

**LA CULTURA COMO PRAXIS MATERIAL:  
RESPUESTA A CLAUDIA BRIONES**

*Gastón Gordillo \**

Claudia Briones ha sido muy generosa al ofrecermé personalmente la posibilidad de esta respuesta, y ciertamente le cabe el mérito de haber abierto un espacio de debate que, no lo dudo, nos enriquece a los dos. En una comunidad intelectual como la nuestra donde «el pasillo» suele ser el ámbito más común de crítica al trabajo de otros colegas, es ciertamente muy saludable —y vital para la madurez de nuestra comunidad— el fortalecimiento de este tipo de prácticas. Una experiencia hecha en *Cuadernos del INA*, y el (ya famoso) debate en números anteriores de *Publicar* alrededor de un artículo de Carlos Reynoso abrieron sin duda el camino. Por ello, más allá de nuestros acuerdos y desacuerdos, a mi entender lo más importante de este intercambio es el fortalecimiento del debate público en tanto desafío y estímulo para una antropología crítica.

Antes de pasar a responder las objeciones de Briones creo importante contextualizar el artículo al que ella se refiere, así como recordar los objetivos que en él me planteaba. La idea de escribirlo surgió cuando noté, hace algunos años (y no sin sorpresa), que varios colegas y personas ajenas a la academia que trabajan con grupos aborígenes en el Gran Chaco aceptaban en forma acrítica —e incluso con entusiasmo— diversas «explicaciones» antropológicas sobre las actuales prácticas económicas de estos grupos. Estos análisis postulaban (con argumentos y énfasis disímiles) que los indígenas del Chaco tendrían, debido a su «tradicón recolectora» o a sus «valores igualitarios», una suerte de «preferencia cultural» por el trabajo asalariado, la asistencia de ONGs, la mendicidad y el «cirujeo», lo que les haría practicar estas actividades en forma más sistemática que, por ejemplo, la agricultura. De mi profundo desacuerdo con estas posturas surgió el artículo que hoy nos convoca, donde mi objetivo más inmediato era señalar la endeblez de estas posturas a un doble nivel: la debilidad argumental de su propia lógica interna, y su patente falta de atención a los procesos históricos que permiten entender la importancia de

\* Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

las prácticas económicas señaladas. En el plano teórico, mi intención era en primer lugar reflexionar sobre la forma en que en ocasiones la antropología le adjudica a sus «objetos» ciertos atributos «culturales» que tienen más que ver con los deseos imaginarios de los investigadores que con los grupos sociales analizados. Pero además, mi interés teórico estaba centrado en la relación entre *cultura y praxis* en grupos aborígenes hoy plenamente insertos en el capitalismo. Y ello implicaba no sólo criticar la esencialización de esta relación sino también mostrar que la cultura de los grupos indígenas moldea su praxis económica en forma significativa, pero de forma muy distinta a la pregonada por las posturas esencialistas. De allí que al final del trabajo presente en forma breve —y a modo de una primera aproximación al tema— la forma por la cual los valores y símbolos manejados por los indígenas del Chaco inciden en su actual praxis económica.

Briones señala varias veces en su artículo que concuerda plenamente con mi crítica a las posturas señaladas, y por ende con lo principal que yo me proponía en aquél artículo. Esto es importante, porque sus objeciones no apuntan al núcleo de mi trabajo, sino que se centran en temáticas que, si bien se desprenden indirectamente de él, *van mucho más allá de lo que yo me proponía analizar en aquel momento*. Sin duda comparto el espíritu que guía buena parte de las observaciones de Briones. Pero a mi entender la forma en que esta autora me adjudica ciertas posturas es problemática.

La principal objeción de Briones es que mi trabajo terminaría reproduciendo la esencialización de la cultura que digo criticar. Ello se debería a que yo hablo de «especificidad cultural» de los indígenas sin mencionar las influencias culturales que éstos recibieron y reciben de la cultura hegemónica. En primer lugar, como Briones bien señala, mi trabajo está centrado precisamente en criticar las nociones reificadas y ahistóricas de «especificidad cultural» (ver especialmente Gordillo 1993: 92). Pero al mismo tiempo, en aquél artículo me interesaba señalar que criticar a esta esencialización no implica sostener que la dinámica económica indígena no tenga *particularidades propias*, distintas de la de los campesinos o proletarios rurales criollos. La forma en que aludo a esta especificidad, sin embargo, es claramente distinta a la pregonada por los autores que critico. En esta dirección, las dos únicas veces en que uso el concepto como parte de mi propia argumentación, sostengo que es una especificidad *construida históricamente* (ibid.: 91) y *siempre reformulada* (ibid.: 92). Y al hablar de una especificidad *construida y reformulada* hago necesariamente alusión a la influencia transformadora de fuerzas que *trascienden* a los grupos indígenas. Ciertamente, en el artículo no me detengo a considerar los múltiples factores que juegan en la construcción de esta especificidad. En ese entonces mi interés era la dinámica *económica* indígena, y por ende sólo

me refiero expresamente a que esa especificidad ha sido en parte construida «por el lugar social que les ha dado el capitalismo como sector productivo doméstico del que se extraen fabulosos excedentes» (ibid.: 91). Es indudable, no obstante, que las influencias culturales hegemónicas señaladas por Briones son *parte integral* de este proceso general de subordinación a las relaciones de mercado, y que cumplen un rol central en la construcción de «especificidades» culturales.

Un breve ejemplo tal vez aclare mejor qué entiendo por una especificidad entendida en estos términos, y que hoy en día plantearía como la *especificidad histórica* de la cultura de todo grupo social. En la actualidad, entre los tobas del oeste formoseño —donde he centrado mi investigación de campo— el anglicanismo está tan inserto en su práctica cotidiana como el shamanismo; su identidad como «mariscadores» (pescadores, cazadores y recolectores) es tan fuerte como su conciencia de ser «pobres»; su ideología igualitaria es tan activa como su deseo de adquirir bienes de consumo manufacturados. Todos estos aspectos —con todas sus reformulaciones, fusiones, ambigüedades y contradicciones— *sin excepción*, son parte de los valores y significados que hoy en día constituyen la cultura de este grupo toba; todos ellos expresan *la coyuntura histórica específica de la que los tobas son parte*. En este proceso de producción cultural, el shamanismo, la identidad «mariscadora» y el igualitarismo heredados de sus antepasados están muy lejos de ser los de antaño; por el contrario, han sido profundamente resignificados, y hoy en día sólo pueden entenderse en relación con la nueva experiencia histórica resultante de su inserción en el capitalismo (cf. Gordillo 1994). Es *sólo en este sentido histórico*, a mi entender, que el concepto de «especificidad» puede seguir teniendo alguna utilidad para la antropología. E intuyo que aquí mis diferencias con Briones son sólo terminológicas, pues mi noción de historia incluye necesariamente a los procesos culturales de producción de hegemonía a los que ella hace alusión.

La crítica de Briones con respecto al concepto de «especificidad» tiene una segunda faceta, ligada a su tesis de la «invisibilidad asimétrica» del concepto de cultura. Concretamente, según Briones yo le atribuiría cultura sólo a los indígenas, y no a los campesinos criollos y a los productores capitalistas. El objetivo de mi trabajo, sin embargo, era analizar críticamente posturas que involucran *a las prácticas económicas de los aborígenes del Gran Chaco*, y por ende no veo por qué tendría que detenerme a analizar la cultura de criollos y empresarios capitalistas. En este sentido, el que no me refiera a su cultura no quiere decir que los considere sujetos «aculturales».

La objeción de Briones a la supuesta «asimetría» en mi análisis de la cultura se apoya casi por completo en un sólo párrafo de mi artículo, donde de ninguna manera creo que se pueda extraer tal idea. En él sostengo que entre

algunos grupos indígenas las redes recíprocitarias de distribución de recursos sustentadas en el parentesco, y la práctica de actividades de subsistencia no dirigidas a la venta (como la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres) les puede proporcionar una suerte de protección parcial contra las crisis del mercado (Gordillo 1993: 90). Y agregó que un (por cierto ideal) campesino criollo medio que depende para subsistir de la buena venta de su cosecha carece de este resguardo social ante un colapso de precios. Mi intención en la comparación es mostrar cómo ciertos valores recíprocitarios que son más fuertes entre los indígenas que entre los criollos, sumados al mayor recurso a actividades de subsistencia entre los primeros, pueden contribuir a moldear una praxis económica diferenciada entre ambos grupos sociales. Pero no creo que de esta brevísima comparación pueda desprenderse que mi trabajo «desculturiza» a los campesinos medios no-indígenas.

Según Briones, en mi artículo habría un segundo tipo de esencialización: ésta consistiría en una naturalización del mercado como una fuerza «inmanente», «sin sujetos». Según esta autora parto de condicionamientos estructurales definidos «en abstracto» y «para todo tiempo y lugar». Sin embargo, una simple lectura de mi artículo, especialmente en el punto 4, «de la esencia a la historia», desmiente esta supuesta naturalización y abstracción (cf. Gordillo 1993: 86-89). Allí enfatizo que para comprender la actual situación económica de los indígenas del Gran Chaco es importante analizar *la dinámica histórica* que el capitalismo impuso en la región (ibid.: 86), esto es: dar cuenta de los rasgos que definen *las particularidades que adquirió la expansión capitalista en el área*. Y allí destaco no sólo las características distintivas de esta expansión dentro de la región en su conjunto sino también sus principales *particularidades sub-regionales*, que son claves para explicar, por ejemplo, la diferente situación económica existente entre los grupos aborígenes del Chaco centro-occidental (oeste de Formosa y nordeste de Salta) y los del Chaco oriental (centro-este de Formosa y Chaco y norte de Santa Fe) (cf. ibid.: 87). En ningún momento defino condicionamientos «para todo tiempo y lugar». Por el contrario, las constricciones a las que aludo se refieren *a lugares concretos*, como las subregiones recién señaladas, y *a un tiempo delimitado*, desde fines del siglo XIX y principios del siglo XX hasta el presente. Y a pesar de manejarme en un nivel regional, identifiqué claramente al «mercado» con sujetos sociales concretos (además de los grupos aborígenes en tanto proveedores de fuerza de trabajo): la burguesía (ibid.: 86), los ganaderos criollos salteños (ibid.: 86), los colonos europeos (ibid.: 87), y los distintos sectores productivos a través de los cuales se expresó su accionar (ingenios azucareros, colonias algodoneras, colonias menonitas, estancias, etc.) (cf. ibid.: 86-87; para un análisis más en detalle de sectores capitalistas en tanto *sujetos activos* ver Gordillo 1995b; para un análisis de la forma por la cual *la*

*propia práctica indígena* moldea la configuración del proceso de subordinación que el capital impone sobre ella, ver Gordillo 1995a).

Briones afirma que en mi artículo trato a la cultura «como resto», como «lo que queda» después que el capitalismo impuso sus constricciones. A mi entender, esta autora extrae esta conclusión por mi forma de presentación: efectivamente, «primero» analizo las constricciones que históricamente el capitalismo impuso en el Gran Chaco, y «después» veo como juega en este proceso la cultura. Sin embargo, esta forma de presentación debe verse *en función de la lógica interna de mi artículo*, que es la crítica a otras posturas. Así, la presentación de las constricciones impuestas por el capitalismo está hecha en función de contextualizar históricamente actividades que otros autores atribuyen a «estrategias culturales». Y una vez completada mi crítica con este análisis histórico, propongo volver nuevamente a la cultura de los indígenas para mostrar que ésta sí moldea su práctica económica, pero en términos muy distintos a los pregonados por las posturas esencialistas. Por ende, no creo que esta progresión *metodológica* ligada a la lógica del artículo pueda confundirse con una visión de la cultura como «lo que queda».

Dentro de esta misma temática, Briones sugiere además que mi trabajo separa la cultura de «cosas realmente objetivas». Sin embargo, esta autora pasa por alto que en la sección de mi artículo a la que recién hice alusión —donde más me centro en el tema— analizo a la cultura *en tanto praxis*. El título de ese apartado es claro al respecto: «La *praxis* económica de la cultura indígena en el capitalismo» (Gordillo 1993: 89). Con esto aludo al hecho de que la cultura aborígen moldea actividades *con una materialidad «real»*: presiones sobre formas de acumulación y diferenciación social, resguardos sociales contra la explotación, movimientos milenaristas, entre otras (cf. *ibid.*: 90).

Como señalara Marx en sus Tesis sobre Feuerbach (1985: 665 y ss), la materialidad de lo social no debe entenderse como una objetividad reificada y «física», sino como *actividades humanas concretas*. Y en tanto símbolos y valores que guían la actividad humana y son transformados por ella, la cultura es inseparable de la *praxis* material. Uno de los grandes problemas del marxismo positivista (sobre todo con su desafortunado énfasis en «bases» y «superestructuras») ha sido la reproducción de la *separación* que el idealismo siempre ha hecho entre la cultura y la actividad material humana, separación que impide ver la unidad dialéctica existente entre ambas (Williams 1977: 19, 59, 78; cf. Gramsci 1971: 113, 367, 445-6). En este sentido, la cultura es un proceso social *constitutivo* de la acción, y por ende *es en sí misma praxis material* (Williams 1977: 38, 61-62; 1973: 289; Gramsci 1971: 165, 337, 369, 377; Roseberry 1989: 26). Mi artículo, si bien en forma embrionaria en cuanto a la que es mi postura hoy en día (tres años después de

haberlo escrito), apuntaba a una noción *constitutiva y dialéctica de la cultura*: i.e. entendida como valores y símbolos inseparables de la praxis histórica, *que moldean actividades materiales y que son transformadas por ellas*.

Ahora bien, y para terminar de cerrar este punto, ¿Qué quiere decir esto último en relación al trabajo asalariado aborigen, una práctica que no obedece a una «preferencia cultural» sino a condicionamientos históricamente determinados? En la práctica del asalaramiento, los valores y significados manejados por los actores están igualmente presentes en tanto praxis material: moldeando sus actitudes frente a la patronal, su relación con otros cosecheros, sus formas de socialización durante la estadía en las plantaciones, sus modalidades de respuesta a la explotación, etc., praxis ésta que a su vez transforma los significados y valores previos. Y esto es válido tanto para los asalariados indígenas como para los criollos. En definitiva, sostener que el trabajo asalariado no responda a una «estrategia cultural» de ninguna manera implica que esta experiencia esté «separada» del bagaje cultural de los sujetos involucrados.

En relación al tema de «lo tradicional», no me detendré en él mayormente porque el concepto no tiene relevancia en mi artículo. Sólo lo uso una vez, al pasar, al mencionar las «tradicionales pautas comunitarias y simbólicas de acción» de los indígenas (Gordillo 1993: 90), y con el objeto de señalar que en los movimientos milenaristas se expresan, fusionados con la experiencia del asalaramiento y transformados por ella, valores comunitarios y creencias shamánicas que los grupos indígenas heredaron de sus antepasados. Por ende, las reflexiones de Briones sobre «lo tradicional» y lo «moderno» a mi entender deben verse como parte de su diálogo con posturas que trascienden el contenido de mi artículo.

Algo similar puede decirse sobre el tema de la igualación entre «función y significado». En ningún momento sugiero que los asalariados aborígenes comparten los mismos significados que los asalariados criollos, por más que cumplan un mismo rol en el sistema económico regional. Con respecto a los planes de asistencia y desarrollo hacia los indígenas y su funcionalidad en relación con la dinámica del capitalismo regional, Briones señala con razón que quienes estuvieron a cargo de estos programas pudieron manejarlos en base a significados no necesariamente funcionales al capital agropecuario. Pero eso es precisamente lo que señalo en mi trabajo cuando sostengo que desde los años 60 y 70 las ONGs estuvieron guiadas por una ideología desarrollista (los «significados particulares» de Briones) que en algunos casos entraban en contradicción con los intereses del capital agropecuario al retener fuerza de trabajo indígena en programas de desarrollo (Gordillo 1993: 88). Hay sin duda muchos otros significados ligados a estos programas que no tomo en cuenta en el artículo (su análisis no era mi objetivo), pero creo que es claro que

la funcionalidad que menciono a nivel regional (reproducción de los grupos aborígenes) no implicaba que los actores involucrados manejaran significados necesariamente funcionales a los intereses inmediatos de las fracciones capitalistas (provisión de mano de obra).

Dejando ahora las referencias a mi artículo a un lado, en los párrafos que siguen me interesa comentar brevemente el énfasis de Briones por «culturizar» lo que la antropología habría «desculturizado». La reflexión que nos propone Briones sobre la «invisibilidad asimétrica» es importante, y me parece particularmente estimulante como forma de romper una ceguera típicamente antropológica, que es ver «en el otro» lo que no vemos «en nosotros». Sin embargo, creo que el tema de la «invisibilidad» esconde un problema más profundo. A mi entender, este problema es la *exotización* del otro cultural, la construcción antropológica de *alteridades radicales*; o como señalara Roger Keesing (1987: 168), «la construcción de filosofías exóticas a partir de las metáforas convencionales de otros pueblos». Es precisamente la política de *la construcción de diferencias exotizantes* la que nos impide ver en nosotros lo que le atribuimos al otro, fenómeno que Briones deja entrever en su artículo pero que a mi entender es necesario poner de relieve en un primer plano. Y digo que la exotización es central en la «asimetría» porque la construcción de alteridades radicales, y por ende el uso de esta alteridad para justificar la dominación, *puede persistir aún cuando «culturicemos» a nuestra propia sociedad.*

Por ejemplo, Briones afirma que es necesario ver las particularidades *culturales* del capitalismo «británico, el americano, el argentino o el hindú», y que la «desculturización del mercado» es parte de procesos ideológicos que nos convencen que el capitalismo obedece a principios universales. Sin embargo, los ideólogos del capitalismo son especialmente afectos a «culturizar» —y en ese mismo proceso a *deshistorizar*— el mercado, y sobre todo a explicar en términos «culturales» la miseria, la dominación o el poder. ¿Cuántas veces no hemos oído, por ejemplo, que el subdesarrollo (de argentinos o de hindúes) es «un problema cultural»? O a otro nivel, y como mostrara Pierre Bourdieu (1984), ¿Cuántas veces no se difunden nociones de «cultura» que la restringen al gusto estético de la burguesía, y que caracterizan a las clases populares como «incultas»? Briones tal vez diría que estos usos son parte de una noción de cultura ligada al «sentido común» (que ella aclara que no se propone analizar, pero que tampoco define claramente), y no un uso antropológico del concepto. Sin embargo, yo no vería grandes diferencias entre ambos usos en tanto sean utilizados de la misma forma: para construir *alteridades exotizadas* («el tercer mundo», «los pobres», o «los indios»). De hecho, los autores a quienes critico en mi artículo son antropólogos que hacen un uso «antropológico» del concepto de cultura, lo que no impide que

sus análisis en última instancia justifiquen la situación de explotación y miseria en la que viven los aborígenes del Gran Chaco.

Por todo lo anterior, creo que el tema clave a resolver es la forma en que deberíamos usar en antropología el concepto de cultura. Y a mi entender, existen en última instancia dos grandes opciones: un concepto de cultura como «texto» desligado de una producción material, dominante en la antropología simbólica en las últimas décadas; o, por el contrario, una noción de cultura indisolublemente ligada a la conflictiva praxis histórica de todo grupo social; no como un «reflejo» o una «superestructura», sino como parte constitutiva de la acción material, perspectiva que recoge importantes pasajes de la obra de Marx y de Antonio Gramsci, y que en las últimas décadas ha sido desarrollada sobre todo por Raymond Williams (cf. 1973; 1977). Como lo señalaran William Roseberry (1989: 12-13) y Hermann Rebel (1989: 126-127, 130-132), estas dos nociones de cultura *no son necesariamente compatibles*, pues cada una parte de concepciones muy distintas de lo que son la historia y la sociedad. A mi entender, la segunda noción de cultura, en tanto valores y significados producidos por los grupos humanos en el devenir de su experiencia histórica, y por ende inseparables de conflictos sociales, relaciones de poder y procesos de construcción de hegemonía, es la que está más cerca de evitar los usos y abusos del concepto de cultura como legitimador de relaciones de dominación.

Como Briones señala repetidas veces, su trabajo está en diálogo con un conjunto de posturas teóricas que van más allá de mi artículo. Este último sería un representante de estas tendencias, aunque «no ejemplar» (nota 15). Tal vez es esta falta de ejemplaridad la que hace que muchos pasajes de su trabajo dialoguen con posturas que no son las mías. Y cuando se refiere a mi artículo en forma directa, por momentos me da la impresión —parafraseando a Eric Wolf & Sidney Mintz (1989) en su respuesta a una crítica de Michael Taussig— de que Briones me objeta el no haber escrito el artículo que ella hubiera escrito en mi lugar.

Pero el artículo que Briones sí ha escrito y que precede a estas líneas constituye, más allá de nuestros desacuerdos o acuerdos parciales, un valioso y estimulante ejercicio crítico. En mi caso particular, porque me planteó el desafío de volver sobre mis pasos y pensar, desde el presente, lo escrito por mí hace algunos años. Pero sobre todo, porque saca a la luz temas que a mi entender son hoy en día claves en la antropología: la ceguera selectiva que a menudo aqueja a nuestra disciplina, y la importancia de recuperar, y transformar críticamente, el viejo concepto de cultura.

## BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre 1984 (1979), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Harvard University Press.

GORDILLO, Gastón 1993, «La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo», *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Nro. 3: 73-96.

GORDILLO, Gastón 1994, «La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa», *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Nro. 15: 53-82.

GORDILLO, Gastón 1995a, «La subordinación y sus mediaciones: dinámica cazadora-recolectora, relaciones de producción, capital comercial y Estado entre los tobas del oeste de Formosa», En H. Trincherro (Ed.) *Producción doméstica y capital: estudios desde la antropología económica*. Buenos Aires, Biblos, pp 105-138.

GORDILLO, Gastón 1995b, «Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental», *Desarrollo Económico*, Vol. 35, Nro 137: 105-126.

GRAMSCI, Antonio 1971 (1929-35), *Selection from the Prison Notebooks*. Editado por Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers.

KEESING, Roger 1987, «Anthropology as Interpretive Quest», *Current Anthropology*, 28 (2): 161-176.

MARX, Karl 1985 (1846), «Tesis sobre Feuerbach», En Karl Marx & Frederick Engels *La Ideología alemana*. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos.

REBEL, Hermann 1989, «Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches» (parte I), *American Ethnologist*, 16 (1): 117-136.

ROSEBERRY, William 1989, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick & London, Rutgers University Press.

WILLIAMS, Raymond 1973, *The Country and the City*. London, The Hogart Press.

WILLIAMS, Raymond 1977, *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.

WOLF, Eric & Sidney MINTZ 1989, «Reply to Michael Taussig», *Critique of Anthropology*, 9 (1): 25-31.