiera a la Nueva Historia Cultural. Puede leerse un debate (apasionante a pesar de lo gastado de la oposición entre la ciencia vs. sus enemigos) en el número especial de *The Hispanic American Historical Review* (HAHR) 1999, 79(2), *Mexico's New Cultural History: ¿Una Lucha Libre?* También Knight 2002, referido al debate en HAHR 79(2).

<sup>13</sup> La colección de ensayos que Roseberry presenta (1989) está más inclinada a ser en primer lugar una exégesis de la obra de Eric Wolf; en segundo, una crítica de Sahlins y el determinismo cultural y muy someramente, a partir tan sólo de un

estratégicamente acomodada para ser despreciable es que resulta muy difícil de hallar. El otro ángulo de rechazo, en la antípoda, proviene de algun@s de los que se asumen o son señalad@s como seguidoræs de esta vertiente interpretativista y que se arrogaron ser la vanguardia post-antropológica y post-literaria planteando que l@s antropólog@s escriben —retórica y políticamente— las culturas que pretenden reflejar como fieles espejos. L@s<sup>14</sup> vanguardistas así convocad@s por James Clifford y George Marcus se reunieron en abril de 1984 en el "Seminario Avanzado" en la Escuela de Investigación Americana en Santa Fe, NM, planeado para ser un evento de y para select@s investigadoræs "en las fronteras de la antropología" (Clifford 1986:52).<sup>15</sup> Dos años más tarde apareció el volumen con los trabajos de diez participantes bajo el título de *Escribiendo cultura: la retórica y política de la etnografía*.<sup>16</sup> Desde ahí se impulsaron las tendencias experimentales, auto-reflexivas, confesionales, prolijas en referencias literarias, filosóficas, psicoanalíticas tenidas por post-estructuralistas, posmodernas y, desde luego, adversarias a las búsquedas o hallazgos científicos de unidad, coherencia, continuidad, límites nítidos... en las culturas. Desde su frontera, el movimiento de *Escribiendo cultura* ha hostigado constantemente a much@s antropólog@s y de maneras tan diversas que han corrido ríos de tinta al respecto. En una obra reciente Adam Kuper, tras declarar que "el movimiento posmoderno ha tenido un efecto paralizante sobre la disciplina antropológica" (1999:258), busca alguna explicación para el asombroso éxito que ha tenido. Encuentra que más allá de los posicionamientos estratégicos en la academia, la respuesta está en la convergencia de la obra de Geertz con las circunstancias por las que pasaron l@s antropólog@s en las universidades:

Sin duda estas consideraciones [economía política de los centros académicos] son relevantes, pero se podría aplicar a cualquier novedad académica. No explican en absoluto por qué este movimiento ha arraigado en la antropología. Es mejor empezar recordando el éxito de Geertz al reorientar la antropología cultural en Estados Unidos como una disciplina en el seno de las humanidades. Cuando el viento cambió en los departamentos de filosofía y de literatura, obviamente, los antropólogos se inclinaron a acicalar<sup>17</sup> su derrota en consecuencia. Si la cultura era un texto, las interpretaciones de la cultura dependerían de lo que los expertos acreditados<sup>18</sup> dijese que es un texto. Geertz esperaba que la antropología reformara las humanidades, pero el efecto de su programa fue subordinar las preocupaciones teóricas de la antropología cultural a las de las disciplinas humanistas. Todas compartían el mismo objeto, todas estaban en el mismo juego: la interpretación de la cultura. Y la forma canónica de la cultura la constituían la literatura y el arte (Kuper 1999:260).

El sino del concepto de cultura —según vemos en las palabras de Kuper— se entreveró con la orientaciones de las humanidades menos "científicas" o abiertamente hostiles al campo científico

---

comentario a un ensayo de Geertz ("Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali") que, sin embargo, ocupa los lugares críticos de la obra de Roseberry (algunas páginas del principio y el final). Ver también Sewell 1997:35-39.

<sup>14</sup> Utilizo la @, señalando la presencia de Mary Louise Pratt, única autora en *Writing Culture*.

<sup>15</sup> Razón por la cual los organizadores llegaron a una conclusión clara: no había lugar para las feministas. "El feminismo no ha hecho aportaciones valiosas, o a tener en cuenta, dentro del análisis teórico de la etnografía a través del texto (...) no compartían nuestros puntos de vista acerca de la importancia valorativa de lo retórico en el texto científico-etnográfico. No compartían nuestras posturas 'literarias'" (Clifford 1986:52; cf. Behar 1995 y Gordon 1995).

<sup>16</sup> Un texto vinculado: Marcus y Fisher 1986.

<sup>17</sup> Albert Roca tradujo *trim* por "variar"; creo es más adecuado traducirlo por "acicalar" (o también, podar, atusar, adornar...) que da la idea de lo limitado, superficial y desesperado que fue este recurso para los antropólogos norteamericanos, según Kuper.

<sup>18</sup> Es decir, filósofos, críticos literarios, psicoanalistas, estetas... hermeneutas.

social. Al focalizarse la cultura como mensaje, como literatura, el concepto "salió"<sup>19</sup> del control de las antropologías propalándose en numerosas expresiones vulgares, de dominio público que igual designan una cosa material, una empresa, una aspiración sublime o un eufemismo de "raza inferior" (Brightman 1995; Stolcke 1995; Wright 1998). El concepto de cultura devino profundamente turbio para la teoría y frecuentemente hostil al trabajo etnográfico e incluso a cualquier empeño pretendidamente científico.<sup>20</sup>

### 3. Objetar la cultura

Así pues, se han multiplicado las razones para cuidarse de no escribir "cultura/s" sin estar advertid@ del fuego cruzado que se desata —si alguien lo lee. En 1991 Lila Abu-Lughod puso como título de un ensayo esto que ya desde antes se sabía y se hacía: escribir objetando la cultura, es decir, determinadas acepciones de cultura en las que se encubría el ejercicio de poder que "Occidente" ejerce sobre los analizados, quienes así distanciados y "alterizados" quedaban metidos en la casilla de "cultura", general, estereotípica, homogénea para tod@s ell@s. Abu-Lughod planteó escribir impugnando esta visión de la cultura, haciendo énfasis en la existencia de contradicciones, malentendidos, conflictos, estrategias e improvisaciones individuales en la cotidianidad de la sociedad estudiada (en este caso, una comunidad beduina), defendiendo así una "etnografía de lo particular" frente al énfasis en hallar "reglas, modelos y textos" (Abu-Lughod 1991:137-147 y 157; 1999:13-14). Más recientemente ha reafirmado su posición en su investigación sobre los programas de televisión transmitidos en algunas poblaciones del alto Egipto:

Abordar seriamente la televisión nos obliga a pensar "cultura" no tanto como un sistema de significación o incluso un modo de vida sino como algo cuyos elementos son producidos, censurados, patrocinados y transmitidos a la nación e incluso a través de las fronteras nacionales (...) Escribir sobre la televisión en Egipto o en Indonesia o en Brasil es escribir acerca de la articulación de lo transnacional, lo nacional, lo local y lo personal. Desde luego, no es la única manera de hacerlo (...) Pero la televisión hace especialmente difícil escribir como si cultura y culturas, a pesar de sus "debilidades", fuesen las más poderosas vías para hacer sentido del mundo (Abu-Lughod 1997:122 y 129).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Hay aquí una dificultad parecida a la de la expresión señalada en la nota 9. No es exacto decir que "salió" si siempre había estado también afuera, pero así se percibe porque algunos de los significados antropológicos repercutieron en nuevos usos políticos o administrativos.

<sup>20</sup> Ver al respecto el tratamiento que le da Reynoso (2000:205-210) y cómo muestra las conexiones entre los autores de *Writing Culture* y los llamados Estudios culturales (2000:254-257).

<sup>21</sup> "...*make sense of the world*" en el original, seguido de una referencia a Geertz 1995a:43. Por forma, contenido y procedimiento (sentarse a ver telenovelas con algunas familias en Egipto), este pasaje de Abu-Lughod es un elemento idóneo para comprender la reacción visceral de quienes asumen que "escribir por la cultura" (i.e. lo que hizo Brumann 1999) equivale a escribir contra el posmodernismo en antropología. Cerroni-Long recibe con estas palabras el artículo de Brumann: "¡Vaya bocanada de aire fresco! ¡Y qué alentador ver un artículo no alineado con la ortodoxia posmoderna publicado en una revista antropológica destacada! (...) la antropología posmoderna ha sido enormemente influenciada por la creciente popularidad de la 'perspectiva del consumidor' sobre la cultura, de acuerdo con la cual las prácticas culturales son 'inventadas' y la identidad cultural es 'negociable'" (Cerroni-Long 1999:15). En su respuesta, Brumann aclara: "... no era mi intención escribir un ensayo en contra del posmodernismo (...) Cerroni-Long podría alegrarse al oír, no obstante, que el conflicto con el posmodernismo no en todos lados es tan intenso como en los Estados Unidos y que, incluso al lado de una página de poesía, la mayoría de las revistas continúan publicando los trabajos de importancia más claramente científica cuyo mercado académico creo que se extenderá en dentro de algunos años más" (Brumann 1999:23).

Ahora bien, James Fernández (1994) ha advertido que la mayoría de los textos antropológicos recientes encaminados a cuestionar el uso del término "cultura/s",<sup>22</sup> lo han hecho con el fin de subordinar la "diferencia cultural" (con las dificultades para entender qué sea esto) a un supuesto rango pan-humano o trans-humano, con otras palabras, han escrito contra la cultura como forma analítica y política de clasificar y jerarquizar formas de vida humana, vidas cuya dinámica desborda con mucho esas retículas. Han escrito contra la cultura por manifestarse a favor del reconocimiento de la profunda diversidad humana (Abu-Lughod 1991) frente a la exotización de las personas estudiadas por tener culturas, lenguajes y por tanto "mundos" supuestamente muy diferentes, así como a favor de practicar el "principio de caridad" de Davidson según una "teoría naturalista amplia" y una teoría pragmática del lenguaje que atienda la comunicación tácita más allá de la interpretación de lo dicho en palabras, conceptos, textos y discursos (Wikan 1992:471 y 464-465). En el punto más radical de esta orientación Tim Ingold no sólo escribe contra los conceptos de cultura de Tylor y Lowie (ya sea porque uno la idealiza como "el *curriculum* esencial de la humanidad" o porque el otro la identifica con tradiciones arbitrarias) sino a favor del alisamiento total del paisaje mundial; según él, hay que darle la despedida a ese término clave en aras de "imaginar el mundo en el cual la gente habita como en un paisaje continuo e ilimitado, interminablemente variado en sus rasgos y perfiles, y aún así sin costuras ni roturas" (Ingold 1993:226 citado en Hannerz 1993:98 y Brumann 1999:13).

Intenciones como la de Ingold pueden muy bien ser calificadas de extrañas a la ciencia o incluso señalarse que su posicionamiento sigue siendo el del profesorado universitario en metrópolis mundiales, histórica y socialmente privilegiado para ejercer violencia ahora borrando las diferencias "culturales" al mismo tiempo que se promueve como otra vanguardia antropológica (Brightman 1995:541; Yanagisako y Delaney 1995:16). Desde mi punto de vista, esta crítica por contexto no evade la exigencia de que sean valoradas y atendidas con seriedad antes que un prejuicio académico las oculte.

Todavía tendríamos que considerar la opción de utilizar el concepto de cultura en el filo de su desintegración por la crítica, como en el análisis cultural feminista que proponen Yanagisako y Delaney:

Cultura es lo que hace que las fronteras de los dominios<sup>23</sup> parezcan naturales, lo que otorga poder a las ideologías y lo que hace que las hegemonías aparezcan sin costuras. Simultáneamente, es lo que nos permite hacer necesarios reclamos por las conexiones entre discursos supuestamente distintos. Con otras palabras, es tanto lo que hace graciosas las bromas y lo que hace posible nuestra lectura transversal de los dominios de maneras prohibidas (1995: 19).

---

<sup>22</sup> Fernández destaca los escritos por mujeres (Delaney 1988; J. Jackson 1989; Abu-Lughod 1991; Wikan 1992), advirtiendo que a pesar de que Delaney así lo asevere, es necesario no apresurar una generalización en función del género del tipo "las antropólogas son más receptivas y los antropólogos son más intrusivos" (1994:164). A esta lista hay que añadir a Scheper-Hughes (1995), quien a raíz de su trabajo de campo sobre la muerte infantil en las *favelas* del noreste de Brasil e inspirada en la filosofía de Levinas, convoca a practicar una antropología con más "corazón femenino" y comprometida con las "bases éticas pre-culturales" que muestran lo repugnante el sufrimiento humano innecesario.

<sup>23</sup> Las autoras consideran así [*domains*] raza, etnicidad, nación, religión además del género, al que no consideran un dominio más sino un "sistema de diferencia (...) que satura todos estos dominios" (Yanagisako y Delaney 1995:20).

Notemos aquí que las autoras no renuncian al término "cultura" y, por el contrario, le reconocen una existencia activa en cuanto "naturaliza" el poder al mismo tiempo que faculta su análisis, crítica y "desnaturalización",<sup>24</sup> es decir, su inserción en el ámbito de la práctica y el discurso que puede ser efectivamente denunciado y tentativamente transformado, no desde un afuera pre o supracultural sino en sus propias posibilidades. Con todo, lo así referido con el término cultura tiene la existencia ambigua de una apariencia o una máscara: es lo que hace aparecer como "natural" lo que no lo es, no si por ello entendemos algo así como hechos inmutables y eternos de la vida. Como puede verse, tanto el concepto de cultura como el de naturaleza quedan relacionados —y relativizados— mediante la referencia al ejercicio del poder. No son ámbitos pre-existentes fuera de dicho ejercicio. Podríamos decir, sin que esto sea ninguna novedad, que los conceptos de cultura, naturaleza y dominación, también están culturalmente contruidos y situados.

### *Conclusión: cultivar la prudencia*

Hasta aquí he mostrado un panorama desquiciante. "Cultura/s" ha devenido simultáneamente un concepto del dominio público y de pesadilla para la antropología sociocultural en inglés. Así las cosas, quiero concluir recurriendo a la forma verbal de cultura —cultivar— frecuentemente obviada por el par de siglos de existencia del sustantivo independizado, cuando "cultura" pasa a significar algo por sí mismo y ya no está exclusivamente referido a la acción de *cultivar algo*. Como ha señalado Dempf (1933), tal autonomía y sustantivización del concepto de cultura coincide —no por azar— con la lucha epistemológica por consolidar el campo disciplinario de las ciencias del espíritu, ciencias de la cultura, humanidades. Para el caso concreto que nos ocupa, es preciso cultivar la prudencia en torno a los usos y críticas al concepto de cultura. Parecería innecesario llamar así la atención a personas que trabajan en disciplinas académicas, pero no lo es. Como vía para dicho cultivo creo conveniente señalar algunos límites entre los cuales se jugaría prudentemente.

En primer lugar, no es posible desaparecer las marcas del giro hermenéutico y la teoría de la práctica en antropología u otras disciplinas. Allí están los postulados de la pre-eminencia ontológica del comprender frente a cualquier otra relación cognoscitiva, el postulado de que la ciencia está culturalmente perfilada, que la teoría de la ciencia es simultáneamente teoría social y que el conocimiento objetivo es indefectiblemente conocimiento situado, de tal manera que no es prudente empecinarse en imponer un neo-empiricismo o un objetivismo acrítico como si estas marcas no existieran o fueran meros disparates. En segundo lugar, tampoco es posible desaparecer el riesgo palpable de que determinada corriente antropológica afirme su identidad en brindar interpretaciones de textos literarios u obras de arte —lo cual no es grave—, *desdeñando* —he aquí lo grave— la importancia de los "trabajos de campo" y de la sistematización que permite dar cuenta de cómo se generó el conocimiento presentado. Buena parte de la debacle por el concepto de cultura en

---

<sup>24</sup> En una formulación semejante pero mucho más temprana, Alois Dempf (1933) ya planteaba varios momentos de la dialéctica de la cultura entre los que incluyen, junto a otros dos, estos que aprecian Yanagisako y Delaney (1995:19): el momento de la tradición de la cultura, o momento estático, caracterizado por la pretensión de convertir el orden positivo en

antropología depende que no se respeten estos límites y que los contendientes ataquen pertrechados en las supuestamente enormes diferencias que separan sus cotos doctrinarios.<sup>25</sup>

Por otro lado, con un poco de serenidad sería posible recibir, ponderar y criticar las referencias a la cultura (culturas, culturalidad, etc.) que se emiten en otros ámbitos, académicos o no, y quizá en determinado momento también formular el término *nosotr@s mism@s*, esperando que no añada más ruido a lo que ciertamente no es un ejemplo de polifonía sino una mezcolanza de usos chatos, ingenuos y estratégicos. Desde luego ya hay intentos de concebir a la/s cultura/s que advierten toda esta problemática y aún así tratan de recuperar prudentemente el término (Goodenough 1971, Lomnitz 1995, Mosterín 1993, Brumann 1999, Sewell 1999, también mi propio intento Ramírez 1997). El inconveniente que veo es que son ingeniosas formalizaciones, como telas de araña que pueden mostrar su utilidad con pequeños ejemplos peso mosca, pero no más allá de ellos y menos ante la estampida de elefantes que circula por donde se miente que hay un concepto de cultura/s —o la "balacera" que insinúa la expresión de Hannerz arriba citada (1993:98). Finalmente, al menos en lo que a mi intento respecta, queda la impresión de haber perdido el rumbo, que expresaría con las preguntas ¿y para qué era esto?, ¿realmente esta "rejilla" me permite comprender y explicar los procesos o configuraciones culturales? Es posible que cada intento se muestre relevante en uno o varios aspectos puntuales pero ¿en resarcir el concepto de cultura/s y difundirlo con otra cara, inspirando confianza a usarlo? Pensando en una problemática semejante ¿valdría la pena invertir tanto esfuerzo y expectativas en pulir o rehacer un concepto de "tiempo" o de "mundo", "vida", "muerte"... fuera de los usos cotidianos y que esté a salvo de malos destinos? Depende de qué esté en juego; no en todos los casos el perjuicio es el mismo. Como ha señalado Ortner: "El destino de la 'cultura' dependerá de sus usos" (1999:11).

Desde mi punto de vista, el más aceptable uso del término "cultura/s" es el que le da la vertiente hermenéutico-ontológica. Se encuentra así básicamente referido a las mediaciones activas, inmanentes, expresivas que hacen posible el "sentido común" (de manera tan amplia que también hacen posible la ausencia sentido común, el extrañamiento) sin el cual no nos encontramos un@s con otr@s en la infinita variedad de formas de encontrarse: malentendiéndonos, comprendiéndonos, acompañándonos, ninguneándonos, ignorándonos, explotándonos, procreándonos, amándonos, asesinando... Por lo mismo, independientemente de que se resuelva algún día si tan peculiar "objeto" —la/s cultura/s— puede o no ser de interés científico o de utilidad pública, de ninguna manera prescindimos de ella/s al interpretarla/s, explicarla/s, escribirla/s u objetarla/s. En esta línea "cultura/s" ya no designa una cosa sino un proceso de simultánea diferencia e identificación, móvil, contingente y siempre relativo a quién y qué se está diferenciando de qué, y qué se está identificando. Siendo así, "cultura/s" no puede reducirse a las realizaciones técnicas, a las virtudes de la formación espiritual, a raza, nación, época o a los habitantes ahí integrados ni mucho menos —y esto es muy importante— identificarse con algo propio, exclusivo y distintivo de la "especie" humana.

---

absoluto y "eternizar lo por acaso existente" y su opuesto, el momento del "espíritu de la contradicción" que pretende sacar una solución final de las circunstancias causales y por ello tiene el efecto de "eternizar el futuro" (Dempf 1933:193-199).

<sup>25</sup> Textos importantes que acercan las posibilidades de diálogo: Geertz 1995c; Knauff 1997.

Si nuestra apuesta es por un concepto de cultura/s que no haga concesiones a ficciones chatas o a usos estratégicos, entonces no nos servirá para marcar La Gran Diferencia: Cultura/Naturaleza, Humanos/Resto del mundo. Por eso será importante cultivarlo. Al mismo tiempo, toleraremos las diferencias segmentadas que circulan en la forma de conceptos de cultura (cultura/incultura, cultura popular/alta cultura, cultura/civilización, cultura/ciencia, cultura/historia, cultura occidental/culturas orientales, cultural/social...), pero mantendremos la crítica sobre ellas a sabiendas que lo hacemos interpretando desde una situación concreta en absoluto inmune a las objeciones.

## Referencias

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. En: *Recapturing Anthropology*. R. Fox (ed.), Santa Fe: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, L. (1999) [1997]. The Interpretation of Culture(s) after Television. En: *The Fate of 'Culture'. Geertz and Beyond*. S. B. Ortner (ed.), Berkeley/LA: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1999). Comments to Brumann, 'Writing for Culture'. *Current Anthropology* No. 40 (Supplement: Culture —A second Chance?) :13-15,
- Anrubia, E. (2002). De ¿Quién es Quién? o ¿Quién sabe Dónde? Juegos y Concursos introductorios sobre la figura desconocida de Clifford Geertz. *Sincronía*, 2: 1-12. En <http://sincronia.cucsh.udg.mx/geertz.htm>. Accedido el 23 de Octubre de 2005.
- Arriarán, S. (2000). La hermenéutica de Clifford Geertz. *Iztapalapa UAM-I*, 49: 95-106.
- Behar, R. (1995). Introduction: Out of Exile. En: *Women Writing Culture*. R. Behar y D. A. Gordon (eds.), Berkeley/LA: University of California Press.
- Bonnell V.E. y L.A. Hunt (1999). Introduction. En: *Beyond the cultural turn: new directions in the study of society and culture*. Bonnell, Hunt y Biernacki (eds.), Berkeley, CA: University of California Press.
- Brightman, R. (1995). Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology*, 10: 509-546.
- Cerroni-Long, E.L. (1999). Comments to Brumann, 'Writing for Culture'. *Current Anthropology*, 40 (Supplement: Culture --A second Chance?): 15-16.
- Clifford J. y Marcus, G.E. (1991) [1986]. *Retóricas de la antropología*. Traducción de J.L. Moreno-Ruíz. Barcelona: Júcar
- Delaney, C. (1988). *Participant-Observation: The Razor's Edge*. "Dialectical Anthropology" No. 13, pp. 291-300.
- Dempf, A. (1933) [1932]. Filosofía de la cultura. Traducción de Pérez Bances. *Revista de Occidente*.

- Fernandez, J.W. (1994). Culture and Trascendent Humanization: On the 'Dynamic of the Categorical'. *Ethnos*, 59(3-4): 143-167
- Geertz, C. (1989) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Traducción de Bixio. Barcelona: Gedisa
- Geertz, C. (1988). *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press,.
- Geertz, C. (1995a) *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Geertz, C. (2000) [1995b]. Culture War. En: *The Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Geertz, C. (2000) [1995c]. The Strange Estrangement: Charles Taylor and the Natural Sciences. En: *The Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gingrich, A. (1999). Comments to Brumann, 'Writing for Culture'. *Current Anthropology*, 40 (Supplement: Culture - -A second Chance?): 18-19.
- Goodenough, W. (1975) [1971]. Cultura, lenguaje y sociedad. En: *El concepto de cultura: textos fundamentales*. J. S. Kahn (ed.). Barcelona: Anagrama.
- Gordon, D.A. (1995) Conclusion: Culture Writing Women: Inscribing Feminist Anthropology. En: *Women Writing Culture*. R. Behar and D. A. Gordon (Eds.) Berkely/LA: California University Press.
- Hannerz, U. (1993). When Culture is Everywhere: Reflections on a Favorite Concept. *Ethnos*, 58(1-3): 95-111.
- Hirsch S.M. y Wright P.G. (1993). De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz. *Alteridades*, 3 (5): 119-126.
- Hispanic American Historical Review - HAHR(1999). Mexico's New Cultural History: ¿Una Lucha Libre? *The Hispanic American Historical Review*, 79(2).
- Ingold, T. (1993). The Art of Translation in a Continuous World. En: *Beyond Boundaries: Understanding Translation and Anthropological Discourse*. G. Pálsson (Ed.). London: Berg
- Jackson, J. (1989). Is There a Way to Talk About Making Culture Without Making Enemies? *Dialectical Anthropology*, 14: 127-143,
- Kahn, J.S. (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Traducción de Desmots y Uría. Barcelona: Anagrama
- Knauff, B. (1997). Theoretical Currents in Late Modern Cultural Anthropology: Toward a Conversation. *Cultural Dynamics*, 9 (3): 277-300.

- Knight, A. (2002). Subalterns, Signifiers, and Statistics: Perspectives on Mexican Historiography. *Latin American Research Review*, 37(2): 136-158,
- Kuper, A. (2001) [1999]. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Traducción de A. Roca. Barcelona: Paidós
- Lomnitz, C. (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Traducción de C. Lomnitz. México: Joaquín Mortíz.
- Marcus G.E. y Fischer, M.M.J. (1999) [1986]. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mintz S. y Wolf, E.R. (1989). Reply to Michael Taussig. *Critique of Anthropology*, 9(1): 25-31.
- Mosterín, J. (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nivón E. y Rosas A.M. (1991). Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. *Alteridades*, 1(1): 40-49.
- Ortner, S.B. (1993) [1984]. *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Traducción de R. Páez. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Dirección de Publicaciones.
- Ramírez A.C. (1997). *Aproximación crítica al concepto de cultura*. Tesis de maestría en filosofía de la cultura. Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Ramírez, M.T. (1996). Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural. *Ideas y valores*, 102: 74-93.
- Reyna, S.P. (1997). Theory in Anthropology in the Nineties. *Cultural Dynamics*, 9(3): 325-350.
- Reynoso, C. (1991). Introducción. En: *El surgimiento de la antropología posmoderna*. C. Geertz et al. Barcelona: Gedisa.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Roseberry, W. (1989). *Anthropologies and Histories: Essays on Culture, History and Political Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Ross, E.B. (1998). Cold Warriors Without Weapons. *Identities*, 4(3-4): 475-506.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3): 409-420.

- Stolcke, V. (1995). Talking Culture: New Boundaries, new retorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36(1): 1-24.
- Sewell, W.H. Jr. (1999) [1997]. *Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation*. En: *The Fate of "Culture". Geertz and Beyond*. S. B. Ortner (Ed.). Berkeley/LA: University of California Press.
- Sewell, W.H. Jr. (1999). The Concept(s) of Culture. En: *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. V.E. Bonnell y L.A. Hunt (Eds.). Berkeley/LA: University of California Press.
- Taussig, M. (1989). History as commodity in some recent American (anthropological) Literature. *Critique of Anthropology*, 9(1): 7-23.
- Turner, V. (1985) [1982]. Are There Universals in Performance? En: *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. E.L.B. Turner (Ed.). Tucson: The University of Arizona Press.
- Yanagisako S. J. y Delaney C.L. (1995) (Ed.). *Naturalizing power: essays in feminist cultural analysis*. New York: Routledge.
- Wright, Susan (1998). The politization of 'culture'. *Anthropology Today*, 14(1): 7-15.
- Wolf, E.R. (1987) [1982]. *Europa y la gente sin historia*. Traducción de A. Bárcenas, Fondo de Cultura Económica, México.