

**(LO ESENCIAL ES INVISIBLE A LOS OJOS): CRIMENES Y
PECADOS DE (IN)VISIBILIDAD ASIMETRICA EN EL CONCEPTO
DE CULTURA.**

*Claudia Briones **

RESUMEN

En este artículo discuto algunos usos antropológicos de la noción de cultura para sugerir que una redefinición selectiva del concepto —una que únicamente se centre en la producción cultural de grupos subalternos— mantendrá vivas asimetrías propias de la noción de “especificidad cultural” que se procura criticar. Prosiguiendo una discusión introducida por Gastón Gordillo, quien critica la forma en que algunas etnografías han esencializado a los cazadores-recolectores chaqueños, examino tres problemas potencialmente inscriptos en contrapropuestas explicativas que leen la situación actual de estos grupos y sus producciones culturales a la luz de “la dinámica de expansión del capitalismo”. A saber, (a) el de invisibilización asimétrica de lo cultural; (b) el de aplicación selectiva de las nociones de “moderno” y “tradicional”; y (c) el que resulta de colapsar explicativamente significado y función.

Muchos artículos sobre etnicidad parten de una paradoja: procesos de diferenciación cultural cuya desaparición estaba prevista por interpretaciones asimilacionistas y marxistas ortodoxas de fines del siglo pasado se manifiestan en la actualidad con un vigor inusitado, casi desmedido para varios.¹ Este artículo parte de una paradoja relacionada. Asistimos a una era en que algunos colegas proponen abandonar lo que siempre ha sido una noción clave para la disciplina —el concepto de cultura— para superar falacias que aún perduran, a pesar de las sucesivas (re)definiciones del concepto que han propulsado diversas corrientes antropológicas (v.g., Abu-Lughod 1991, Kahn 1989).² Sin embargo, tal concepto —como las

* Universidad de Buenos Aires / CONICET
*Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad
de Buenos Aires. Puán 470, 4to piso (1406), Buenos Aires.*

manifestaciones «étnicas»— no sólo se resiste a morir, sino que ha ido adquiriendo popularidad creciente en los análisis emprendidos desde otras ciencias sociales (Rosaido 1994).

Aunque presumo que ambas tendencias están relacionadas, no es la explicación de esta popularidad—o de sus efectos en el imaginario antropológico— el punto que me interesa analizar aquí. Tampoco propongo concentrarme explícitamente en la perduración de la noción de cultura como categoría del “sentido común” (Bennett et al. 1983) ya que, al menos desde que la sociología dinamista francesa acuñara hacia mediados de los años '50 el concepto de “situación colonial” (Balandier 1955), una de las suspicacias fundantes del conocimiento disciplinar ha sido la de ver en la construcción social de la diferencia cultural un componente clave para el mantenimiento de relaciones de explotación y dominación. En verdad, lo que sí pretendo es desarrollar la “suspiciencia antropológica” en otra dirección, una que entiende la reflexividad más como examen riguroso de presupuestos para explicitar y poner en perspectiva su dimensión ideológica¹, que como consideración autocomplaciente de experiencias y sentimientos personales del investigador.

Concretamente, entonces, propongo explorar cómo ciertas objeciones antropológicas a la reificación también antropológica del concepto de cultura “fijan acentos” que pueden, paradójicamente, acabar participando de la misma dinámica que nuestra vocación crítica busca poner en evidencia. En otras palabras, pretendo argumentar que, de efectuar sólo una redefinición selectiva del concepto de cultura para poner en tela de juicio la forma en que se han concebido las producciones de (algunos) grupos subalternos, queda incólume la asimetría inscrita en una noción de “especificidad cultural” cuyo certificado de defunción pretendemos firmar.

A esta paradoja apunta, precisamente, el juego de palabras del título: no siempre la crítica a los “crímenes” de otros por lo que estos no ven o por lo que esencializan está libre del “pecado” de no ver o del de esencializar. Si el crecimiento de la disciplina ha pasado por reconocer cómo lo esencial ha sido “invisible a los ojos” de otros—lo que es decir cómo ese “ver” ha invisibilizado problemas que a nosotros nos parecen esenciales— forma parte también de tal crecimiento el concebir nuestros aportes como otro eslabón más de una cadena cuyas “recuperaciones de vista” parciales y sucesivas parecen elevadas a la enésima potencia.²

Ya que este tema es inexhaustiblemente amplio, lo ejemplificaré retomando una discusión iniciada por Gastón Gordillo, quien atinadamente critica la esencialización de los grupos cazadores-recolectores del Gran Chaco, enmarcando la problemática en lo que este autor (Gordillo 1993: 73) define como “la dinámica de expansión del capitalismo”. Para examinar los implícitos de la noción de cultura

desde la cual Gordillo analiza las falencias de posturas esencialistas, la metanarrativa por mí elegida es una que remite a "procesos de construcción de hegemonía".⁶ Luego de reseñar los aportes de Gordillo, entonces, el eje de mi argumentación se desarrollará en base a tres tesis que apuntan a explorar otros tantos «pecados» relacionados. A saber, el de invisibilización asimétrica de lo cultural, el de asignación también asimétrica de los atributos de lo «moderno» y lo «tradicional», y el que resulta de colapsar explicativamente significado y función.

I. Los crímenes del esencialismo.

Gordillo (1993: 73) destaca acertadamente que los grupos cazadores-recolectores han sido para el imaginario antropológico "la quintaesencia del aislamiento y del primitivismo romántico", aunque también señala que el ámbito académico ha despertado finalmente de un letargo que le impedía analizar contextualmente estos grupos de acuerdo con el "papel que juegan sus sistemas socioculturales y las constricciones impuestas por el capital en su actual dinámica económica".⁷ Sin embargo, le interesa menos discutir en abstracto los alcances de la polémica entre posturas «generalistas» y «revisionistas» (Burch 1994; Myers 1988) —tal como, según Gordillo, esta polémica se da en «el primer mundo»— que ver por qué y cómo posturas locales⁸ «que apelan a la gravitación de la 'especificidad cazadora-recolectora' de los indígenas del Chaco» son incapaces de analizar «el papel de la dinámica sociocultural [indígena] en el marco de un movimiento de explotación y resistencia» (1993: 74).

Concretamente, las críticas de Gordillo (1993: 75) apuntan a dos grupos diferenciados. En uno incluye a quienes argumentan que la conciencia "recolectora" y "ecologista" propia de los pueblos cazadores-recolectores —conciencia supuestamente opuesta a toda forma "productiva" de transformación de la naturaleza— haría que, por un lado, los indígenas en medios rurales no desarrollen sistemáticamente la agricultura y que, por el otro, los que migran a centros urbanos como el Gran Rosario busquen obtener en el nuevo hábitat "recursos ya dados" como asistencia, salarios, limosnas o residuos. A este último respecto, Gordillo sostiene que vincular estas actividades con la "supervivencia de la 'tradicoin recolectora' supone, además de una forma extrema de idealismo, relativizar en forma absoluta las duras condiciones de vida que las grandes urbes imponen no sólo a los tobas sino también a la mayor parte de los habitantes de las poblaciones 'marginales' (1993: 81)."

En el otro grupo, nuestro autor (Gordillo 1993: 75) coloca a quienes afirman que "la importancia de la venta de fuerza de trabajo se debería a los valores igualitarios y recíprocos propios de los grupos cazadores-recolectores (énfasis en el original)", así como a una preferencia de estos por actividades que, al permitir un rápido retorno de recursos, posibilitarían su integración inmediata a circuitos de distribución basados en normas de reciprocidad. Para Gordillo (1993: 83-4), quienes se inscriben en este grupo no sólo desconocen procesos de debilitamiento de la reciprocidad generalizada (v.g., sedentarización, incentivos estatales y misionales a la nuclearización de la producción familiar, individualización del acceso al mercado), sino que también minimizan la frecuencia con que se recurre a actividades con retornos diferidos. En todo caso, el argumento contrapuesto es que "la necesidad de garantizar la reproducción suele primar por sobre los valores igualitarios y recíprocos en la elección de las actividades económicas (1993: 85)."

Más allá de las diferencias entre las posturas criticadas, Gordillo (1993: 75) sostiene que lo que ellas definen como la 'cultura' cazadora-recolectora de los grupos chaquenses y como sus 'estrategias' económicas, las cuales "serían determinantes en sus actuales modalidades de inserción en el mercado... no son más que fruto de la construcción imaginaria de estos autores (énfasis en el original)." En verdad, para este autor (1993: 86) "la actual situación económica de los indígenas del Chaco, lejos de estar anclada en 'estrategias culturales', responde en gran medida a las constricciones impuestas por el capital."

Una de las cosas que más preocupa a Gordillo (1993: 92), entonces, son las implicancias de apelar en los términos objetados a la "especificidad cultural indígena". Básicamente, porque ello lleva no sólo a asignar a grupos cazadores-recolectores un status ontológico diferente al de otras sociedades humanas, sino también a legitimar discursos para los cuales los "pobres" son menos el resultado de condiciones estructurales, que de la libre elección de alternativas. Consonantemente, la contrapropuesta analítica de Gordillo (1993: 76) consiste en completar la crítica a la lógica argumental interna de estas posturas con:

"...un análisis general del gran olvidado del esencialismo: los procesos históricos de inserción de los grupos indígenas en el capitalismo. Será precisamente el análisis de los condicionamientos resultantes de estos procesos lo que nos permitirá explicar la importancia de la venta de la fuerza de trabajo y el relativamente débil desarrollo de la producción mercantil, y contextualizar procesos como el asistencialismo, los

programas de desarrollo, y la 'marginalidad' urbana...[asi como analizar] de qué modo la cultura de los indígenas chaquenses - ya no en tanto esencia sino como sistema social y simbólico siempre en proceso de reformulación - moldea sus actuales modalidades de inserción en el mercado (énfasis en el original)."

II. El pecado de invisibilización de la cultura hegemónica.

Gordillo rechaza, con razón, la tendencia a explicar la situación actual de grupos indígenas como resultado del juego autónomo de sus preferencias culturales. A esto apunta cuando sostiene que:

"si bien la cultura incide en múltiples niveles de la actual práctica económica de los indígenas, sus actuales modalidades de inserción en el mercado deben ser explicadas en el contexto de...los condicionamientos históricos impuestos por el capitalismo (Gordillo 1993: 92)."

Esta propuesta de desencapsular la explicación de la situación actual de los pueblos originarios es inobjetable. El lugar que se asigna a "lo cultural" en la argumentación, en cambio, merece ser revisado. Entiendo que, al re-encapsular lo que se entiende por cultura (de una forma que, dicho sea de paso, ha sido moneda corriente en Antropología), Gordillo acaba reproduciendo ciertos aspectos de la noción de "especificidad cultural" que procura criticar. Básicamente, lo que quiero sugerir es que, cuando se parte de una noción de "condicionamientos estructurales" que —aunque postule su historicidad— los define en abstracto y "para todo tiempo y lugar" como efecto de procesos generales (capital, mercado, venta de fuerza de trabajo, etc.), lo cultural queda reducido a lo que ciertos grupos pueden oponer⁹ como práctica específica frente a la de quienes, en similar situación, no pueden más que padecer las estructuras que otros que imponen. Así, lo que los últimos tienen de inespecífico en su relación con las estructuras, los primeros lo tienen de específico, donde «lo específico» empieza a verse —de forma asimétrica— como el reino de la «cultura». Vayamos por partes.

¿En qué sentido digo que Gordillo confina "lo cultural"? Concretamente, este autor (Gordillo 1993: 89) se propone "señalar brevemente algunos ámbitos en los que se manifiestan actualmente las relaciones y los sistemas simbólicos indígenas,

mostrar que su praxis pasa por canales muy distintos a los pregonados por el esencialismo y al mismo tiempo señalar los límites que el capitalismo impone sobre ella." En todo caso, la posibilidad de recurrir a actividades de subsistencia que no están dirigidas a la venta, o a redes parentales de reciprocidad que son características de los indígenas chaqueños pone en evidencia un modo peculiar de aprovechamiento del "margen de maniobra frente a los desequilibrios del mercado, margen del que carece un productor campesino medio que depende fuertemente de la buena venta de su cosecha (1993: 90)."¹⁶

Resulta interesante que, para dinamizar el modelo de cultura que se aplica al análisis de grupos chaqueños, Gordillo acabe proponiendo considerar "cultura" a lo que queda luego de ver la incidencia de las relaciones capitalistas de producción y distribución. Frente a éstas, los indígenas tienen una "cultura" que les alcanza para moldear parcialmente sus respuestas —cultura cuya especificidad se ve históricamente construida a partir de una "herencia" que se transforma. Como contrapartida, "el capital" y "el capitalismo" aparecen como instancias que dominan y ponen límites a la cultura indígena casi de manera a-cultural, ya que en ningún momento se discuten las formas y mecanismos regionales de inserción de mano de obra indígena y no indígena en el mercado como producciones culturales particulares, ni hasta qué punto puede verse como formando parte de la "herencia (cultural)" del capitalismo en sentido genérico la producción de medios (culturales) de dominación (cultural) que operan tanto destacando la "especificidad" de ciertos sectores, como desmarcando la especificidad (cultural) de formas capitalistas de reproducción.

Dicho de otro modo, mi objeción resulta de preguntar: ¿no tienen acaso "las relaciones capitalistas", "el mercado", "las relaciones de producción" una dimensión cultural inherentemente inscrita? Poniendo entre parentesis —para clarificar mi argumento— una variabilidad regional que también debiera ser tomada en cuenta, ¿podemos sostener que es y ha sido lo mismo el capitalismo británico, que el americano, el argentino, o el hindú?

La paradoja en esto es que cuando nosotros mismos acotamos lo cultural como lo que queda afuera de cosas "realmente" objetivas —por cierto, una noción cultural de cultura— estamos contribuyendo a una deshistorización de lo cultural que conduce a una naturalización asimétrica de la diferencia. Me refiero a que el "mercado", por ejemplo, emerge como entidad que parece operar a través de fuerzas inmanentes que en nada se ven afectadas por la forma en que los sujetos piensan y recrean local e históricamente ese "mercado", excepto para el caso de grupos cazadores-recolectores cuyo "plus" cultural "en algo" modifica su inserción. Nos guste o no, esta naturalización parcial de la idea de mercado —parcial porque sólo

reconoce la "especificidad cultural" de algunos de los sectores que lo componen— inscribe su propia forma de esencialización. Implica, entre otras cosas, que quien se adecua al mercado en los términos 'esperados' (¿desde quién y para quién?) es 'normal'. Por lo tanto, su subsunción no requiere explicaciones antropológicas que den cabida a la noción de cultura. En cambio, quien se desvía de la norma es sujeto privilegiado de la explicación en términos culturales. Por eso, para Gordillo (1993:90) los indígenas chaqueños aparecen disponiendo de un "margen de maniobra" que "un productor campesino medio (énfasis mío)" pareciera no tener.

Mi punto no consiste únicamente en argumentar que los otros agentes de producción (proletarios y capitalistas) también tienen "cultura". Más bien, apunto a que distintas nociones de mercado deben verse como construcciones culturales que afectan la articulación de mercados concretos y que esta articulación, siendo clave para los procesos de construcción de hegemonías culturales, también resulta de procesos de producción cultural. Que desculturicemos esta noción forma parte de procesos ideológicos de globalización que nos convencen de que hay prácticas que obedecen a principios universales (Hannerz 1987 y 1989). Justamente la desculturización selectiva de prácticas sociales es uno de los mecanismos más eficaces mediante los que opera la construcción de hegemonías culturales: naturalizar lo propio, marcando como diferente (como "cultural") lo que queda/se deja afuera (B. Williams 1989).

Esta desculturización perspectival tiene larga data en nuestra disciplina. El proyecto boasiano de constituir la variación como variación cultural —también compartido por la antropología social británica— ha tendido a crear un otro etnográfico que siempre pareció tener más cultura que nosotros (Kahn 1989), quienes creemos regimos menos por comportamientos culturales, que por fuerzas "objetivas" —en tanto tales, desculturizadas— como el mercado, el capital, o las relaciones sociales de producción.¹¹

En verdad, al proponer que la hiper-culturización del otro etnográfico ha producido una especie de desculturización del nosotros perspectival del observador quiero subrayar fundamentalmente dos cosas. Primero, parecieran producirse desplazamientos mediante los cuales "las instituciones capitalistas" tienden a ser removidas del dominio de lo culturalmente específico. Al respecto, uno de los mayores aportes de Gramsci (1985) ha sido el de recordarnos que tales instituciones no se reproducen de manera invariante en todo el mundo y que esta variabilidad —sus medios y formas de concreción— también puede y debe ser explicada en términos "culturales" porque, entre otras cosas, la cultura ha sido y es una de las arenas privilegiadas sobre las que opera toda "dinámica de expansión del

capitalismo”.

Segundo, aun cuando seamos conscientes de que nuestros análisis deben dar cabida a la diversidad de las prácticas culturales capitalistas, parece seguir primando el uso de una noción acultural del nosotros (capitalista) del observador cada vez que dicho análisis involucra comparaciones con otros primitivos — incluyendo en esto todos los eufemismos pertinentes, ya sea “precapitalistas”, “indígenas”, “étnicos”, “tercer mundo” o “nativos”¹². Así, son siempre los alter ego circunstanciales respecto del analista quienes empiezan a emerger como repositorios privilegiados de «lo cultural». En otras palabras, mientras el carácter cultural de «su» práctica y «su» diferencia se hace visible, el de la «nuestra» —o el de quienes consideremos nuestros congéneres (¿el productor campesino medio?)— se convierte en un patrón estándar invisible y, como tal, en epítome de «lo natural». Sorprendentemente, esta dinámica explicativa —que parece reiterar de manera más sofisticada el recurso convencional a la alegoría etnográfica que discute Clifford¹³— se corresponde con lo que Urban (1992) identifica como la variante hegemónica de la noción de cultura que prima en arenas euroamericanas.¹⁴

III. Asignaciones persistentes de adjetivos: La invocación asimétrica de lo “tradicional”

Una de las diferencias notables entre el particularismo histórico de Boas y el evolucionismo spenceriano precedente es que, mientras el último tendía a equiparar la noción de cultura con los estadios más altos de la civilización, el primero hizo que la misma connotara lo opuesto, es decir, el reconocimiento de esos “nombres heredados” que condicionan el ordenamiento de las experiencias. Así, si para los pensadores decimonónicos “cultura” refiere a lo que podía ser alcanzado por individuos creativos que rompiesen con la tradición recibida, para Boas y sus sucesores empieza a significar, precisamente, “tradición” (Kahn 1989: 6).

Desde entonces, la noción de “tradición” ha quedado fuertemente inscrita en el imaginario antropológico, siendo uno de los componentes capitales de definiciones “clásicas” de cultura que, con distintos énfasis, han propuesto abordar a ésta como conjunto de conocimientos y prácticas transmitidos de generación en generación (Urban 1992).¹⁵ Este implícito ha llevado a reproducir muchas de las connotaciones de la noción antropológica de cultura que en la actualidad criticamos. En general, podría afirmarse que hoy los antropólogos ya no nos sentimos cómodos con definiciones que, apelando a «lo tradicional», presumen límites culturales

discretos, la sistematicidad de lo que —no sin disonancia— seguimos llamando «sistemas socioculturales», o el carácter uniformemente compartido de prácticas y conocimientos (Keesing 1992).

En verdad, los aires deconstructivistas de los años '80 han hecho mucho por poner en tela de juicio cuán tradicionales son las tradiciones, especialmente desde que Hobsbawm y Ranger (1989) nos propusieran indagar lo que ellos llaman procesos de "invención de la tradición" (Briones 1994a). Es desde estas posturas que empezamos a advertir no sólo que "modernidad" y "tradición" son conceptos socialmente construidos que se han ido elaborando especularmente (Dirks 1990) para instaurar parámetros diferenciales de "autenticidad" cultural, sino también que las atribuciones implícitas de "cambio" o de "fijeza" que desde ellos se formulan son "metaculturales" (Briones y Golluscio 1994; Urban 1992), es decir, son una forma cultural de hablar de la cultura que adquiere un alto voltaje político al dar preeminencia a ciertas interpretaciones o explicaciones y no a otras (Silverstein y Urban 1992).

Contra este telón de fondo, es imperioso monitorear si y por qué damos cabida selectiva al concepto "lo tradicional". Por ejemplo, Gordillo (1991: 90) sostiene que las modalidades mesiánicas y milenaristas de resistencia indígena al capitalismo "conjugan, fuertemente reformuladas, las tradicionales pautas comunitarias y simbólicas de acción con la socialización de explotación y resistencia resultante de la masiva experiencia del asalariamiento (énfasis mío)." Desde esta propuesta de ver en permanente reformulación a la cultura tradicional —también inobjetable, a mi juicio— este autor (Gordillo 1993: 91) critica al discurso esencialista, cuya "apelación a la cultura descansa más en inmanencias creadas por el imaginario antropológico que en los sistemas simbólicos indígenas." Aunque Gordillo objeta a otros autores el no ver a estos sistemas como lo que son —es decir, tradición constantemente reformulada— nuestro autor no renuncia a la idea misma de "sistemas sociales y simbólicos indígenas". Por el contrario, considera que estos son claves para dar cuenta de "qué papel juega lo cultural...en la actual dinámica económica de los indígenas del Gran Chaco (1993: 89)".

Lo que resulta curioso es que, así como es de frecuente la pregunta acerca del papel jugado por la cultura nativa (v.g., "sistemas sociales y simbólicos" y "pautas tradicionales") en su incorporación por el sistema capitalista¹⁶, parece siempre quedar en suspenso lo que podría verse como pregunta «recíproca»: ¿cómo han incidido en tal dinámica de inserción los «sistemas simbólicos» y las «tradicionales pautas» de sectores «plenamente» capitalistas?¹⁷ Propondría que una doble trampa ha contribuido a que recurrentemente se silenciaran preguntas

de este último tipo, a pesar de que su formato es —al menos, desde un punto de vista lógico— complementario al de la primera.

Por un lado, la polarización hegemónica “tradicional/moderno” — polarización que, tal como la caracteriza Dirks (1990), ha ido de la mano con una asignación bastante consistente de potencialidades diferenciadas de continuidad y cambio— parece haber alimentado el implícito de que “sistemas simbólicos” y “pautas tradicionales” son cosas “propias” de unos mas no de otros. Por el otro y ya dentro del campo de discursividad más propiamente antropológico, el recurso a explicaciones en base a mensajes metalingüísticos en vez de metalenguajes ha tendido a potenciar más que poner al descubierto implícitos como el apuntado.¹⁸ ¿Cuáles son, en todo caso, los corolarios que se derivarían de esto?¹⁹

Especialmente cuando se procura dar cuenta de la dinámica de agregación y desagregación que contornea los perfiles de los pueblos originarios en arenas sociopolíticas dadas, pareciera inevitable apelar a “metatérminos” que circunscriban lo que se entienda como la historicidad de ciertas prácticas. Para el sentido común y para el antropológico, la noción de “tradicición” ha sido el metatérmino por excelencia para hablar de dicha historicidad.²⁰ Ahora bien, como ésta es una noción estratégicamente inscrita en diversos puntos de lo que Gramsci define como un continuum de pensamiento que va del sentido común a la filosofía (Briones 1994b), su uso antropológico se ha obstinado (no pocas veces y casi siempre en vano) en neutralizar —o al menos desambiguar— una opacidad de sentido que inevitablemente queda (re)producida por esta inscripción múltiple. Lo ha hecho apelando, por ejemplo, al recurso de reiterar que la «tradicición» (indígena) está sujeta a permanente reformulación. Sin embargo, como la determinación de lo que se considere «tradicional» —con lo que ello conlleva de «auténtico» (Handler y Linnekin 1984)— es siempre políticamente significativa (en estos casos así como en muchos otros), no pocas veces la gramática de reconocimiento de propuestas antropológicas determinadas —y especialmente su reinscripción en el flujo social del discurso— ha rebasado las intenciones de los enunciadores, promoviendo o reforzando situaciones desafortunadas.²¹ Como pareciera que, al menos en parte, una de las razones por las que tal recurso se ha mostrado con frecuencia inoperante radica en que el concepto de «tradicición» opera inevitablemente como término metalingüístico, cabría pensar que, para establecer una diferencia crítica entre metadiscursos sociales y científicos, estos últimos tendrían que analizar «la tradición y lo tradicional» apelando sistemáticamente a un metalenguaje que posibilitara una distancia estratégica entre ambos cuando fuese necesario.²²

En verdad, lo que pretendo sugerir en este apartado son dos cosas. Le

compete a una antropología verdaderamente reflexiva y crítica analizar si incurre en un uso selectivo de ideas como "cultura tradicional" o "pautas (culturales) tradicionales" —sesgo selectivo que, así como puede llevarnos a hablar de la "herencia cultural" indígena pero no de la "herencia cultural del capitalismo", puede también acabar haciendo hincapié en la noción de "lo tradicional" para explicar la praxis de ciertos sectores subalternos, pero jamás para analizar la historicidad de la de otros sectores subalternos o la de los hegemónicos. Le compete, también, a tal antropología incluir a la par el estudio de la forma en que "la misma gente" concibe —y disputa— en arenas compartidas qué es "tradicional" y qué no lo es.

Casi me arriesgaría a sostener que importa menos lo que nosotros como observadores decidamos reflexivamente rotular como "tradicional" o como "moderno", que el estudio de cómo estos conceptos se inscriben localmente para recrear diferencias culturales y la misma noción de "culturalmente diferente". Pienso, concretamente en que, cuando los miembros de pueblos originarios dicen que su "cultura tradicional" está perdida o en proceso de perderse, estas prácticas discursivas mismas constituyen —no menos que las que referencialmente apuntan a lo que denominamos "sistemas sociales y simbólicos"— una instancia de producción cultural de una cierta idea de cultura. Más concretamente, son reflexiones metaculturales que, pudiendo mover tanto a la apatía como a un activismo preocupado por recuperar eso que se considere propio de "la cultura indígena", forman parte crucial de los procesos de producción cultural.

Ahora bien, lo interesante es que afirmaciones de este tipo —aunque sean prevalentemente enunciadas por indígenas— nunca son una forma "exclusivamente" indígena de producir cultura. Constituyen, en verdad, recentramientos perspectivales de procesos de producción cultural más amplios en los que se participa. Por 'procesos de producción cultural más amplios' aludo a situaciones compartidas por sectores que se diacritizan como culturalmente distintos, sin que necesariamente esto implique que sus miembros partan de nociones abstractas de "cultura" que sean diferentes. Por ejemplo, ese aula escolar en un pueblo vecino a una reservación —aula donde la mitad de los alumnos participantes pueden acreditar haber nacido, vivido y/o tener parientes en esa reservación— donde se comenta, no obstante, que en ese pueblo no hay indígenas, que sólo los hay en la reservación y que incluso "allí" están desapareciendo, pues ya no conservan sus prácticas de indumentaria "tradicionales", es decir, ya no son visibles como otros-indios. Si esto merece ser analizado es porque, entre otras cosas, situaciones como la reseñada son claves para la construcción de una hegemonía cultural que necesita recrear, por consenso o por consentimiento, una cierta idea de "cultura" que opere como marco para

discriminar qué es lo "propiamente" indígena, qué es lo "genéricamente" argentino, qué es lo "irremediablemente" capitalista y qué es lo "universalmente" humano.

IV. El pecado de colapsar significado y función

Como vimos, Gordillo critica con razón posturas que ven el cirujeo como extensión de la cultura/mentalidad cazadora-recolectora. Critica también con argumentos sólidos a Renshaw (1987) quien amparándose en la modelización de "los sistemas con retorno inmediato" que hace Woodburn (1982) sostiene que los grupos chaqueños contemporáneos "eligen" el asalariamiento a otras inserciones productivas para reproducir su lógica igualitaria. En este sentido, Gordillo (1993: 88) propone ver el asalariamiento como una imposición del desarrollo capitalista en la región, y a los programas de desarrollo y asistencia implementados en el Chaco como contribuyendo a "asegurar la reproducción de los grupos indígenas como sectores funcionales a la acumulación de capital."

Alusiones reiteradas a la "funcionalidad" de ciertas prácticas y procesos me han llevado a recordar comentarios de Fred Myers, un destacado etnógrafo de los Pintupi. Comenta este autor (Myers 1988: 265) que su vasta experiencia de campo junto a grupos cazadores-recolectores australianos (y su nada despreciable vuelo teórico, agregaría yo) le ha dejado como impronta la convicción de que, al momento de analizar las prácticas de estos grupos, nada nos permite pensar —ni debiera llevarnos a presuponer— que entre ellos las "formas culturales" son más fácil o directamente reductibles a su función que entre "nosotros". Cuestionando, por ejemplo, la habitual presuposición de que la participación en relaciones de intercambio mercantil convierte inevitablemente a indios otrora "comunales" en acumuladores, este autor propone, entonces, no confundir —bajo ningún concepto y para ningún "grupo"— significado y función. A partir de la experiencia de Myers, me he visto urgida a preguntarme qué podemos presuponer a partir de la participación indígena en relaciones capitalistas de producción o en políticas asistencialistas que parecen asegurar su reproducción como sectores funcionales al capital.

Si de la igualdad de funciones no podemos deducir sin más la igualdad de significados —y cuando digo significados incluyo en ello no solo la forma en que estos significados afectan las prácticas sino las prácticas mismas mediante las cuales los significados se recrean— el aserto de que el asalariamiento cumple una función equivalente en sectores marginales indígenas y no indígenas no nos exime de preguntarnos acerca de los significados que comporta para unos y otros. Al

respecto, cabría preguntarse si hay forma de experimentar el asalariamiento—o lo que sea—fuera de toda forma cultural de posicionarse en el mundo. Siguiendo a Hall (1993: 111), para quien no existe experiencia fuera de toda representación, se podría anticipar una respuesta negativa, lo que lleva inmediatamente a preguntarse qué connota la noción de “forma cultural de posicionarse en el mundo”.

Lejos de aludir con esto a mandatos heredados de tiempos inmemoriales, coincido con Gordillo en que las prácticas culturales deben pensarse en permanente resignificación. En todo caso, enfatizaría dos cosas. Por un lado, tal resignificación nunca es una producción estrictamente “indígena”, pues forma parte de procesos de construcción de hegemonía en cuyo devenir se va estableciendo lo que va jugando como “arcaico”, como “residual” o como “emergente”.²² Por el otro, hago propios —y resignifico— los toques de atención que formula Cowlishaw al criticar la predilección de la etnografía australiana clásica por analizar grupos nativos «puros» más que sectores «aculturados». Para este autor (Cowlishaw 1987: 233), la definición del otro etnográfico en términos de «su» patrimonio cultural distintivo así como la tendencia a naturalizar la primitividad nativa —doble movimiento que ha involucrado el racializarla y el tomarla como dada— ha impedido a muchos australianistas ver que la respuesta al cambio es cultural por definición, no importa la forma que tome o a los grupos que involucre.

Si lo pensamos en términos de la historia disciplinar, pareciera que el colapsar significado y función es, al menos parcialmente, resultado de una dinámica frecuente en la producción de posiciones hegemónicas al interior de la comunidad antropológica. Me refiero a que críticas fundadas que proponen revoluciones paradigmáticas casi de sentido kuhniano tienden a asociar como “consecuencias no buscadas” (Giddens 1986) de la práctica científica el esclerosamiento de algunas perspectivas. Pienso, por ejemplo, en que la suspicacia antropológica introducida por el modelo de “situación colonial” que mencionáramos antes —esa que nos ha llevado a ver la “funcionalidad” de la diferencia cultural para reproducir sistemas de dominación— pareciera haber estimulado explicaciones que erróneamente colapsan el análisis del uso (¿la función?) de la noción de “diferencia cultural” (como construcción social) con el de procesos de producción cultural que resultan en la recreación efectiva de diferencias culturales y de distintas nociones de “diferencia cultural” que coexisten en una permanente tensión de interferencias e interreferencias.

Con estos “esclerosamientos” en mente y por creer que la redundancia acaba produciendo un plus de sentido, me permito reiterar casi con testaruda insistencia lo que, por haber sido ya profusamente reiterado, nunca está de más

explicitar: que la noción de "diferencia cultural" se use para justificar la explotación de ciertos grupos por otros ni implica necesariamente que la cultura de grupos subalternos sea un epifenómeno del "dominio del capital", ni nos exime de analizar procesos de diversificación de prácticas donde significados y funciones pueden refractarse mutuamente. Al respecto, merecen ser recordados algunos puntos que hacen los esposos Comaroff en su intento por tomar a la etnicidad por las astas — comentarios que incluyo pues este concepto ha subsumido buena parte del problema de la "diferencia cultural" que nos ocupa aquí.

Para estos autores (John y Jean Comaroff 1992: 52) la etnicidad tiene sus orígenes en la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente disimiles en una economía política única.²⁴ Siendo producto de procesos históricos específicos, se peculiariza por su tendencia a tomar la apariencia «natural» de una fuerza autónoma, de un «principio» capaz de determinar el curso de la vida social (1992: 60). No obstante, los Comaroff enfatizan que si, basándose en lo antedicho, uno adujera que la etnicidad es simplemente una forma de falsa conciencia, una mistificación fantasmal de las clases, estaría desconociendo que «la forma en que se da significación a las relaciones en cualquier sistema es parte irreductible de la realidad de ese sistema (énfasis mío)», y que «las estructuras de desigualdad y los términos de su representación cultural, ya sea que se las subsuma bajo la idea de 'eticidad' o cualquier otra, son mutuamente constitutivas (1992: 61).» Agregan, también, que «cuando se convierte en 'principio' objetivado en la conciencia colectiva de una sociedad, la etnicidad puede ser perpetuada por factores bastante diferentes de aquéllos que causaron su emergencia, y puede tener un impacto directo e independiente en el contexto en que surgió (1992: 61).» ¿En qué contribuyen estas ideas a la discusión que venimos llevando?

Creo que, básicamente, instauran otra suspicacia particularmente pertinente en un momento como el actual, cuando los pueblos originarios están embarcados en un activismo cultural y político de inusual magnitud. En breve, la que nos lleva a suponer que, así como no podemos apelar a "esencias culturales" como factores eficientes que "inciden en la determinación de las formas de inserción en el mercado" (Gordillo 1993: 90), tampoco podemos contentarnos con el aserto de que los indígenas chaqueños se constituyeron históricamente como sectores funcionales al capital para explicar, por ejemplo, por qué ellos han sido destinatarios privilegiados de programas de desarrollo y asistencia "que contribuyeron a sentar las bases para que luego se desarrollara una producción mercantil simple entre los indígenas (Gordillo 1993: 88)." Si tales programas "reflejaban un modelo que...en última instancia también buscaba asegurar una reproducción de estos grupos

funcional al capital (id.)", cabe preguntarse por qué los mismos no se destinaron a grupos subalternos no indígenas, y por qué pretendían "introducir ciertos cambios en el modelo de subordinación" de los primeros (id.). Presumo que, además de "funciones", pesaron entre los participantes —indígenas o no— "significados" que algo dicen también acerca de "la expansión del capitalismo en la región".

V. Palabras Finales.

Podría parecer extraño que, no siendo etnógrafa de poblaciones chaqueñas, me haya detenido en examinar tan puntualmente un trabajo sobre los cazadores-recolectores del Gran Chaco. Por cierto, creo que esto habla de los méritos del trabajo de Gordillo, cuya contribución —excediendo la problemática regional— introduce desafíos de distinto orden que no pueden sernos indiferentes a quienes trabajamos con pueblos originarios.

En primer lugar, este autor puntualiza con una elocuencia tal las falencias de enfoques esencialistas que nos estimula a buscar en nuestros análisis —y en los de otros— reificaciones que han sido la norma en la antropología clásica. En segundo lugar, a diferencia de autores que creen sortear escollos disciplinares renunciando al análisis cultural, Gordillo reinstala el debate sobre la noción de cultura. Como sigo pensando que tal noción es central para la disciplina, veo en Gordillo un interlocutor con quien intercambiar formas de reformulación de este concepto que contribuyan al afianzamiento de una antropología crítica. Por último, al dar cabida a los "los deseos imaginarios" de los analistas para deshilar la lógica de los modelos que proponen, Gordillo nos invita a emprender un ejercicio sistemático de reflexividad.

Ahora bien, aunque inspirado por este artículo en particular, semejante ejercicio se ha visto en mi caso potenciado por inquietudes que ya me venían "acosando" —inquietudes que, por cierto, le han inscripto una impronta propia que no retoma paso a paso el diálogo que Gordillo nos propone. Así las cosas, vale aclarar que no es sólo con Gordillo con quien entablo un debate que involucra mucho de auto-examen. En verdad, me he apoyado en él para tratar de responder una pregunta (y a poner por escrito una respuesta) que me venía formulando desde hace un tiempo (aunque no desde hace tanto): ¿por qué el discurso antropológico no ha cesado de repetir que las "prácticas culturales tradicionales" de los indígenas se han visto afectadas por las prácticas de la sociedad mayor de tal o cual forma, pero ha evitado sugerir que dichas prácticas indígenas se han visto afectadas por las "prácticas culturales tradicionales" de esa sociedad mayor?

En este sentido, una de las conclusiones que tal vez más valga la pena subrayar en este trabajo es que siempre es bueno que nos preguntemos qué dejamos invisible al hacer visibles ciertos aspectos de los procesos de producción cultural. Esta pregunta no nos demanda aptitudes que nos sean desconocidas. Como señala Hall (1989: 11-12), la misma praxis histórica de las ciencias sociales nos ha entrenado desde fines del siglo pasado en diversas formas de descentramiento para buscar distintos "invisibles".

Desde Marx, sabemos que los seres humanos hacemos la historia bajo condiciones que no hemos elegido y que, por tanto, nuestro análisis debe focalizarse precisamente en lo que, escapando a nuestro control, nos afecta como sujetos sociales. Desde Freud, sabemos que la vida inconsciente nos impide ser una entidad completamente autorreflexiva y que debemos, entonces, analizar cómo ese inconsciente emerge en —y afecta— la vida social, cultural y política de los individuos. Desde de Saussure, sabemos que el habla se inscribe siempre dentro de relaciones lingüísticas, y que para analizar la enunciación debemos buscar cómo el lenguaje se habla a sí mismo antes de que abramos nuestra boca. Desde Nietzsche y la lectura que de éste hace Foucault, sabemos que la noción de verdad universal está directamente relacionada con discursos occidentales sobre la racionalidad, y que tenemos que examinar cómo tal "verdad" queda implicada en juegos de poder.

En todo caso, lo que resulta interesante es que, mientras los tres primeros descentramientos nos han llevado a desculturizar el esencial que cada uno procuraba tornar visible (las relaciones sociales de producción, el inconsciente, la cadena significativa), el último nos ha hecho ver a la cultura occidental como una más, una cuyo atributo más potente ha sido el de recrearse desmarcándose. Así, si bien los unos nos han permitido redescubrir distintos aspectos de un "esencial" que se presentaba siempre como invisible a los ojos "de otros" (permitiéndonos recentrar ese siempre renovado "esencial" de maneras fructíferas), el cuarto nos ha mostrado que el nosotros enunciador del discurso científico ha tendido a ser "hombre, blanco de clase media", y que hasta el nosotros de los derechos humanos es un nosotros irrevocablemente "moderno" y "occidental", tanto como lo es el del capitalismo.

A este respecto, parece quedar siempre pendiente otro "esencial invisible a los ojos" que estamos obligados a buscar. Concretamente, no sólo lo que expresamente se hace visible —es decir, el uso de la diferencia cultural para justificar la desigualdad— sino también lo que trabajadamente se hace invisible, es decir, procesos metaculturales en y a través de los cuales ciertos colectivos (en nuestro caso, esos definidos como "indígenas", "cazadores-recolectores", o "minorías étnicas") son desagregados de un cuerpo social que queda culturalmente desmarcado

por la incidencia de prácticas y nociones históricamente particulares (culturales) de "cultura".

Por eso, acuerdo plenamente con Gordillo (1993: 92) en que "no será con la ilusión de atribuir eficacia a esencias pretendidamente culturales que la antropología rescate a los indígenas del Chaco como sujetos de su propia praxis", y en que "ello sólo será posible con el abordaje de su siempre reformulada especificidad cultural en el marco de los procesos históricos de los que son indisolublemente parte." Empero, si la propuesta de estas líneas se orienta como creo, disiento con ella en dos aspectos. Primero, tal especificidad no es el mero resultado de la praxis aborígen, pues la misma noción y práctica de lo que se ha dado en llamar la "aboriginalidad" de los pueblos originarios es una co-producción cultural que involucra a indígenas y no indígenas (Beckett 1988). Segundo, esos procesos de los que todos somos parte no están nunca por encima o por afuera de una "cultura" vista como residuo activo de determinaciones "objetivas". Por el contrario, son también —e indisolublemente— procesos de producción cultural.

Una vez que reconocemos que las relaciones de "diferencia" inscriptas en el discurso sobre la "cultura" son relaciones de poder, se derivan varios corolarios que deben aplicarse no sólo a los usos de esa noción hechos desde el "sentido común", sino también a las prácticas antropológicas de explicación. Como sostiene Scott (1992: 376), el problema no es simplemente de índole ontológica (el de establecer si la cultura es una entidad 'discreta' o no), o de índole epistemológica (el que deviene de tratar de precisar cómo sabemos que es de una forma y no de otra), sino fundamentalmente de índole política. Concretamente, pasa por analizar cómo y en qué tipo de circunstancias materiales, a través de qué tipo de relaciones discursivas y no discursivas, se realizan, disputan y negocian asertos acerca de la presencia o ausencia de "límites culturales". A este respecto, prosigue Scott (1992: 384), lo que necesita ser examinado es "cómo ciertos significados, cierto tipo de afirmaciones y de discurso, ciertas 'tradiciones', adquieren fuerza y se convierten en 'oficiales' y cómo —al hacerlo— recrean, resignifican, reconstituyen el espacio posible para otras afirmaciones, discursos y tradiciones."

Diciembre de 1994

POST SCRIPTUM

En sus párrafos finales, la respuesta de Gastón Gordillo logra poner en foco con mucha claridad cuestiones que, aunque quizás expuestas en un recorrido meandroso, son los dos ejes capitales a lo largo de mi artículo: los peligros de la exotización abierta o encubierta y, en relación con esto, la necesidad de «recuperar y transformar críticamente el viejo concepto de cultura». A ello apunta precisamente mi escueta referencia introductoria al modelo de situación colonial, pionero en señalar que la construcción social (asimétrica) de la diferencia cultural puede ser componente clave para el mantenimiento de relaciones de explotación y dominación.

Por ello, lamentaría que se quedase con la impresión de que lo objeto por no haber escrito el artículo que yo hubiese escrito en su lugar pues, además de diferencias vinculadas a inversiones generacionales y trayectorias intelectuales, creo que el diálogo que iniciamos tiene una diferencia crucial con la polémica entablada entre Mintz, Wolf y Taussig. Mientras este último autor buscaba ir en contra de sus maestros posicionándose desde otro paradigma, ha primado en mi caso el interés de forzarnos a problematizar algunas premisas compartidas, abriendo un intercambio que, al igual que Gastón, espero entusiasme la participación de otros colegas.

En cuanto al primer eje, entonces, cierto es que la construcción de alteridades radicales para justificar la dominación puede, como destaca Gordillo, «persistir aun cuando 'culturicemos' a nuestra propia sociedad». Debiera incluso agregarse que formas dispares de «culturizar» *otros* y *nosotros* es precisamente lo que contrapone epistemológica e ideológicamente distintas formas de concebir e implementar el multiculturalismo, tema explorado en otra parte (Briones 1996). Por ello, lejos de pedir que se «culturice» de maneras más o menos ingenuas el *nosotros*, mi planteo aspira a poner en acto analítico cuestiones enfatizadas por un autor de quien ambos mamamos.

Al retomar de Gramsci la premisa de que todo proceso de construcción de hegemonía es *inherentemente* cultural, creo que Raymond Williams busca precisamente mostrarnos que la subsunción económica al capital no opera independientemente de, sino *en y a través de*, producciones de sentido que, entre otras cosas, generan y buscan generalizar estándares propios, históricamente contingentes, acerca de lo que es y no es «cultural». Es en esta dirección que he avanzado el argumento de que la caracterización de la «dinámica histórica de expansión del capitalismo» en una región dada no se agotaría en identificar «al 'mercado' con sujetos sociales concretos» que remiten a constricciones impuestas

en «lugares concretos» y en «un tiempo delimitado». Especialmente cuando la explicación de dicha dinámica se vincula con la de procesos de marcación de diferencias sociológicas *qua* marcas culturales, mi punto es que no es simplemente accesorio sino crucial tomar en cuenta la operatoria de estándares que—incluyendo y articulando por cierto distintas formas de exotización cultural del indígena y criterios de valoración de la «cultura burguesa» por contraposición a la «incultura de los sectores populares»— son terreno efectivo donde construir (en un mismo movimiento) hegemonía y subalternidad(es). Este argumento nos lleva directamente al segundo eje.

Gordillo propone como salida a falacias heredadas una redefinición de cultura como praxis material, esto es, «parte constitutiva de la acción material (...) en tanto valores y significados producidos por los grupos humanos en el devenir de su experiencia histórica». También haría a esto un agregado. Creo que una perspectiva materialista de la cultura debe hacer espacio consistente al examen de la reflexividad propia de los procesos culturales. Esta reflexividad no se limita a que dichos procesos involucren y resignifiquen acciones, valores y significados inseparables de «conflictos sociales y relaciones de poder», sino que se vincula, también y fundamentalmente, con la forma en que (re)producen una cierta metacultura. Esto es, estándares en base a los que por ejemplo se dirime qué/quién es cultural y qué/quién no lo es. En términos de dar cabida al conflicto y al poder, entonces, rastrear el juego por el cual la cultura es a la vez medio y objeto nos habilita precisamente a ver cómo y por qué sectores explícitamente contrapuestos en términos de «acciones, valores y significados» acaban dirimiendo lo que los hace «diferentes» en base a estándares hegemónicamente inscriptos en lo que Gramsci llama «sentido común». Habiendo devenido compartidos, estos asertos metaculturales son claves en la recreación de asimetrías sociales. En todo momento, han sido precisamente estas asimetrías lo que mi re-mirar «la mirada disciplinar» ha buscado poner en perspectiva.

Noviembre de 1996

NOTAS

² La lista sería infinita. Baste decir que yo no he escapado ni a esto (ver, por ejemplo, Siffredi y Briones 1989 o Briones *et al.* 1992) ni a muchas trampas y escollos propios de la conceptualización de las nociones de etnicidad y cultura que propongo abordar críticamente aquí. En tal sentido, emprendo un ejercicio reflexivo que busca identificar lo que «no cierra» en el trabajo de otros analistas, para reconocer y eventualmente sortear falencias inscriptas en mi propio trabajo.

³ En lo que respecta a posturas que, por razones afines, proponen el abandono de la noción de etnicidad, ver por ejemplo B. Williams (1990 y 1993) y San Juan (1991).

⁴ Mi noción de dimensión ideológica sigue los lineamientos de Voloshinov (1986). Para este autor, la ideología tiene menos que ver con contenidos concretos, que con el proceso social de fijar en una cierta dirección los múltiples acentos que los signos tienen.

⁵ Por ello confío en que «pecados» propios se harán visibles con la respuesta prometida por Gordillo, a quien de paso agradezco los comentarios que hiciera a un borrador de este trabajo.

⁶ En cuanto a las formas en que hacer eje en los procesos de construcción de hegemonía contiene y difiere de las explicaciones marxistas ortodoxas, ver por ejemplo Bennett *et al.* (1987), Briones (1994b), Brow (1990), Gramsci (1990 y 1992), Hall (1986a y 1986b), Laclau y Mouffe (1990), Mouffe (1987 y 1988), Turton (1984), B. Williams (1991), R. Williams (1980 y 1990). Someramente, en la lectura que de Gramsci hacen Bennett *et al.* (1987), la hegemonía involucra formas de producción de consenso y consentimiento a través de las cuales los grupos dominantes se construyen como ejerciendo un liderazgo intelectual y moral sobre el conjunto. Así, Raymond Williams (1990: 112-114) enfatiza que toda hegemonía siempre es un proceso —un complejo de experiencias, relaciones y actividades con presiones y límites específicos pero cambiantes— a lo largo del cual el control tiene que ser continuamente renovado, recreado, defendido y modificado, porque es continuamente resistido, limitado, alterado, desafiado. Toda hegemonía, por tanto, produce y limita a un mismo tiempo sus propias formas de contra-hegemonía. Como sostiene Hall (1986a), la cultura se convierte en una de las arenas privilegiadas sobre la que esta dinámica se recrea y disputa. En todo caso, lo interesante es que el proceso hegemónico no implica la desaparición o destrucción de la diferencia sino la construcción de consenso y consentimiento a través de la diferencia (Hall 1991: 58). En esto, la hegemonía se distingue de la simple dominación, aunque vale destacar que la construcción de la primera nunca prescinde del todo de la última.

⁷ Ya que en su prolijo examen Gordillo discute elocuentemente las falencias de las posturas esencialistas —discusión cuyos lineamientos generales sin duda comparto— el propósito de este apartado no es exponer de forma sistemática dichas posturas (y las críticas que

suscitan), sino más bien reseñar cómo las mismas quedan inscriptas en la contrapropuesta analítica que este autor formula.

⁸ El carácter «local» de estas posturas remite menos a la nacionalidad de los analistas, que a la localización «chaqueña» de sus objetos de estudio.

⁹ Tal vez por esto, Marcus (1989) sugiere que ha sido propio de las estrategias contextualizadoras de lo que llama «etnografía holística» —es decir, de las posturas que toman al sistema capitalista como macro-marco explicativo «dado»— el impregnar a la noción de «cultura» con la retórica antropológica de la «resistencia».

¹⁰ Más concretamente, Gordillo (1992: 91) propone que «Todos los fenómenos mencionados [el carácter doméstico de la organización económica indígena, la distribución recíproca en base a redes parentales de solidaridad, las modalidades mesiánicas y milenaristas de resistencia al capitalismo] moldean múltiples niveles de la praxis económica de los indígenas, sin embargo, **no inciden en la determinación de las formas de inserción en el mercado**, el eje de nuestra discusión con el esencialismo...La cultura de los indígenas del Gran Chaco, en definitiva, no constituye una entidad primordial inmune a la historia, sino un sistema dinámico en constante reformulación, sistema que moldea acciones y respuestas frente al dominio del capital pero que a su vez está fuertemente condicionado por los límites que este último le impone. Y la especificidad que en este proceso poseen los indígenas es en gran medida una especificidad construida históricamente, donde se articulan su herencia cultural y su propia lucha por preservar su identidad con el lugar social que les ha dado el capitalismo como sector productivo doméstico del que se extraen fabulosos excedentes (énfasis en el original).»

¹¹ Este razonamiento se ve con claridad, por ejemplo, en la forma en que Bourdieu diferencia a las sociedades precapitalistas de las capitalistas en base a dos modos diferentes de dominación que remiten a grados diferenciados de objetivación del capital social acumulado. Mientras que en las sociedades primitivas —las que no tienen «mercado auto-regulado», sistema educativo, aparato jurídico, ni estado— las relaciones de dominación deben apelar a formas de violencia simbólica que ejercen el control de manera directa y personal, las capitalistas poseen formas de apropiarse de los campos de producción económica y cultural que aseguran la reproducción de ambos campos en su propio funcionamiento, es decir, independientemente de intervenciones deliberadas por parte de los agentes (Bourdieu 1991: 183-4). Por su mayor necesidad de apelar a la violencia simbólica (Bourdieu 1991: 191), las «sociedades arcaicas» necesitan dedicar más tiempo y esfuerzo a las «formas» (v.g., el potlatch), pues en ellas la censura a la expresión directa del interés personal es más fuerte (Bourdieu 1991: 194).

LiPuma (1993: 25) va a lamentar la forma selectiva en que Bourdieu invoca la noción de cultura para explicar por qué el carácter de la reproducción capitalista difiere del de las «sociedades tradicionales». Aunque para Bourdieu ambas formas de sociedad aparecen ancladas en el «habitus», en el mundo «tradicional» el parentesco mapea y media las relaciones entre la reproducción del sistema y las prácticas de los agentes, mientras que en el capitalismo es el «capital» lo que media tal relación. Es por ello que, según LiPuma,

mientras la "cultura Kabyle" aparece en *Outline of a Theory of Practice* (Bourdieu 1991) como instrumental para producir los principios de regularidad y coherencia de la acción social, las nociones que Bourdieu usa para describir lo económico en su obra *Distinction* (1984) son abstractas y generalizables a cualquier sociedad estratificada. Concretamente, entonces, el argumento de LiPuma es que el análisis de lo cultural y de la construcción de un orden simbólico es mucho menos evidente en *Distinction* que en *Outline*.

Mi propia posición al respecto es que la inespecificidad cultural de *Distinction* que LiPuma lamenta tiene bastante que ver con la idea de que, mientras los "primitivos" tienen "cultura", las "sociedades modernas" tienen "mercado auto-regulado, sistema educativo, aparato jurídico y estado" como instancias que no parecen "culturales" en el sentido de localmente específicas. Si Bourdieu afirma que las "sociedades arcaicas" necesitan dedicar más tiempo y esfuerzo a las "formas" (v.g., conductas ritualizadas), yo sostendría que las "sociedades modernas" no le dedican menos. Creo que, en parte al menos, el problema radica en que estas "formas" modernas son tan familiares —tan "naturales"— para el observador que se le hace más difícil verlas como "culturales".

¹² Resulta apropiado recordar aquí el análisis que hace Appadurai (1992: 39) de la triple trayectoria por la cual los antropólogos han empleado el concepto de «native» para substituir el término «primitivo» —triple porque involucra «exotizar» (apelar prevalentemente a las diferencias para comparar), «esencializar» y «totalizar» (tomar prácticas específicas como indicador de la presencia de un «sistema social y simbólico») al otro. Lo interesante, Appadurai destaca, es que sólo se rotula como «natives» a quienes estuvieron y están lejos del Occidente metropolitano. Concretamente, en el imaginario antropológico los Kabyle de Bourdieu pueden ser (y, por cierto, han sido) catalogados como «natives» —rótulo que casi automáticamente los encarcela en nichos ecológicos (¿sistemas sociales?) y modos de pensamiento (¿sistemas simbólicos?) que los convierten en «científicos de lo concreto». Sin embargo, tal denominación raramente se aplicaría a la clase obrera francesa que Bourdieu toma por objeto de estudio en *Distinction*. Las asimetrías clasificatorias bien evidencian asimetrías de otra índole, como también destaca Ahmad (1987) al discutir la forma en que Jameson (1986) usa el concepto de «literatura del tercer mundo».

¹³ En su exploración de estrategias antropológicas de interpretación/recreación de diferencias entre sujetos/culturas, Clifford (1986: 101) ha sugerido que el uso de alegorías en los relatos etnográficos ha apuntado a explicar diferencias específicas entre observador(es) y observado(s) por remisión a un plano abstracto de similitud, desde el cual las «conductas extrañas» adquieren significación. Sugeriría que, en el caso analizado, ese plano de similitud es la conducta del «productor campesino medio» quien, al ilustrar lo típicamente capitalista, permitiría identificar lo que no lo es como «especificidad de la cultura indígena».

¹⁴ Urban identifica a esta variante con el discurso de «racionalidad universal» propio de los «estados-nación modernos», el cual se ve permanentemente desafiado por un discurso multiculturalista que procura identificar a la «cultura hegemónica» patrocinada estatalmente

—la WASP, en su caso— como una más.

¹⁵ Obviamente, tal noción también ha contribuido a concretar la «movida relativista» propia de nuestra disciplina (del estudio de la *Cultura*, al de *culturas*), pero no son las consecuencias del relativismo instaurado lo que me interesa desarrollar aquí.

¹⁶ Aunque Gordillo es el interlocutor que he elegido para hilvanar mi argumentación, vale destacar que está lejos de ser un «representante ejemplar» de la construcción antropológica que critico. Para simplificar la ilustración de lo que por mucho tiempo ha sido tendencia dominante en los análisis culturales de pueblos originarios, remito a mis propios trabajos (ver, por ejemplo, Briones de Lanata y Olivera 1985). En verdad, buena parte de mi etnografía inicial ilustra mejor que este trabajo de Gordillo lo que discuto aquí como identificación asimétrica de «sistemas sociales y simbólicos».

¹⁷ Reconozco la pertinencia del comentario de Gordillo, quien me señalara que éste no era el propósito de su trabajo y que, en todo caso, el análisis de lo que se hace explícitamente «visible» no permite presuponer con certeza las opiniones de los autores acerca de lo que dejan «invisible». De todos modos, creo que vale la pena explorar por qué propósitos y estudios antropológicos han tendido a preguntar y a «visibilizar» en ciertas direcciones y no en otras. En este sentido, es importante dejar en claro que, lejos de sugerir que la antropología no ha examinado la afectación de las culturas nativas por procesos culturales capitalistas, procuro en este apartado centrar la discusión en torno a cómo se ha tendido a formular las preguntas que dan cuenta del tema y qué implícitos conllevan ciertas formas de preguntar. Concretamente, me interesa subrayar que, al menos desde teorías del discurso cuyo afán por ver cómo se actualizan explícitos e implícitos que (re)construyen horizontes de discursividad social las lleva a prestar atención no sólo a la referencialidad de lo dicho sino fundamentalmente a formas de indexicalización metapragmática (Briones y Golluscio 1994), la recurrencia de lo que parecen meras cuestiones retóricas (por ejemplo, la selectividad de empleo de conceptos como «el peso de las pautas tradicionales») emerge como modular —en vez de «colateral»— en los procesos de producción de sentido.

¹⁸ Según Alessandria (1993) la diferencia entre «mensaje metalingüístico» y «metalenguaje» se vincula con los metatérminos empleados: mientras en el mensaje metalingüístico el metatérmino es la misma palabra de la que se habla, el metalenguaje presupone recurrir a un metatérmino cuyo status es el de ser una palabra con que se habla de otra palabra.

¹⁹ Para simplificar la argumentación que es central a este apartado, me centraré aquí en la segunda «trampa», partiendo del supuesto optimista de que todo uso antropológico contemporáneo de la noción de «tradición» remite a procesos que afectan *por igual* a todos los sectores involucrados, procesos de recreación continuada —pero nunca idéntica— de ciertas prácticas. Simplificaciones expositivas mediante, espero no obstante que el tono general de este artículo predisponga al lector a tomar este «optimismo» con tanta cautela como lo tomo yo. En verdad, apelo a una «puesta entre paréntesis» táctica de lo que, por cierto, constituye la razón de ser de toda antropología crítica, es decir, el examen

permanente de las complejas interferencias e inter-referencias entre «sentido común» y conceptualizaciones antropológicas.

²⁰ Algunos de los sentidos hegemónicos y contra-hegemónicos inscriptos en la noción de tradición, así como de sus reverberaciones en (re)definiciones disciplinares del concepto ya se han desarrollado en otra parte (Briones 1994a).

²¹ Discuto, por ejemplo, en el trabajo ya citado (Briones 1994a) la forma en que deconstrucciones antropológicas de la cultura Maori «tradicional» han socavado la posición de este grupo en arenas sociopolíticas neozelandesas. Sin embargo, también consideraría una «situación desafortunada» el que como antropólogos demos un sentido explícito al concepto que, a lo largo de sucesivos desplazamientos analíticos, acabe siendo «conquistado» por los implícitos que procuramos deconstruir. De alguna manera, hay bastante experiencia profesional al respecto. Quizá un ejemplo paradigmático de ello sea el que registra la crítica de Eco (1981) a Lévi-Strauss, quien incurre en la ontologización de las mismas estructuras que empeñosamente se había propuesto desesencializar.

²² Aunque sin plantear en estos términos el problema, intentamos elaborar en otra parte (Briones *et al.* 1992) un metalenguaje que nos permitiera dar cuenta de la historicidad de lo étnico, sorteando algunos de los obstáculos que la explicación mediante mensajes metalingüísticos asocia. Así, problematizamos lo que habitualmente se denomina «tradición» a través de los conceptos de *rumbo* y de *residuo*. Si el primero apunta a circunscribir procesos de constitución de grupos que perfilan su continuidad a lo largo de su transformación, el último procura dar cuenta de cómo las imaginaciones del sentido común que recrean identidades étnicas tienden a ontologizar tal proceso en términos de un quantum cultural que se ve como causa y consecuencia de los límites étnicos.

²³ Tomo estos tres conceptos de Raymond Williams, cuyos conceptos acerca de cómo operan prácticas de resignificación en el seno de procesos de construcción de hegemonías culturales vale la pena citar textualmente: «Toda cultura incluye elementos disponibles de su pasado, pero el lugar de tales elementos en procesos culturales presentes es altamente variable. Llamaria 'arcáico' a lo que es plenamente reconocido como elemento del pasado, para ser respetado, examinado, o incluso en ocasiones para ser concientemente 'revivido', de una forma deliberadamente especializada. Lo que refiero como 'residual' es muy diferente. Lo residual, por definición, ha sido efectivamente formado en el pasado, pero aún está activo en el proceso cultural, no sólo —y, a menudo, en forma alguna— como elemento del pasado, sino como un elemento efectivo del presente...[que] puede tener una relación alternativa o incluso oposicional respecto de la cultura dominante... (1990: 122).» Williams (1990: 123) también anticipa que, en determinados momentos y en caso de permitir que demasiadas experiencias y prácticas de carácter residual operen fuera de ella, el proceso hegemónico corre riesgos. Así, será en la incorporación de lo activamente residual —por reinterpretación, dilusión, proyección, discriminaciones para la inclusión y la exclusión— que el accionar de lo que se construye hegemónicamente como «tradición

selectiva» se vuelve especialmente evidente. Por el carácter incompleto y abierto de toda hegemonía, empero, Williams (1990: 123) también propone distinguir lo «emergente» en tanto «los significados y valores nuevos, las nuevas prácticas, las nuevas relaciones y tipos de relaciones [que] están continuamente siendo creadas.» Vincula esto con las «estructuras de sentimiento», a las que define como «los cambios de presencia en la conciencia práctica que no tienen que esperar definición, clasificación, o racionalización para ejercer presiones palpables e instaurar límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción (Williams 1990: 132).» (Mi traducción, como todas las otras citas de obras en inglés que aparecen en el texto).

²⁴ No acuerdo plenamente con esta definición, pero no es éste el lugar para presentar mis objeciones.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, L. 1991 "Writing Against Culture." En *Recapturing Anthropology*. R. Fox (ed.) Santa Fe: School of American Research Press. pp.: 137-162.
- Ahmad, A 1987 "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'." *Social Text* 17: 3-27.
- Alessandria, J. 1993 *Metaimágenes: Ensayo de semiótica visual*. m.s.
- Appadurai, A. 1992 "Putting Hierarchy in Its Place." In *Rereading Cultural Anthropology*. G. Marcus (ed.) Durham: Duke University Press. pp.: 34-47.
- Balandier, G. 1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique Noir*. París: PUF.
- Beckett, J. 1988 "Introduction". In *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press. pp.:1-10.
- Bennett, T. et al. 1987 "Antonio Gramsci." En *Culture, Ideology, and Social Process: A Reader*. T. Bennett; G. Martin; C. Mercer; & J. Woollcott (eds) London: The Open Univ. Press. pp.: 191-218.
- Bourdieu, P. 1984 *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. 1991 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briones, C. 1994a "'Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos': Usos del pasado e Invención de la Tradición." RUNA, Universidad de Buenos Aires, vol. XXI (1-2), en prensa.
- Briones, C. 1994b "Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes." *Papeles de Trabajo # 4*, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología, UNR, en prensa.
- Briones, C. et al. 1992 "Reflexiones sobre la cuestión étnica." *Relaciones, Sociedad Argentina de Antropología*, 18: 53-64.
- Briones, C. y L. Golluscio 1994 "Discurso y Metadiscurso como procesos de

- producción cultural." En *Actas, Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*, Instituto de Lingüística (UBA), en prensa.
- Briones de Lanata, C. y M. Olivera 1985 "Ché kimin: Un abordaje a la cosmológica mapuche" *RUNA*, FFyL, Bs.As., XV: 43-81.
- Brow, J. 1990 "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past." *Anthropological Quarterly* 63(1): 1-6.
- Burch, E. 1994 "The Future of Hunter-Gatherer Research." En *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. E. Burch & L. Ellana (eds.) Oxford: Berg. pp.: 441-55.
- Clifford, J. 1986 "On Ethnographic Allegory." En *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. J. Clifford and G. Marcus (eds.) Berkeley: Univ. of California Press. pp.: 98-121.
- Comaroff, J. and J. Comaroff 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Cowlshaw, G. 1987 "Colour, Culture and the Aboriginalists." *Man (N. S.)* 22: 221-237.
- Dirks, N. 1990 "History as a Sign of the Modern." *Public Studies* 2(2): 25-31.
- Eco, U. 1981 *La Estructura Ausente. Introducción a la Semiótica*. Barcelona: Lumen.
- Giddens, A. 1986 *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. East Sussex: Polity Press.
- Gordillo, G. 1993 "La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los descos imaginarios del esencialismo." *Publicar* 2(3): 73-96.
- Gramsci, A. 1985 *Selections from Cultural Writings*. Cambridge Harvard Univ. Press.
- Gramsci, A. 1990 *Selections from Political Writings (1910-1920)*. Q. Hoare (ed.) Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Gramsci, A. 1992 *Selections from the Prison Notebooks*. Q. Hoare and G. Smith

- (eds. & trans.) New York: International Publishers.
- Hannerz, U. 1987 "The World in Creolization". *Africa* 57(4): 546-559.
- Hannerz, U. 1989 "Culture Between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology." *Ethnos* 54(III-IV): 200-216.
- Hall, S. 1986a "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity." *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 5-27.
- Hall, S. 1986b "The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees" *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 28- 44.
- Hall, S. 1989 "Ethnicity: Identity and Difference." *Radical America* 23(4): 9-20.
- Hall, S. 1991 "Old and New Identities, Old and New Ethnicities." En *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. A. King (ed.) Binghamton, N.Y.: Department of Art and Art History, State University of New York. pp.: 41-68.
- Hall, S. 1993 "What Is This 'Black' in Black Popular Culture?" *Social Justice* 20(1-2): 104-114.
- Handler, R. & Linnekin, J. 1984 "Tradition, Genuine or Spurious?" *Journal of American Folklore* 97(385): 273-290.
- Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds) 1989 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Jameson, F. 1986 "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism". *Social Text* 15: 65-88.
- Kahn, J. 1989 "Culture: Demise or Resurrection?" *Critique of Anthropology* 9(2): 5-25.
- Keesing, R. 1992 *Custom and Confrontation. The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Laclau, E. y C. Mouffe 1990 (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- LiPuma, E. 1993 "Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice." In *Bourdieu: Critical Perspectives*. C. Calhoun, E. LiPuma and M. Postone

- (eds.) Chicago: The University of Chicago Press. pp.: 14-34.
- Marcus, G. 1989 "Imagining the Whole. Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself." *Critique of Anthropology* 9(3): 7-30.
- Mouffe, C. 1987 "Hegemony and ideology in Gramsci." En *Culture, Ideology, and Social Process: A Reader*. T. Bennett; G. Martin; C. Mercer; & J. Woolcott (eds) London: The Open Univ. Press. pp.: 219-34.
- Mouffe, C. 1988 "Hegemony and New Political Subjects: Toward a New Concept of Democracy." *Marxism and the Interpretation of Culture*. C. Nelson and L. Grossberg (eds). Urbana: Univ. of Illinois. pp.: 89-104.
- Myers, F. R. 1988 "Critical Trends in the Study of Hunter-Gatherers." *Annual Review of Anthropology* 17: 261-82.
- Renshaw, J. 1987 "Propiedad, recursos e igualdad entre los indios del Chaco Paraguayo." *Man, N.S.*, 23: 334-352.
- Rosaldo, R. 1994 "Whose Cultural Studies?" *American Anthropologist* 96(3): 524-9.
- San Juan, E. Jr. 1991 "The Cult of Ethnicity and the Fetish of Pluralism: A Counterhegemonic Critique." *Cultural Critique* 17: 215-229.
- Scott, D. 1992 "Criticism and Culture. Theory and post-colonial claims on anthropological disciplinarity." *Critique of Anthropology* 12(4): 371-394.
- Siffredi, A. y C. Briones 1989 "Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico." *Cuadernos de Antropología, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA*, 2(3): 5-24.
- Silverstein, M. y G. Urban (eds) 1992 "Introduction." *Natural Histories of Discourse*, en prensa.
- Turton, A. 1984 "Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness." En *History and Peasant Consciousness in South East Asia*. A. Turton and S. Tanabe, *Senri Ethnological Studies* No. 13, Osaka: National Museum of Ethnology, pp.: 19-73.
- Urban, G. 1992 "Two faces of culture." *Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies, Chicago*, # 49. 21 pp.
- Voloshinov, V. 1986 *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Williams, B. 1989 "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain." *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

Williams, B. 1990 "Nationalism, Traditionalism, and the Problem of Cultural Inauthenticity." In *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. R. Fox (ed). American Ethnological Society Monograph Series, # 2. Washington: American Anthropological Association. pp.: 112-129.

Williams, B. 1991 *Stains on my name, war in my veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.

Williams, B. 1993 "The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes." *Cultural Critique* 24: 143-191.

Williams, R. 1980 *Problems in Materialism and Culture. Selected Essays*. London: Verso.

Williams, R. 1990 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Woodburn, J. 1982 "Egalitarian societies." *Man, N.S.*, 17: 431-51.