



CONSELLO  
DA CULTURA  
GALEGA

**SEMINARIO INTERDISCIPLINAR  
O(S) SENTIDO(S) DA(S) CULTURA(S)  
COORDINADO POR RAMÓN MAIZ**

## **EL CONCEPTO DE CULTURA EN LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA**

---

**José Antonio Fernández de Rota**

---

**Xoves, 12 de novembro de 2009  
17:00 horas  
Consello da Cultura Galega**



### **José Antonio Fernández de Rota**

José Antonio Fernández de Rota y Monter, catedrático de Antropoloxía Social na Universidade da Coruña. Foi decano da Facultade de Humanidades e director do Departamento de Humanidades. É Académico Correspondente da Real Academia Española de Ciencias Morais e Políticas. Membro do Instituto Internacional Transcultura, con sede en París.

Realizou traballos de campo antropolóxico na zona rural de Monfero e na zona urbana de Betanzos. Levou a cabo tamén calas antropolóxicas en Bruxelas (fillos de emigrantes españois) e no Bierzo. Realiza un traballo de investigación sobre a epistemoloxía da Antropoloxía Norteamericana.

Dirixe os equipos de investigación: Los protagonistas de la economía básica, Implicaciones sociales del patrimonio; Reconciliando el consumo con las relaciones personales: Comunicación y bienestar en el pequeño mercado de consumibles de Galicia; Análise antropolóxico da cultura en acción dos novos movementos político-sociais.

Entre as súas publicacións monográficas destaca *Antropología de un viejo paisaje gallego* (CIS-Siglo XXI, Madrid, 1984), *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la Historia* (Edicións do Castro, A Coruña, 1987), *Protagonistas de la Economía Básica* (Deputación Provincial, A Coruña, 1998), *Betanzos frente a su Historia. Patrimonio y Sociedad* (Fundación Caixa Galicia, Santiago, 2000) e *Nacionalismo, cultura y tradición* (Anthropos, 2005). Director ou editor, entre outras, das seguintes obras colectivas: *Lengua y Cultura: aproximación desde una semántica antropológica* (Edicións do Castro, A Coruña, 1989), *Lindeiros da galeguidade* (Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1990), *Rito y Misterio* (Universidade da Coruña, 1992), *Espacio y vida en la ciudad gallega* (Universidade da Coruña, 1992), *Etnicidad y Violencia* (Universidade da Coruña, 1994), *Las diferentes caras de España* (Universidade da Coruña, 1996), *Antropología de la transmisión hereditaria* (Universidade da Coruña, 1999), *En el Camino. Cultura y Patrimonio* (Universidade da Coruña, 2002) ou *Ciudad e Historia. La temporalidad de un espacio construido y vivido* (Ed. Akal, Madrid, 2008). Publicou máis de 100 artigos en revistas españolas e estranxeiras.

## **EL CONCEPTO DE CULTURA EN LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA.**

**José Antonio Fernández de Rota**

Me centro en la atención a las reflexiones actuales sobre el concepto de cultura de posturas que considero vanguardistas, críticas y que abren nuevas perspectivas sobre el tema. El concepto de cultura forma parte integrante del eje central de las principales secuencias de la historia de la Antropología. Es el fluir de interacciones continuas entre las formas de representar e intervenir -en el sentido en que utiliza I. Hacking estos términos-, el juego dinámico entre la descripción teorizante de las culturas y su manera de acercarse a ellas y actuar, el que configura y reconfigura este concepto. Se trata de una disciplina de amplios horizontes e intensas críticas, especialmente sensible a las transformaciones del mundo vertiginosas en estos tiempos y que han llevado en los últimos años a un exhaustivo y radical replanteamiento. Se trata de un caso especialmente significativo dada la crudeza con que ha sido criticados de raíz los presupuestos y desarrollos de la disciplina, llamativa también por otra parte, dado el fuerte sentido de identidad disciplinar de muchos de los críticos que han formulado su reinención de la disciplina desde el punto de vista de un aprovechamiento de lo mejor de la tradición disciplinar recreado ante nuevas circunstancias y objetivos.

Desde su punto de partida en el siglo XIX se entremezclan dos formas básicas de entender la cultura. Una que nace al calor del surgimiento de los nacionalismos (Herder) con un tono intensamente humanista, centrado en la etnología de Europa. Folkloristas y etnógrafos tradicionales describen un mundo configurado por el empedrado que forman una pluralidad de culturas, tratando de descubrir la cultura de un pueblo, fundamento y justificación de una nación manifestada objetivamente por un conjunto de rasgos definitorios. Otra nace de un empeño universalizante, como versión cultural del evolucionismo y un sabor más científico. La cultura es atendida en singular como la manifestación de una manera de vivir y de actuar típica de la especie humana, contradistinguida con respecto al comportamiento animal. Se estudia la humanidad como un todo, tratando de reconstruir las características definitorias de los grandes periodos de la evolución cultural a partir de un conjunto de rasgos definitorios. El catálogo de rasgos culturales agrupa fenómenos en categorías "válidas" universalmente, definidas por un conjunto de propiedades. Cultura en singular y plural -como el título de este seminario.

Método comparativo y universalismo antropológico cultural frente al localismo regional o nacional. Atención a un substrato homogéneo de toda la humanidad frente a la peculiaridad del espíritu de cada cultura. Es en ambos casos una atención al concepto de cultura distinto del carácter elitista, acostumbrado en épocas anteriores y duradero en diversas disciplinas.

### **Las unidades culturales**

Ambas trayectorias provenientes del siglo XIX, se transforman ante una importante revolución metodológica que hace nacer la concepción actual de la antropología cultural y social fundada en la estrecha interacción entre la práctica del trabajo de campo y la subsiguiente memoria etnográfica. Frente

a la óptica universalizante de la Antropología científica, Boas, hacia fines del siglo XIX, abandera desde la Antropología "científica", pero con resonancias humanistas, la preocupación por el estudio particular de las culturas. Unidad socio-cultural, entendiendo que el arte y el estilo de vida característicos de un pueblo sólo pueden ser comprendidos mediante el análisis de sus producciones consideradas en su conjunto.

La revolución malinowskiana protagoniza el desarrollo del funcionalismo que se expande a partir de la Antropología Social británica. La cultura hace referencia a un universo limitado de ideas y costumbres compartidas y la sociedad será entendida como un universo limitado de estructuras sociales que se autorreproducen, todo ello dentro del marco teórico de la evocación de una radical diversidad cultural. El juego de relaciones entre los elementos es la clave de su explicación; no tiene sentido pensar en ningún rasgo considerado de forma aislada. Como insistirá Malinowski, el hecho social es la relación. Cada una de las instituciones sociales y sus características definitorias pueden ser entendidas por la funcionalidad que llevan a cabo en el conjunto. Son por tanto, todos integrados, unidades compactas lo que debe estudiar el antropólogo. Dentro de cada cultura se destacará la coherencia interna, el carácter estable y repetitivo de muchos de sus rasgos en sociedades consideradas como *frías* o de lenta historia, con costumbres compartidas a lo largo de las fronteras coloniales, en términos de una profunda fuerza conservadora de la tradición. Críticamente dirá Keesing: "Expresan orden, integración, éxtasis y de alguna manera parecen esconder el conflicto, la contradicción, la fuerza hegemónica e ideológica de los símbolos compartidos y las instituciones"<sup>1</sup>.

Para su comprensión ha surgido un método indispensable, el trabajo de campo, con el que el antropólogo se encierra en el ambiente de la cultura, para -dentro del propio sistema y en atención a la totalidad- comprender en detalle su funcionamiento. Los antropólogos, proclives al estudio de sociedades "primitivas" -que habían sido clave para su interpretación analógica de las características de las diferentes edades evolutivas de la humanidad- encuentran nuevas y poderosas razones para justificar, como metodología "científica", su marcha a lugares exóticos. Representación e intervención se refuerza. Para aprovechar al límite las posibilidades de este enfoque, es necesario encontrar unidades culturales lo más aisladas posible y al mismo tiempo unidades homogéneas y preferentemente de reducidas dimensiones. El propio contraste y la lejanía cultural serán también de gran utilidad, al sobredimensionar las peculiaridades de la cultura estudiada. Los antropólogos marchan a lugares recónditos. En no pocas ocasiones serán islas, las pequeñas unidades elegidas en estos trabajos (Islas Andamán, Islas Trobriand, Tikopia, etc.) en otras, aisladas tribus en la selva o en zonas desérticas o montañosas, pretendidamente lejos del influjo dominante del expansionismo europeo y en apariencia distantes las unas de las otras.

Trabajo de campo y planteamientos teóricos de gran sutileza constituyen en todo caso a la disciplina en un agudo revulsivo intelectual. La atención al punto de vista del nativo o el esfuerzo por expresar su mundo en sus propios términos es, por sí solo, un hito. El trasfondo relativista a nivel epistemológico y moral se suma al despliegue de una disciplina cada vez más crítica con el eurocentrismo y la autocomplacencia de quienes se consideran artífices de la civilización superior. A ello se irá sumando el fuerte debate sobre la unidad o pluralidad de racionalidades de amplia resonancia filosófica a partir de la consideración del razonamiento cultural justificativo de la brujería, oráculos y magia, de Evans-Pritchard en su estudio de los Azande.

---

<sup>1</sup> R. Keesing. 1994

Los planteamientos de corte funcionalista abrieron la consideración de los objetos y datos etnográficos a un marco relacional. El hecho etnográfico, dirá Malinowski, es la relación. De esta manera, la descripción etnográfica, requiere de una intensa contextualización de los diversos elementos representados. La descripción se convierte en *descripción densa*. A pesar del estaticismo de su cruda sincronía, a pesar de su evocación de un tiempo estructural, del tiempo de una repetición sin fin, los datos etnográficos nos aparecen dotados de una notable intensidad vital, son datos que transparentan una riqueza que trasciende su apariencia y que desobjetiva su inmediatez mostrenca.

### Dinamización

Ha quedado flotando, con todo, el concepto de cultura apoyado en algunos de los aspectos más pronto criticados: su carácter de unidad homogénea y discreta, sus características estables compartidas por un concreto grupo humano situado en su propio territorio. A partir de los años 50, se elabora una cada vez más incisiva crítica de la concepción de una cultura compartida en el seno de unidades sociales y territoriales homogéneas y discretas. Ante todo, las pretendidas unidades culturales no forman unidades aisladas. La interacción de los grupos humanos, en mayor o menor escala, es manifiesta en todas partes. Como dirá Lévi-Strauss (1961) "las sociedades humanas jamás están solas; cuando más nos parece que están separadas descubrimos que forman grupos o conjuntos... que mantienen entre sí contactos muy estrechos. Y, junto a las diferencias debidas al aislamiento, existen otras, también importantes, debidas a la proximidad: deseo de oponerse, de distinguirse, de adquirir una personalidad propia... Por consiguiente la diversidad de las culturas humanas no debe inducirnos a una observación diferenciada o dividida. Dicha diversidad se debe menos al aislamiento de los grupos que a las relaciones que los unen".

Este relativismo latente en los ambientes antropológicos respecto a la idea de unidad cultural, tiene un especial revulsivo dentro de la propia concepción interna de "las culturas" en la obra de Edmund Leach *Sistemas políticos de la Alta Birmania* (1954). En esta obra clásica, Leach nos presenta a los grupos Kachin situados en una dinámica pautada de movimiento entre dos tipos polares, dos representaciones idealizadas del orden político. Una, el sistema altamente centralizado, jerárquico, autocrático del estado *Shan*; la otra, la política *Gumlao* descentralizada, igualitaria, democrática. La mayoría de las comunidades se encuentran entre medias de ambas, en las llamadas formaciones *Gumsa*. Estas últimas no son estáticas, sino que están en un continuo cambio en dirección hacia el tipo *Shan* o *Gumlao*. Mientras se mueven en uno u otro sentido, sus incongruencias internas y contradicciones les hacen manifestarse provocando contramovimientos, impulsados por los intereses individuales, que apelando a diversos valores, conllevan el proceso de cambio cultural persiguiendo sus propios fines.

Como conclusión, para Leach, toda sociedad real es un proceso en el tiempo. El cambio interno es perenne e inevitable, pero además de todo esto, la realidad social nunca forma un todo coherente, es por naturaleza, fragmentaria e inconsistente. El sistema por otra parte es siempre una ficción, "un como si", modelo del mundo tanto para el actor como para el analista<sup>2</sup>. Las nociones culturales compartidas de Birmania no tienen para él un significado único en los dos sistemas políticos que enmarcan el continuo cambio de los sistemas

---

<sup>2</sup> Ver J. y J. Comaroff (1992).

de identidad grupal. Leach argumenta ya que la organización social es más fundamental que la cultural en el campo de la identidad colectiva: "...la cultura suministra la forma, el vestido de la situación social. Hasta donde yo entiendo, la situación cultural es un factor dado, es un producto y accidente de la historia"<sup>3</sup>. La unidad identitaria colectiva que va siendo llamada a partir de los años sesenta etnicidad, no se apoyaría por tanto, en la existencia de una cultura compartida .

Este tipo de planteamientos llegará a una formulación especialmente brillante, conocida e influyente, en la introducción de Fredrik Barth a la obra *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de la diferencia cultural* (1970). Al influjo claro y explícito de la obra de Leach, se suman las influencias más directas de su formación en el Departamento de Antropología de Chicago a través de la Chicago school y de las orientaciones seguidas por Goffman, que le sitúan dentro de un enfoque interactivo, transaccional y simbólico. Los grupos étnicos son entendidos, a partir del subtítulo, como un asunto de la organización social de la diferencia cultural. Esto supone que el foco de atención para su estudio debe centrarse sobre los límites y los procesos de reclutamiento grupal, más que sobre el contenido cultural que encierra. La atención a los procesos de mantenimiento de fronteras "muestra" cómo se producen los grupos étnicos en concretas circunstancias históricas con particulares interacciones. Por tanto, la identidad es en gran medida situacional y no primordial. La continuidad de las unidades étnicas depende del mantenimiento de un límite. Pueden cambiar los aspectos culturales que señalan el límite y pueden transformarse las características de sus miembros y seguir manteniéndose el límite entre los grupos. La porosidad de la frontera e incluso el flujo de personas de uno a otro lado de la misma no supone necesariamente su disolución. Sí es necesaria una estructura de interacción que permita la persistencia de algún tipo de diferencia cultural. La clave explicativa del grupo étnico se apoya en la adscripción, y también autoadscripción, de los miembros que, en la medida en la que se abraza y se actúa y se experimenta, **hace** la diferencia organizativa. Las diferencias culturales significativas para la etnicidad, son aquellas que la gente utiliza para señalar la diferencia y la frontera y no las ideas del investigador acerca de lo que es autóctono y característico de la cultura. Así las características *diacríticas* –usadas y valoradas como diferenciadoras- pueden ser vistas como arbitrarias, lo que no hace olvidar sus efectos sobre la construcción de las fronteras. Por último, se destaca el papel "empresarial" de los líderes que persiguen una empresa política y que no reflejan simplemente una expresión directa de la ideología del grupo o de la identidad cultural.

### **Giro lingüístico e interpretativo**

Ha entrado en crisis la visión tradicional. A partir de aquí la profundización crítica puede ser sintetizada en dos derroteros y sus conexiones posteriores. Uno de ellos avanza sobre el campo de un replanteamiento epistemológico que funda nuevas ontologías culturales construidas con refinamiento teórico. El otro formula las inquietantes preguntas que la moral y política proyectan sobre la práctica disciplinar.

El primero se aleja de concepciones que considera positivistas o cientistas, asumiendo las potencialidades que brinda el llamado "giro lingüístico" y consiguientes enfoques interpretativos; con él adquiere el proceso de explicación de la cultura nuevos veneros de interno dinamismo. En definitiva, la cultura es interpretación. Los hechos, los datos, los materiales que se encuentran en el terreno son ellos

---

<sup>3</sup> Leach (1954).

mismos culturalmente mediados por la gente cuya cultura vamos a explorar. Los datos –“los hechos”- están hechos y rehechos, por tanto no pueden recogerse como si fuesen una piedra que se envuelve en cartones y se envía a nuestro país de origen para ser analizados. El giro interpretativo constituye un profundo cambio de enfoque en el movimiento que va desde una forma sustantiva de pensar hasta otra relacional, vista como una lucha contra la objetificación, contra la conversión de realidades humanas en objetos inertes; un proceso de *interiorización* del estudio de la cultura frente al externismo empírico y objetificante al que hacía antes referencia.

En América, el surgimiento de la antropología simbólica choca con el desarrollo de las concepciones del neo-evolucionismo y el ecologismo cultural. Frente a la cultura como adaptación a necesidades materiales, la cultura entendida como negociación de significados. Un converso tan destacado como Marshall Sahlins, después de su etapa evolucionista y economicista, formula su nueva concepción de la cultura centrada en el *significado*. Como destaca en su obra *Culture and Practical Reason* (1976), la razón que plantea en el libro se apoya sobre lo simbólico y significativo que es la cualidad distintiva del hombre, no el que deba vivir en un mundo material, lo que comparte con todos los organismos, sino el que él lo haga de acuerdo con un sistema significativo de su propio ingenio. Así el significado es la propiedad específica del objeto antropológico. Es la cultura la que constituye la utilidad y la especificación de la necesidad. Frente a las tradicionales dicotomías niega sistemáticamente el dualismo mente-materia y la clasificación de las posturas en idealistas y materialistas: “El materialismo tiene que ser una forma de idealismo dado que es algo erróneo-también”<sup>4</sup>. La construcción del significado, la simbolicidad acompaña necesariamente todo el proceso cultural. La contradicción en la que la antropología ha estado viviendo durante algún tiempo parte del olvido de que “la simbolicidad acompaña la determinación material de lo simbólico”<sup>5</sup>. En idea sintética formulada por varios autores, los diferentes elementos que componen una cultura son tanto semióticos como materiales. Su conversión, así formulada, nos sitúa en la calzada central del derrotero epistemológico y ontológico.

El giro interpretativo será impulsado también por el intento de superar los aspectos más criticados del estructuralismo, sin perder el carácter central del significado que Lévi-Strauss reivindicó. La Antropología británica jugará un relevante papel en el desarrollo de esa tendencia, en estrecha relación con los nuevos planteamientos semánticos y de filosofía del lenguaje. La nueva consideración semántica del lenguaje atiende al brillo de la creatividad frente al sosiego de la rutina lingüística. De esta forma, el interés se centra en la más profunda naturaleza del lenguaje, concebido como poder creativo de comunicarse, como esfuerzo de expresar y comprender, como capacidad de dotar de significado al mundo. El giro semántico orientado hacia la acción y creatividad del ser humano se preocupa sobre todo por lo que G. Steiner llamará la capacidad de llegar a ser “señor del lenguaje”. Es la manera de emplear el lenguaje, de los poetas, los enamorados, los revolucionarios, cuando logran forzar al lenguaje para conseguir el máximo de expresión y comunicación. Nos interesa entender que el contexto y la circunstancia vital del sujeto, el aquí y ahora en que se produce el lenguaje, son parte integrante del propio lenguaje. Es la atención a la semántica del discurso, el discurso del conflicto, de la estrategia, de los puntuales acuerdos, siempre en transformación en dinámico proceso. Como dirá S. Tyler: “La historia intelectual de los siglos XIX y XX es esencialmente una crónica de la *mathesis* del pensamiento. El movimiento hacia la matematización empezado por Galileo, culmina en el

---

<sup>4</sup> M. Sahlins. *Waiting for Foucault, Still*. 2002: 6.

<sup>5</sup> Op. Cit.: 44.

siglo XX con la formalización del lenguaje, el vehículo mismo del pensamiento. Paradójicamente, el momento del formalismo triunfante, es al mismo tiempo el momento de su declive. Nunca como ahora la pobreza intelectual del formalismo es tan claramente revelada en las vacías formalizaciones del lenguaje. Sobre y contra esta mathesis del lenguaje, yo argumento en favor de una noción del lenguaje en que éste no sea ni una forma objetiva ni un objeto formal, sino un instrumento retórico que hace uso de formas objetivas y objetos formales. Solamente con el interés de llegar a construir el mundo y no con el interés de una ciencia abstracta. El objetivo del estudio del lenguaje es, por tanto, no la explicación científica del lenguaje... sino la interpretación del pensamiento y la cultura para los que el lenguaje es objeto y vehículo<sup>6</sup>. De esta forma el lenguaje retorna a su propio contexto de los usos y comprensiones de la vida cotidiana. El lenguaje recupera su esplendor ontológico. Si en etapas anteriores, el paradigma lingüístico estructuralista condujo a una "lingüistificación" formal de la Antropología, ahora asistimos a una profunda antropologización del lenguaje. El lenguaje pasa a ser considerado como un instrumento de la negociación y estrategias sociales del significado

En los departamentos preocupados por estas nuevas inquietudes se hace obligatoria la lectura de autores como E. Leach, M. Douglas y V. Turner. El desarrollo de los estudios acerca del ritual o de otros grandes repositorios de símbolos, el concepto de límite, la preocupación por la retórica como fuente de comprensión de la vida cultural, el descubrimiento de la lógica interna que conecta los símbolos, se incorporan a la formación intelectual del momento. Victor Turner los sitúa dentro de formas de análisis especialmente dinámicas y centradas en el estudio de procesos; el concepto de *performance* y la utilización del símil teatral forma parte de las inquietudes dominantes de sus últimos años a las que se sumará el concepto de *antropología de la experiencia*.

Clifford Geertz es posiblemente el antropólogo más influyente de los treinta últimos años, especialmente en USA, donde impulsa un notable cambio de sentido en la *mainstream*, reflejado en la ponderación mayoritaria de la "escuela interpretativa" en los departamentos más influyentes. Su frase definitoria más conocida es la imagen tomada de Weber que entiende que el ser humano vive su vida sobre la tela de araña del significado que él mismo ha tejido. No son sólo los grandes repositorios de símbolos es toda la vida cultural la que es entendida en su carácter simbólico. Su método evoca la metodología de un filólogo, estudia las culturas como quien interpreta los antiguos textos. Tomando la idea de Paul Ricoeur, la acción social puede ser leída como un texto. La *densa descripción* etnográfica se entiende de la misma forma que un escrito que organiza y da sentido a los diferentes elementos.

Sus formulaciones parecen abrir nuevos horizontes a la tradición americana iniciada por Boas y Kroeber. Para muchos, es visto como una intensificación boasiana de la antropología americanista. Dentro de esa tradición de marcado sabor humanista, la preocupación filosófica había tenido una clara presencia con un influjo frecuente del pragmatismo norteamericano y de ciertos autores de la familia fenomenológica. Con Geertz, la presencia de las inquietudes filosóficas se hace especialmente patente con un peso significativo de la tradición interpretativa, desde Weber y Parsons hasta los filósofos hermenéuticos coetáneos<sup>7</sup>. Su atención a la organización textual de la etnografía, la importancia de las referencias

---

<sup>6</sup> S. Tyler: *The Said and the Unsaid*. Academic Press. Nueva York. 1978.

<sup>7</sup> Una de sus últimas obras, *Available Light* 2000, (*Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. 2002) recoge algunas de sus inquietudes filosóficas y algunos de sus autores preferidos.



hermenéuticas y literarias abren un camino que será trillado, discutido y prolongado en nuevas direcciones, en algunos de sus más destacados discípulos. Si debe de quedar claro que su objetivo central es la acción social, la actuación significativa de los seres humanos. Su propósito es el comprender otra forma de vida cultural, mirando por encima del hombro de los actores. Su preocupación se centra en descubrir las formas por las cuales los grupos humanos tratan de dar sentido a sus vidas. El recurso al texto le permite una mediación científica en su arte hermenéutico, al atender a las pautas culturales, un corpus que se piensa tiene relación estable con un contexto y que permite comprender los procesos creativos que hacen significativos los objetos y acciones. La etnografía cobra a partir de sus planteamientos, un puesto dominante a lo largo de todo el proceso de investigación. Se pretende generalizar –no a partir de los datos- sino a través del ejemplo.

### Practice

Las inquietudes morales y políticas empiezan a tener un nuevo y decisivo predicamento también entre autores que se mueven con claridad en el seno de la escuela interpretativista. La tradición marxiana, reformulada, vuelve accesibles sus planteamientos críticos a quienes antes se negaban a aceptar una ontología vista como excesivamente dicotómica. A partir de aquí, los derroteros de la moral-política de trasfondo marxiano y la epistemología reflexiva se entrelazan en múltiples combinaciones

El significado así entendido es eminentemente dinámico y versátil e implica directamente en la investigación al sujeto activo y creativo. La invención representada paradigmáticamente en tropos como la metáfora, se convierte en desafío en el estudio de la cultura. La preocupación teórica dominante trata de combinar la estructura o el sistema con la acción humana. Como mediador entre lo uno o lo otro se hablará de *habitus* (P. Bourdieu), *dramas cosmológicos* (M. Sahlins) o *doble estructuración* (A. Giddens).

A partir de de este turbulento proceso, el concepto de cultura difícilmente definible, pero necesario, parece evocar la negación de lo que en otros tiempos significó. Negación dialéctica, que se niega a sí misma. Veamos el esfuerzo de J. y J. Comaroff (1992) por expresarlo, que sirve de resumen a lo que llevamos dicho. "La cultura no es meramente un orden abstracto de signos o relaciones entre signos. Ni es la simple suma de prácticas habituales. No es ni puro lenguaje ni puro habla, nunca constituye un sistema cerrado o enteramente coherente. Por el contrario: la cultura siempre contiene dentro de sí mensajes, imágenes y acciones polivalentes y potencialmente contestables, es en breve, un conjunto de significantes en acción, significantes a la vez materiales y simbólicos, sociales y estéticos, históricamente situados e históricamente desplegados y dentro de ellos, hay momentos estrechamente integrados con cosmovisiones explícitas y otros que pueden ser duramente contestados en un conjunto de contraideologías y subculturas; mientras que otros pueden llegar a ser más o menos imprecisos, evanescentes e indeterminados en su valor y significado".

Indicábamos antes cómo el giro de los años 60 en el estudio de la identidad suponía desplazar el tema de la atención explicativa de la etnicidad, del polo cultural al polo de las dinámicas sociales que organizaban la cultura. Ahora nos movemos en un grado más elevado en el esfuerzo por desesencializar nuestra idea de cultura. Así entendida la propia cultura es elemento impulsor de diversidad, tensión y estrategia, así entendida

podemos afirmar que "la cultura es el espacio semántico en el que los seres humanos se construyen y representan a sí mismos y a los otros y por tanto a sus sociedades y a sus historias"<sup>8</sup>.

La cultura así reformulada, cobra un papel de co-protagonista en la organización de la diversidad, de la fragmentación, de la identidad y de estereotipos fundantes que no se confunden con la cultura. Pero además de todo ello la dinámica identitaria de la etnicidad no sólo vive en la cultura y organiza cultura, sino que crea cultura y se esfuerza en la medida de sus posibilidades por hacerla compartida, con ello entramos de lleno en la atención al concepto de poder. El poder no es algo que está por encima o fuera de la cultura, sino que poder y cultura son inseparables, es una cualidad intrínseca de la sociedad y la cultura, en breve, es su capacidad determinante. "Si nosotros vemos la cultura (como muchos antropólogos lo hacen ahora) no como una zona de significados compartidos, sino como una zona de desacuerdo y contestación...la etnicidad necesariamente se convierte en el estudio de la cultura como política"<sup>9</sup>.

### Rehaciendo la Antropología

El antropólogo de los años setenta y ochenta se enfrenta a una problematización que concentra un notable conjunto de dificultades que debe resolver. La Antropología Cultural pierde su objeto de estudio tradicional volcado en la recogida de investigación y análisis de la vida cultural de los llamados "pueblos primitivos". Hoy difícilmente se encuentran pueblos aislados de la industria y mercado "occidentales". Sean sus características de una u otra forma, ningún espíritu crítico se atrevería a llamarles "primitivos" y los antropólogos se han convencido de que no lo son.

En la época posterior a la independencia de las colonias, se expresa en forma de indignada protesta, una especial sensibilidad ante la hiriente relación asimétrica entre "occidentales" y gentes de países considerados "subdesarrollados", dentro de la cual, el trabajo investigador del antropólogo, que les ha utilizado como objeto de estudio, pasa a ser visto como un ejemplo paradigmático. Frente a estas prácticas del pasado, ¿cuál debe ser, en cambio, la tarea del antropólogo en el mundo actual? ¿Tiene sentido la Antropología sin un compromiso moral y político con las gentes que se estudian? ¿Cómo puede contribuir el antropólogo a la mejora de unas circunstancias injustas que suele conocer tan de cerca?

El espíritu de mayo del sesenta y ocho influye con notable profundidad en la universidad norteamericana con fuerza reduplicada por las protestas contra la Guerra de Vietnam. No olvidemos que este veneno de reflexión y crítica brota en el seno de la nación más rica y poderosa del mundo lo que le dota de especial conflictividad y relevancia. Y no olvidemos, tampoco, que la mayoría de los "americanos" que no son inmigrantes son descendientes cercanos de inmigrantes.

Obra representativa y sintetizadora de muchas inquietudes en este momento será la obra colectiva *Reinventing Anthropology* (1972) Es, ante todo, una llamada, un manifiesto, preguntándose qué es lo que debe de hacer un antropólogo, cuál es el papel de la antropología con respecto a los problemas del mundo contemporáneo, ¿no será necesario replantear la disciplina de raíz? Presididos por una fuerte

---

<sup>8</sup> J. y J. Comarof (1992).

<sup>9</sup> K. Verdery (1993).

inquietud moral y política y por la necesidad de autocriticar y reorientar el quehacer antropológico, hay en realidad una importante diversidad de planteamientos teóricos. La crisis epistemológica básica que encarna esta obra es la necesidad de considerar que la tarea científica no puede seguir siendo vista como políticamente neutra. Sus objetivos, directrices, la selección y prioridad de temas de investigación, la exigencia de un compromiso con aquellos con los que se hace trabajo de campo suponen una crítica frente a la imagen de una ciencia imparcial y a la actitud del antropólogo comprometido exclusivamente con la búsqueda neutra de una pura objetividad científica. Los autores que participan en ella se sientan reunidos en la necesidad de replantear a fondo lo que se está haciendo desde un punto de vista más comprometido. Es imprescindible situar los estudios etnográficos tradicionales dentro de los procesos históricos y en el marco del sistema mundial contemporáneo. Uno y otro tienen su presencia en los pequeños mundos que estudia el antropólogo. Tenemos por tanto, una diferencia epistemológica. Se ha radicalizado la reflexividad, hay también un cambio en los planteamientos morales y políticos con una actitud consciente crítica de la situación del antropólogo.

### **El *Writing*. ¿Cómo se construye el significado?**

Es todo el mundo intelectual el que gira con intensidad en una situación histórica que algunos definieron como “postmoderna”. La Antropología Norteamericana es una de las disciplinas en la que el nuevo movimiento produce una general conmoción. La obra colectiva *Writing Culture* publicada en 1986, juega un papel de *manifiesto*, acompañada por varias exitosas publicaciones. El término post-moderno despierta simpatías y entusiasmos por un lado y rechazos viscerales por otro. El movimiento difuso heterogéneo y descentrado es evocado por sus simpatizantes, actualmente tan sólo como un “momento carismático” que aportó nuevas preguntas y sugerencias y conmocionó al mundo de la cultura. Es un término con el que no se identifican, pero que seguirá siendo utilizado contra ciertos intelectuales y sectores difusos de opinión, y se convertirá en bandera de combate y desprestigio en ambientes “opositores”. La filosofía norteamericana y la epistemología de ciencias sociales atraviesan también un proceso de fragmentación y de innovación. La filosofía centroeuropea y especialmente ciertos autores (predominantemente franceses) serán leídos con avidez. La etiqueta de “post-estructuralismo” será bien aceptada por ciertos sectores. El nombre de Antropología reflexiva o crítica puede aglutinar a círculos más amplios.

Un primer paso en nuestra preocupación metodológica ha sido la interpretación de *significado*. Este propósito de leer significativamente la vida social, se va a completar en este nuevo marco con el análisis de cómo se *construye el significado*, con ello nos acercamos a importantes inquietudes y elaboraciones teóricas propias de la nueva Antropología Reflexiva. La atención a la construcción del significado es algo que nos lleva a trascender el marco reducido de lo local, que nos exige la atención a más amplios referentes históricos y geográficos. Son amplios itinerarios que están presentes, en el reducido ámbito local que estudiamos, encarnados en pequeñas prácticas y *corporalizados* en rutinas, hacemos de alguna forma una *historia del presente*. Construcciones *hegemónicas* e ideologías, el peso del *poder*, las resistencias e iniciativas creativas en el marco de determinadas tradiciones, siempre en proceso de reconstrucción, de crisis y rupturas, de esfuerzos re-tradicionalizadores, nos hablan del peso de la cultura, como forma de proyectar el futuro en términos de pasado. Las reflexiones sobre la *genealogía* de determinadas normas o ideologías, nos permiten comprender la construcción del significado, recreado en

ambientes locales. Amplias trayectorias cognoscitivas, simbólicas, normativas, se concretan y recrean en ambientes *locales*, se encarnan en la práctica a través de la cual se convierten en *hábitos*, en predisposiciones corporales y llegan con frecuencia a *naturalizarse*.

Desarrollos teóricos de la complejidad y riqueza crítica del feminismo y poscolonialismo contribuyen a nutrir las inquietudes de las nuevas generaciones. Los itinerarios por los que los diferentes antropólogos, grupos, departamentos llegan a ciertas posiciones nos hablan de transformaciones y conversiones biográficas, a influjos diversos y choques por los que discurre su apertura a nuevas crisis y maneras de formular los problemas, que acentúan ciertos rechazos y marcan de forma desigual sus peculiares barreras, anti-vocabularios y definiciones.

No sólo, el conflicto, la estrategia, la incorporación de nuevos procedimientos e influencias, la creatividad dotan de un continuo dinamismo la vida cultural. Nos movemos en otro tipo de tiempo diferente, el tiempo de las anteriores descripciones habla de costumbres y formas de hacer que vuelven a repetirse de forma similar periódicamente, está inscrito dentro del marco de un tiempo estructural, que nos permite realizar un análisis semiótico que trasluce la formulación de posibles códigos, atisbados a partir de los datos concretos. Nuestra etnografía queda incompleta si no atendemos a prácticas y experiencias individuales, *narradas*. La estrecha vinculación entre poder y conocimiento ampliamente desarrollada por Foucault junto con la compleja elaboración conceptual de estos ambientes intelectuales impacta y se consolida en las inquietudes de muchos estudiosos. El influjo difuso de estas ideas llega a influir incluso en muchos de sus convencidos críticos. Epistemología y política críticas se dan la mano en las posturas más elaboradas y radicales. Ante un mundo y una sociedad que se retransforman en sus presupuestos sociales, políticos e ideológicos, el mundo intelectual, y con especiales acentos la Antropología, se abre a nuevos desafíos.

## **La transformación de la sociedad estudiada**

### **Globalización-Transnacionalismo**

La transformación del mundo impactante en todas las ciencias sociales afecta, en su propio núcleo, al método y a la teorización antropológica. Tradicionalmente el antropólogo viajaba, se desplazaba a un remoto lugar y allí encontraba lo que imaginaba ser una cultura prístina, auténtica, anclada en prácticas ancestrales, espacialmente ligada a un territorio concreto potencialmente el mismo que habían habitado los miembros de su propia cultura durante siglos. El panorama ha cambiado radicalmente, si el antropólogo llega al remoto poblado –como dirá Appadurai– unos ya se han marchado y otros no saben aún cuando marcharán. La concepción ideológica del antropólogo tradicional nos presentaba lo que algunos llamarán un nativo encarcelado, encerrado y aislado en su propio ámbito en virtud de unos presupuestos de investigación. El nativo hoy día viaja y mantiene contactos e influencias con los que aún no han viajado. La cultura que parecía estar encerrada en el fondo del valle, la espesura del enclave selvático, el glacial entorno de los pescadores del ártico, se distribuye ahora en una geografía de amplios o planetarios mapas a través de las redes que constituyen las *diásporas culturales*. Dentro de cualquiera de las ciudades intensamente *cosmopolitas* puede encontrar cientos de variantes lingüísticas de distintas procedencias geográficas consideradas de una u otra forma como representantes de culturas distintas.

Un método elaborado en la concentración de pequeñas poblaciones necesita abrirse a una forma distinta de trabajar. No es sólo, por supuesto, la notable movilidad de los sujetos objeto de estudio, sino la llegada masiva a tantos rincones del mundo de los nuevos medios de comunicación y de las cadenas de marketing de productos y empleos. La televisión y las distintas maneras de ser entendidas dentro de un mismo país son un buen ejemplo representativo del extraordinario fluir interactivo de ideas, valores y símbolos. Los lenguajes *pidgin* y su analogía cultural bautizada en inglés como *creolism* y las variantes hispánicas como *hibridación* exigen al investigador centrar su atención en secuencias, narraciones, perspectivas dinámicas de confrontación y estrategia, como las formas más inmediatas de percibir la realidad cultural que se estudia. Frente al paisaje natal como referente identitario, la idea de *ethnoscapes*<sup>10</sup> hace referencia a la notable variedad de paisajes vividos que pueden contribuir hoy día a la construcción de un sentido étnico.

La corrección, que las propias vidas culturales de las gentes exige de una tradicional manera de investigar, ha llevado también a replantearse en profundidad si en los tiempos pasados las culturas podían ser también estudiadas como cristalizaciones estáticas y formalizadas, coherentes de alguna forma dentro de los patrones de conducta de la organización simbólica o de la mentalidad de los “nativos” estudiados. La revisión metodológica ha contribuido, en su camino tiempo histórico atrás, al replanteamiento general del concepto de cultura. No ha habido nunca culturas vírgenes, primordiales y auténticas, ni pueblos sin historia, ni tradiciones no inventadas o popularmente incontaminadas de los juegos del poder.

La metodología antropológica se había acuñado en la observación participante de una concreta vida cultural en la que el etnógrafo superando el shock cultural se dispone a aprender una nueva cultura, a ser interiormente rebautizado en una forma de vivir. ¿Cuál de las múltiples formas en situaciones heterogéneas y distendidas es la que debe de aprender?

### **Estudios postcoloniales**

La independencia, al menos político-oficial, de las antiguas colonias -es decir de más de medio mundo- ha constituido otro de los más radicales cambios de la situación global de la humanidad. La reflexión crítica de los intelectuales vivida y pensada desde la experiencia inicial de esta dominación y de la imagen posterior de independencia ha supuesto uno de los más destacados desarrollos intelectuales a partir de la historia *postcolonial* y los estudios *postcoloniales* de ciencias sociales o lo que se ha llamado también *estudios alternativos*. Su crítica afecta profundamente a todas las disciplinas sociales y también de una forma más o menos directa al desarrollo de las ciencias naturales entendidas como acción social. Todas son de una u otra forma afectadas, pero la Antropología ha sido impactada por esta crítica en algunos de sus centrales desarrollos disciplinares. Tradicionalmente el estudio de los procesos de colonización comportaba una distribución de cometidos disciplinares en que el cometido de la Historia era eminentemente la historia de los colonizadores. Eran mayoritariamente colonizadores los que estudiaban y se apoyaban en los archivos que sus propios países conservaban en la metrópoli y en las colonias. El trepidante avance del proceso colonizador hablaba de forma elocuente de un vertiginoso

---

<sup>10</sup> A. Appadurai en R. Fox (ed) 1991, *Recapturing Anthropology*.

construir de la historia. Frente a ellos, en su avance, se encontraban pueblos mayoritariamente sumidos en épocas históricas más o menos remotas y superadas. Frente a la intensidad de la historia de Europa, se trataba de “pueblos sin historia”<sup>11</sup>. Frente a las sociedades “calientes” de Lévi-Strauss avivadas por la continua transformación, se encontraban las sociedades frías, estáticas en sus centenarias o milenarias costumbres. Eran el objeto típico, adecuado, reservado a los etnógrafos. La Antropología estudiaba aquellas formas de vida tan alejadas geográfica e históricamente del avance del mundo actual. Su método sincrónico, en contraste con la historia, era ideal para extraer las peculiares posibilidades que brindaba.

La reflexión postcolonial ha acabado llevando a una inversión profunda del planteamiento. La recuperación y análisis histórico de los pueblos pretendidamente estáticos han brindado unas desconcertantes reflexiones. Muchas de las milenarias costumbres habían surgido y se habían transformado en tiempos recientes, motivadas por el impacto de la colonización. La historia ampliamente documentable de los últimos siglos ofrecía secuencias dramáticas y nuevas formas de comprensión profunda del sentido de las actuales costumbres. Incluso las posibilidades de documentación anteriores a la colonización en muchas regiones han constituido notables sorpresas que bastan por sí solas para comprender el sentido intensamente histórico de todas las sociedades. Es necesario, por tanto, realizar, con todo detalle y crudeza, la historia de los colonizados. Pero las nuevas transformaciones en profundidad de las inquietudes antropológicas llevan también a una nueva conclusión: la necesidad de hacer etnografía de los colonizadores<sup>12</sup>. Son unas especiales y concretas situaciones culturales cambiantes, indispensables para comprender en su plenitud el proceso. Se puede estudiar con notable sorpresa las investigaciones que supone la antropología aplicada a su acción colonial y a sus formas de vivir en las colonias. Incluso, abriendo un nuevo horizonte, se entiende que, en gran medida, los mapas geográficos, lingüísticos y culturales que han venido presidiendo el estudio de estos territorios y su plasmación en museos y exposiciones hablan muchas veces más del colonizador que del colonizado. Paulatinamente el antropólogo va cayendo en la cuenta de que las pretendidas categorías de indígenas y nativos han sido construcciones organizativas de administradores y misioneros. Tanto en el proceso ya lejano de descubrimiento y colonización de las Américas como en los más recientes desarrollos de los modernos imperios coloniales, la fuente de su identidad y algunos de los más fundamentales atributos como la lengua y las clasificadas características de su forma de vida se deben en multitud de casos a la iniciativa de los poderes coloniales. Es posiblemente una de las más radicales preguntas que estos desarrollos ofrecen a nuestra reflexión sobre la cultura. Es su propio *nosotros* y su profundo e íntimo sentido de identificación el que ha sido en buena medida transformado, reelaborado y construido con el peso de las instancias de los poderes dominantes.

### Localización

La manera de *intervenir* en la investigación ha quedado por unas y otras circunstancias fuertemente cuestionada. Sin embargo los antropólogos parecen centrarse de forma especial en el tandem trabajo de campo-etnografía en su manera de definir el componente más fundamental y distintivo de la disciplina. Es cierto que el concepto de cultura con características más o menos cercanas a las de la Antropología se

---

<sup>11</sup> Es el título irónico de la conocida obra de Eric Wolf: *Europe and the People without History*

<sup>12</sup> Ver Bernard Cohn y la introducción de N. Dirks, 1996.

ha convertido en centro de investigación de diversas disciplinas tradicionales o incluso ha constituido el lema o el título de algunas nuevas disciplinas como los “Estudios Culturales”. Los antropólogos considerarán que es su especial preocupación y compromiso con el trabajo de campo, en el que se consideran especializados, el que marca su forma de hacer antropológica y que dota a lo largo del proceso de investigación de ciertas irisaciones la cultura como producto de su trabajo. ¿Cómo es posible asumiendo plenamente las nuevas circunstancias el realizar trabajo de campo?

Tratando de asumir los más ricos componentes de la tradición antropológica, ésta supone el realizar su investigación acerca de la vida cultural de ciertos grupos atendiendo a su – o sus lugares- donde se desarrolla su vida. Es esta especial atención a la *localización* social, cultural y política uno de sus más destacados rasgos. Antes, la tarea de selección del *campo* donde se iba a realizar el trabajo de campo conllevaba una atención inicial a la búsqueda entre diversos lugares, de aquel que resultaba más adecuado para el desarrollo de un proyecto. Pero los sitios estaban ahí aparentemente claros en su identidad y en sus límites. Las nuevas circunstancias exigen una tarea de construcción previa del *campo* del trabajo de campo. Con frecuencia la unidad no será una unidad geográfica y se tenderá a buscar algún tipo de unidad política que incorpora en la tarea del investigador diversos lugares geográficos. Serán sitios construidos en campos de desiguales relaciones de poder. Así se han desarrollado proyectos de investigación que en vez de atender a un único sitio en el mapa conectan entre sí grupos de personas, problemas concretos, situaciones semejantes o relacionadas en lo que se ha llamado trabajo de campo *multisituado*. Una vez planteado esto, la clave que enlaza con el espíritu tradicional consiste en su atención a los aspectos epistemológicos y políticos del sentido de la *localización*. El antropólogo insiste en el reconocimiento de que el conocimiento es siempre inevitablemente, a la vez, acerca de algún sitio y desde algún sitio que es la situación del conocimiento; así la experiencia de la vida es algo central en el tipo de conocimiento que se produce. Gupta y Ferguson (1997) destacan algunos de los aspectos que la tradición del trabajo de campo ha supuesto gracias a su desarrollada atención a la localización:

- La tradición del trabajo de campo se opone al etnocentrismo occidental, valorando el conocimiento detallado e íntimo de sitios, gentes e historias, política y económicamente marginados. El cambio de sitio puede contribuir a que el antropólogo encuentre un más adecuado punto de partida de su *conocimiento situado*, en el sentido en que elabora este concepto Donna Haraway (1991). Los departamentos de Antropología figuran entre los pocos que no se dedican exclusiva o mayoritariamente al estudio de las vidas y políticas de las elites. El espíritu de resistencia y los condicionantes de las vidas de *los débiles* pueden ser mejor conocidas gracias a esta manera de trabajar.

- El trabajo de campo insiste en rutinas sociales, conocimiento informal, prácticas corporalizadas que no podían ser obtenidas mediante los métodos más estandarizados de la ciencia social.

- El cambio autoconsciente de una localización geográfica puede ser extraordinariamente valioso metodológicamente. El antropólogo trata de vivir en su propia vida una manera de vivir aprendida y en cierta forma compartida que le suministra nuevas perspectivas. Trata de convertir en su propia vida cotidiana y convertir en *habitus* corporalizados otras formas de vivir.

Bruce Knauft (1996) destacará sobretodo el carácter de intenso diálogo como el más profundo distintivo del trabajo de campo. Es la continua interacción, apoyo y avance en el conocimiento, el aprender a preguntar, el ser ayudado a aprender y el provocar la reflexión o la pregunta en el interlocutor lo que constituye una forma distinta de adentrarse en los mundos de vida cultural.

Cada vez más las culturas son vistas como pertenecientes a un mismo marco supracultural. Cada vez tiene menos sentido pensar en lo exótico de una cultura remota, cada vez en cambio, cobra un mayor sentido el pensar en el carácter exótico de la multitud de variantes culturales que nos rodean, incluidas las propias variantes que vivimos los antropólogos con nuestras propias vidas. Frente a la impresión generalizada de que los procesos de globalización llevan necesariamente a una homogeneización creciente, reductora de las diferencias culturales, las reflexiones antropológicas en los últimos años parecen constatar que la diversidad cultural no ha disminuido, se trata de nuevas formas de diversidad cultural, distintas de las supuestas unidades territoriales anteriormente evocadas; culturas desterritorializadas, reterritorializadas, enlazadas mediante redes de gran amplitud espacial unas veces y creadas o recreadas en nuevos y diminutos ámbitos. La especial sensibilidad por las diferencias culturales y las nuevas formas de atenderlas han llevado a estudiar desde un punto de vista de su peculiaridad cultural (o subcultural) formas de vida que antes nunca hubiesen sido estudiadas bajo esta perspectiva.

Frente a la permanencia en único lugar, el trabajo de campo *multisituado* es muchas veces una manera adecuada de estudiar problemas de gran actualidad, siguiendo en varios lugares a los miembros de una diáspora, a grupos con problemáticas similares o seleccionando una unidad política en vez de una unidad espacial. Pero en todo momento, lo característico de nuestro método, la peculiar riqueza que aportamos a un mejor conocimiento del ser humano, en sus diversas circunstancias, proviene de una manera de trabajar sobre grupos sociales, en contacto cercano, en un *sitio* concreto y en *momentos* concretos compartidos de nuestras vidas. No será un sólo lugar, sino varios, pero siempre les estudiamos en *su sitio* y desde *nuestro sitio*, nuestro conocimiento siempre empieza por lo *local*<sup>13</sup>. Todas las reflexiones que acabo de ofrecer, a través de una etnografía *localizada*, siguen teniendo plena vigencia.

## **Dos campos de aplicación: indigenismo y ciencia**

### **Indigenismo y nuevas culturas**

El primer campo de aplicación está bien representado por los movimientos indigenistas americanos y por otros movimientos étnicos, con ciertas semejanzas, de otros continentes. Representan claramente el campo de atención privilegiado de estudio antropológico tradicional durante la mayor parte del siglo XX. Eran el referente continuo de los comentarios y críticas que hemos venido realizando. En este momento nos aparecen no como objetos pasivos de la contemplación del investigador sino como sujetos activos de reivindicaciones y protestas. Sus formas de vida se han transformado en la mayoría de los casos con notable rapidez, incorporando multitud de elementos de mundo industrializado. Del extremo norte de las tierras de Alaska al sur de la Tierra de Fuego encontramos por todas partes grupos que protestan por la

---

<sup>13</sup> Clifford Geertz ha destacado de forma muy influyente la importancia del conocimiento local en Antropología. Es el título de una de sus obras *Conocimiento local* 1994. Una nueva reflexión posterior sobre el tema se encuentra en Clifford Geertz 2002.



manera de haber sido tratados a lo largo de la historia y por su situación actual. No sólo protestan por su lamentable situación económica y marginación política, sino también por el menosprecio tradicional con respecto a las características culturales distintivas heredadas de sus ancestros. Su protesta engloba los diferentes pasos del proceso histórico, las quejas por la vieja situación colonial, por el comportamiento de criollos y mestizos durante la república, por las alternancias entre intentos de integración asimétrica y momentos de represión militar, incluidos genocidios. Muchos están en desacuerdo también con los planteamientos marxistas que confundieron su problemática con la de los campesinos. Ellos son un grupo definible por su lengua y su cultura y el peso y amor a su tradición.

La reflexión de muchos antropólogos, hoy día acumula con un sentido amargo severas críticas para el quehacer de los antropólogos y sus distintos ancestros. El antropólogo se encuentra situado en medio de crueles paradojas. En primer lugar su estudio detallado de referentes históricos y etnográficos le lleva a entender que la mayoría de las clasificaciones en grupos étnicos y culturas distintas han sido construidas fundamentalmente a partir de mecanismos de adscripción organizados por los conquistadores. Su configuración como un grupo distinto suele conducir de ordinario a la localización de las circunstancias, equivocaciones y procesos que llevaron a denominar con tal nombre a determinados grupos indígenas, a clasificarlos y organizarlos, a controlarlos y gobernarlos por parte de la administración política, religiosa y económica, de acuerdo con los esquemas impuestos por los propios colonizadores. Las lenguas que hablan han sido muchas veces construcciones elaboradas por los propios misioneros y potenciadas en procedimientos administrativos. El impacto de las lenguas metropolitanas, los movimientos migratorios forzados o provocados, la ruptura de antiguos sistemas de relaciones y construcciones cambiantes de otros nuevos han contribuido intensamente a la fluidez de cambios lingüísticos. Hay valles andinos en los que se ha podido comprobar el uso mayoritario sucesivo de cuatro o cinco lenguas distintas –incluida alguna de las lenguas generales– además del avance de la hegemónica lengua de la metrópoli. Mucho más difícil es intentar evaluar históricamente los procesos de hibridación de variantes culturales europeas, americanas y africanas y los influjos y préstamos de unas y otras. El antropólogo preocupado por sus procesos semióticos encontrará especialmente difícil o imposible el distinguir en las nuevas recombinaciones simbólicas la posible persistencia de ciertos componentes. Esta imagen del actual indigenismo americano tiene paralelos cercanos en muchas áreas geográficas de África, Polinesia y ciertos países asiáticos. El estudio de los sistemas étnicos parece hablarnos más de las mentes y mapas de los colonizadores que de los colonizados.

Las explicaciones y justificaciones que dan con frecuencia sus líderes y figuras más representativas suelen ser elaborados con formulaciones y maneras de entender los problemas de un claro sabor occidental, incluidas no pocas de sus descripciones de su ambiente cultural: son explicaciones altamente globalizadas. Como decíamos acerca del orientalismo, utilizan armas de la tradición intelectual de los conquistadores. Sin embargo, como dirá James Clifford, “sus historias no son falsas; simplemente al igual que los mitos son atemporales”<sup>14</sup>. Entendidas como fruto del presente representan simbólicamente una gran realidad. “Tristes Trópicos”, diría Lévi-Strauss, tristes también en otras latitudes, en campos y ciudades, hasta los hielos polares. Pero los antropólogos en la revisión crítica de su disciplina encuentran también la presencia de sus viejos maestros en tantos lugares desafortunados, en tantas

---

<sup>14</sup> J. Clifford. *On the Edges of Anthropology*. 2003:

catástrofes, como testigos cercanos de genocidios vitales y simbólicos, que habitualmente no aparecen en sus escritos. En Estados Unidos la Antropología Cultural está organizada en el mismo departamento junto con Arqueología, Antropología Biológica y Antropología Lingüística. Algunos directores de departamento han tenido que encargarse de repatriar, en más de un centenar de camiones, los esqueletos de diferentes grupos indígenas archivados en los museos de su universidad y han tenido también que responder y tratar de dar respuesta a otras muchas reclamaciones puntuales. Parte de la historia antropológica y de los referentes antropológicos actuales constituyen una acerba crítica de la actitud moral y falta de conciencia política de generaciones de antropólogos.

El estudio antropológico sigue siendo fiel a la sensibilidad por la diversidad cultural, por la capacidad humana de distinguirse individual y grupalmente. Hay multitud de formas concretas de vivir, simbolizar y entender distintas o muy distintas de las características tópicas del mundo industrializado. Su estudio revierte insistentemente en temas como la *resistencia* y la atención minuciosa y sutil a las *armas de los débiles*. Ciertamente el tema de la cultura es intensamente un tema político y sin los juegos de poder no hubiese existido. El entender la cultura como un arma política es un buen presupuesto para poder entender la notable vitalidad, creatividad, sensibilidad, fuerza emocional y espíritu de solidaridad que tantas veces puede producir.

### **Las culturas de la ciencia**

El otro campo de estudio nos habla de la Antropología de la Ciencia. Pocos temas abordados nos hablan tan claramente de la apertura de nuevos amplios campos de la investigación realizada mediante trabajo de campo, enmarcada en las inquietudes del concepto de cultura, elaborada y redactada con las inquietudes teóricas de una etnografía antropológica. No eran estos –los científicos– los objetos de estudio de la Antropología Cultural; eran en realidad los estudiosos entre los cuales se inscribían los antropólogos. En los anales de los estudios de la ciencia, figura Bruno Latour como el primero que interrumpe su trabajo de campo en Costa de Marfil para hacer observación participante en unos laboratorios científicos de San Diego California. El estudio antropológico de la ciencia y de las relaciones entre tecnología y sociedad se han desarrollado desde entonces notablemente. Son también historiadores y otros estudiosos de la ciencia los que no sólo han utilizado el típico método etnográfico, sino también el concepto de cultura al estilo antropológico. Knorr-Cetina titulará uno de sus últimos libros *Epistemic Cultures. How the Sciences make Knowledge* (2003). Considera que el tradicional concepto antropológico de cultura es de gran utilidad para entender la complejidad de situaciones de los grupos de científicos. La atención a prácticas y preferencias, a los aspectos simbólicos de formas de vivir, la atención al área de valores y de normas, tradición y destradicionalización, las tendencias hacia la tecnicización y racionalización de los científicos vistos en su calibre humano, en grupos y actividades sociales, le permite una más profunda comprensión acerca de las formas cómo las ciencias hacen conocimiento. Éxito especial han tenido también las últimas obras de P. Galison estudiando los físicos agrupados en culturas científicas y humanas distintas. Estudios como los de P. Rabinow sobre el PCR y DNA (ADN) “franceses” permiten dotar de toda la intimidad del concepto de cultura a quienes descubren en la genética un componente de riqueza patrimonial de su nación. Cómo piensan y viven los científicos. Y cómo estos procesos, influidos por formas de poder forman parte de la construcción del conocimiento y

su impacto social, se han convertido en temas líder de atracción de antropólogos intelectualmente esforzados.

Por supuesto, entre las diversas ciencias a estudiar ha descollado en interés la propia Antropología. Se han estudiado con sabor antropológico y acerba crítica las grandes obras de los clásicos y de las recientes figuras prominentes. Como resumirá James Clifford, la Antropología Interpretativa, en su papel desvelador, no había caído en la cuenta de dos componentes indispensables de autocrítica. Por una parte, no había caído en la cuenta de la relevancia del papel de escritor que desempeña el informante, papel que se puede mostrar en un presentación dialógica y polifónica. Por otra, la antropología interpretativa hacía crítica de otra cultura, pero no hacía crítica de su propia situación y su mundo, no ponía en tela de juicio la propia cultura presente en el autor; autor que como suele repetir, incluso prácticamente desaparecía en la obra. El interés se centra ahora en los aspectos discursivos de la propia representación cultural del antropólogo. Con ello la atención se dirige no tanto a la interpretación de los textos cuanto a sus relaciones de producción<sup>15</sup>. Se ha diseccionado y estudiado el tema de la autoridad etnográfica, del realismo antropológico, de la forma de escribir del antropólogo, de las relaciones entre el etnógrafo y su contraparte, de las implicaciones del poder en todo ello, de la construcción de sujetos antropológicos, de los presupuestos fundantes de su método, de la configuración de una disciplina sus mitos y rituales, de la reproducción disciplinar y se ha ponderado y valorado la tradición y aquello en lo que la tradición puede servir de fuente valiosa de inspiración para un renacimiento de la Antropología.

Personalmente mi trabajo de campo de los últimos años ha supuesto el aplicar directamente el trabajo de campo y la observación participante al estudio de los propios antropólogos americanos, que a tantos otros objetos-sujeto de estudio de diversos continentes habían estudiado. Después de recorrer 39 departamentos y haber estudiado y convivido más en detalle en una docena de ellos y entrevistado a más de 300 antropólogos he redactado un primer libro etnográfico en vías de publicación. La atención a las culturas departamentales *localizadas* y a las tradiciones de investigación con sus propios estilos de razonamiento, la Antropología entendida como disciplina, como profesión y forma de vida provocan otra forma distinta de entender la tarea antropológica, otra aproximación diferente a los eternos debates teóricos llenos de malentendidos y motores de agudeza intelectual.

### **La cultura o lo cultural**

El concepto de cultura, objeto primero de discusiones y en los últimos tiempos incluso de ataques, sigue manteniéndose en pie profundamente depurado. Incluso sus más duros críticos dentro de la Antropología, suelen considerarlo necesario en alguna de sus versiones. Las más actuales o vanguardistas tratan de evitar su posible confusión con la vieja idea de las unidades culturales. Dirá Trouillot: la cultura como la economía es una manera de mirar hacia las poblaciones; o para Sherry Ortner: la cultura es el medio de entender los mundos imaginativos dentro de los cuales los actores operan las formas de poder y acción que ellos son capaces de construir, los deseos que son capaces de

---

<sup>15</sup> J. Clifford, *Writing*, 1986:2

dar forma. La cultura, por tanto, es entendida no como una realidad en sí, sino como una manera de mirar.

Para otros, han surgido diversos conceptos que pueden ser aprovechados como sustitutos cercanos, recreados, del concepto de cultura. Tal es el caso del *habitus* de Bourdieu en combinación con la *practice*. La hegemonía de Gramsci y sus diversas versiones posteriores pueden jugar también un papel cercano. Pueden utilizarse conjuntos de conceptos como *assemblages* y articulaciones. Un concepto especialmente dotado como posible sustituto en sus funciones, sería el de *subjectivity* que la propia Ortner relacionará con la temprana teoría geertziana de la cultura *subjectivity-oriented* relacionado con la conciencia histórica y cultural que nos permite “agudas preguntas acerca de la formación cultural de las subjetividades dentro de un mundo de desigualdades salvajes en las relaciones de poder y sobre las complejidades de estas subjetividades personales dentro del mundo”<sup>16</sup>.

En una obra reciente titulada *Designs for an Anthropology of the Contemporary* encontramos una elaborada justificación del empleo del concepto de cultura utilizado como adjetivo (cultural) en vez de sustantivo. Se trata de un diálogo con cuatro participantes dos de ellos, Paul Rabinow y George Marcus, destacados protagonistas del *Writing Culture* y del desarrollo de la Antropología Reflexiva y los otros dos profesores, antiguos discípulos suyos, James Faubion y Tobias Rees. Al cambiar el sustantivo por el adjetivo se pierde la connotación tradicional e inmediata a las unidades holísticas discretas que se tratan de superar. Lo cultural es entendido como una “dimensión constitutiva de la vida humana, como uno de los planos –un plano abierto ciertamente- del cual está siempre compuesta”<sup>17</sup>. El adjetivo cultural cobra para estos autores una dirección claramente semiótica. Un plano susceptible de “análisis y diagnósticos semióticos –tropos, géneros discursivos, modos retóricos y efectos retóricos, esquemas orientativos y sistemas de presunciones-”<sup>18</sup> Es por otra parte la característica específica y significativa del trabajo de campo etnográfico. Se trata de una etnografía típicamente cultural. Piensan que no estudiamos *islas de cultura* “en mi caso –dirá Rees- estudiamos racionalidades o tecnologías emergentes. Y estas están localizadas en concretos lugares y hay algo significativo sobre ellos, un aspecto local que es importante”<sup>19</sup>. De esta forma, incluso en este replanteamiento, el antropólogo permanece fiel al proyecto malinowskiano de captar los imponderables de la vida cotidiana que pueden ser recogidos mediante la narrativa u otras formas de textualidades no analíticas. De ordinario los planteamientos culturales estaban llenos de referencias geográficas y de concepciones holísticas. No es este el estilo de los nuevos planteamientos, lo cultural en lugar de la cultura no tiene que ver con su posible movilidad, pero lo cultural todavía significa que hay signos de diferencia. Es un viejo término cargado de tradición que nos ha enseñado a entender multitud de cosas acerca del mundo. De-sustantivado en su transición al puesto de adjetivo sigue haciéndonos caer en la cuenta que no tiene sentido pensar que todos somos lo mismo, que hay grandes diferencias en significado y estilo.

Dinámicas culturales, itinerarios culturales, situaciones culturales permiten entender de forma dinámica nuestra manera de vivir y expresión, pautadas, aprendidas, hechas de tradiciones opuestas o

---

<sup>16</sup> Ortner. S.: 2006: 128.

<sup>17</sup> J. Faubion en *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. 2008: 106.

<sup>18</sup> G. Marcus. Op Cit. 2008:107.

<sup>19</sup> T. Rees. Op. Cit: 107.

convergentes, llenas de pasado, preñadas de futuro, densas en símbolos y en momentos del quehacer cotidiano pleno de sentidos. En definitiva la etnografía como acción social nos permite desvelar un *surplus* de significación a la hora de comprender la vida humana. Es una forma intensamente cultural de investigar y de entender culturalmente a los otros. Es una reflexión continuada capaz de hacernos sentir distintos, al mismo tiempo que comprender cálidamente la multitud de analogías. Es así la Antropología una ciencia de distancias, que distingue la intimidad, al mismo tiempo que los amplios horizontes, en los pequeños fragmentos intensamente vividos y contemplados de la cercanía humana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, A.: 1991. "Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology" en Fox, R.G.: 1991 (Ed) *Recapturing Anthropology, Working in The Present*. School of American Research Press. Santa Fe, New Mexico.
- Clifford, J.: 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press. Cambridge.
2003. *On the Edges of Anthropology. (Interviews)*. Prickly Paradigm Press. Chicago
- Clifford, J. & Marcus, G.E. (Eds): 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press. Berkeley.
- Comaroff, J & J: 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press. Boulder.
- Cohn, B.S.: 1996. *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India*. Princeton University Press. Princeton.
- Dreyfus, H.L. & Rabinow, P.: 1982. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press. Chicago. (Versión castellana: 2001. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión. Buenos Aires).
- Fernández de Rota Monter, J.A.: 1988 (b) "Antropología Social y Semántica". En Lisón Tolosana, C. (Ed) *Antropología Social sin fronteras*: 55-109. Instituto de Sociología Aplicada. Madrid.
2005. *Nacionalismo, cultura y tradición*. Anthropos. Barcelona.
2007. "Giro Interpretativo y reflexividad" en Lisón Tolosana C. (Coord.) *Introducción a la Antropología Social y Cultural*. Ed. Akal. Madrid:
- (En vías de publicación). *Una etnografía de los antropólogos "americanos": Debates postmodernos y culturas departamentales*.
- Fox, R.G.: 1991 (Ed) *Recapturing Anthropology, Working in The Present*. School of American Research Press. Santa Fe, New Mexico.
- Galison, P & Stump, D (Eds): 1996. *The Disunity of Science*. Stanford University Press, Stanford.
- Geertz, C.: 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. Basic Books, Inc. New York.

- 2002 (a) (Orig. 2000). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós. Barcelona.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (Eds.): 1997. *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. University of California Press. Berkeley.
- Haraway, D.J.: 1991. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge. New York.
- Hymes, D (Ed.) 1999. *Reinventing Anthropology*. The University of Michigan Press. Ann Arbor
- Keessing, R H.: 1994. "Theories of Culture Revisited" en *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill. New York.
- Knauft, B.M.: 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. Routledge. New York.
- Knorr Cetina, K.: 2003. *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*. Harvard University Press. Cambridge.
- Marcus, G.E. & Fischer, M.M.J: 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Ortner, Sh.: 2006. *Anthropology and Societal Theory*. Duke University Press.
- Ortner Sh (Ed.): 1997. *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*. The University of California Press. Berkeley
- Rabinow, P.; Marcus, G.E; Faubion, J.D.& Rees, T: 2008. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Duke University Press. Durham
- Sahlins, M.: 1976. *Culture and Practical Reason*. University of Chicago Press. Chicago.
2002. *Waiting for Foucault, Still*. Prickly Paradigm Press. Chicago
- Stocking, G.: 1992. *The Ethnographer's Magic*. Wisconsin University Press. Madison.
- Tyler, S: 1978. *The Said and the Unsaid*. Academic Press. New York.
- Verdery, K: 1994. "Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future. En *The Anthropology of Ethnicity*. Vermeulen, & Govers.(Ed). Het Spinhuis. Amsterdam
- Wolf, E.:1982. *Europe and the People Without History*. University of California Press. Berkeley.