

# La cultura como concertación

ANDREAS WIMMER\*

*Resumen: Desde hace una década, el concepto tradicional de "cultura" en antropología ha experimentado un nuevo auge tanto en las ciencias sociales como en el público en general. No obstante, en el discurso de la antropología, la teoría holística de la cultura fue abandonada desde hace mucho tiempo debido a problemas de variación entre las culturas, de poder, de cambio cultural y de acción individual. La parte principal del artículo formula un concepto de "cultura" como proceso inestable, abierto, de negociación del significado; si puede establecerse un consenso, dicho proceso conduce a una estabilización de los sistemas simbólicos y observamos los procesos correspondientes de una relación social cerrada al exterior [Weber]. La última parte analiza las repercusiones que dicho concepto de "cultura" (vinculado a una teoría del conflicto y del consenso) acarrea para el papel que tiene la antropología en el ámbito público y en el campo de las disciplinas científicas.*

*Abstract: Since a decade, a revival of the traditional anthropological concept of "culture" can be observed in the social sciences as well as in the larger public. In anthropological discourse, however, the holistic theory of culture has long been abandoned, because of the problems of intra-cultural variation, of power, of cultural change and individual action. The main part of the article develops an understanding of culture as an unstable, open process of negotiating meaning, which leads, if a consensus can be established, to a stabilization of symbolic systems and corresponding processes of social closure [Weber]. The concluding part discusses the implications that such a conflict-compromise oriented concept of "culture" has for the role of anthropology in the public sphere and in the field of scientific disciplines.*

*Palabras clave:* cultura, imagen del mundo, homogeneidad cultural, procesos de aculturación, concertación, equilibrio de poder, discurso.

*Key words:* culture, world view, cultural homogeneity, acculturation processes, compromise, balance of power, discourse.

## I. INTRODUCCIÓN

**A** HORA MÁS QUE NUNCA, LA NOCIÓN TRADICIONAL que tiene la antropología de la cultura como un todo complejo e integrado ha disfrutado de más divulgación fuera del mundo académico. La conocida visión de Samuel Huntington (1993) de un "choque de civilizaciones" después del fin de la Guerra

\* Profesor y director del Centro de Estudios para el Desarrollo de la Universidad de Bonn; e-mail: awimmer@uni-bonn.de.

La versión alemana de este artículo se publicó con el título "Kultur, Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (3): 401-425, 1996.

Agradezco a Alisdair Rogers la cuidadosa edición de la versión en inglés.

Fría es simplemente un libro muy vendido que se basa en una versión generalizada de la noción clásica de “cultura”. Otro libro muy vendido de la industria editorial norteamericana es el último de Fukuyama (1995), *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Este autor trata de mostrar que algunas culturas, en especial las de Estados Unidos, Alemania, Japón y Corea del Sur, hacen posible la formación de organizaciones a gran escala basadas en la confianza entre personas que no se conocen entre sí. Esto a su vez brinda una condición necesaria para el desarrollo económico sostenido. De tal manera, la cultura explica el éxito y el fracaso económicos de países enteros. Las nociones antropológicas difundidas de la cultura también se hallan en boga en los debates públicos sobre si y cómo las sociedades europeas deberían tratar de integrar a migrantes recién llegados de otros continentes y si esto acabaría produciendo una sociedad “multicultural”. Al parecer, todos los que contribuyen a dicho debate comparten el entendimiento básico de que la relación entre culturas es la cuestión toral, ya sea que consideren que los inmigrantes y sus hijos amenazan la civilización occidental como si fueran caballos de Troya o que acojan a las personas que llegan como ingredientes adicionales del popurrí posmoderno de la diversidad (véase Wicker, 1996).

Muchas de tales intervenciones derivan del estilo antropológico clásico de definir la cultura como una unidad claramente definida, un todo históricamente perdurable e integrado. La cultura abarca todos los aspectos no biológicos de la vida de un grupo de personas, desde su tecnología, organización social y religión hasta sus rasgos típicos de personalidad. Los diversos campos culturales mencionados están integrados por una serie de valores y normas y, de tal modo, constituyen un todo cuasi orgánico e integrado (cf. Kroeber y Kluckhohn, 1952). En sus pensamientos, sentimientos y planes de acción, los individuos siguen más o menos las reglas que prescriben sus culturas respectivas. En sentido figurado, las personas son la arcilla a partir de la cual la cultura forma a sus criaturas, culturalizándolas y socializándolas. Desde esta perspectiva, el mundo humano parece un *collage* de culturas claramente discernibles (cf. Malkki, 1992).

Se observa también un renacimiento de esta noción clásica de “cultura” en el terreno de las ciencias sociales. Wolf Lepenies, director del Centro de Estudios Avanzados de Berlín, observó lo que él llama una “antropologización de las ciencias sociales”, proceso al que él ha contribuido personalmente en gran medida en calidad de heraldo de los mensajes de Clifford Geertz a Europa (Lepenies, 1996). La reformulación hermenéutica que hace Geertz del concepto de “cultura” sirve, para dar un ejemplo, de lucero vespertino para toda una escuela de investigación que navega en las aguas de la historia social (Burke, 1992a; Groh, 1992; Burguière, 1990). En la historia de la ciencia, para citar un segundo ejemplo, también está presente una antropologización de algunos de los temas del debate (Elkana y Mendelsohn, 1981). Se puede decir lo mismo de algunas de las ramas de las ciencias de la administración, en las que el concepto de “cultura corporativa” desempeña un papel importante (Gamst y Helmers, 1991), así como de los estudios de las migraciones, aunque en este caso

se impugna la utilidad de los conceptos antropológicos, por decir lo menos (véase Račtke, 1996).

Sin embargo, paradójicamente, los antropólogos parecen muy intranquilos con el éxito de su tótem terminológico. Hay muchos antropólogos distinguidos preocupados seriamente por el rumbo que la cultura emprende en cuanto abandona los jardines de la antropología (véase Hannerz, 1993a; Barth, 1995; Kaschuba, 1995). Algunos autores, en especial Abu-Lughod (1991) o Fernandez (1994), están convencidos de que en nuestros días los antropólogos deberían escribir “contra la cultura”, como se titula un artículo ampliamente citado de uno de esos autores. En vez de centrarse en las diferencias culturales entre nosotros y ellos, deberíamos —prosigue la argumentación— subrayar la singularidad y la inmediata cualidad de comprensión de cada una de las personas que conocemos en nuestro trabajo de campo. Así se podrían superar las nociones de “diferencia cultural” y se tendería un puente sobre el abismo que los separa de nosotros. Los autores más radicales en la escuela posmodernista y constructivista toman todos los escritos y las charlas sobre diferencias culturales como un intento de “esencializar a los otros”, “etnizar o racializar las diferencias”, y así por el estilo. Esos autores piensan que la tarea de la antropología en el futuro debería ser comprender los mecanismos de dichas maquinarias discursivas para poder socavar los efectos políticos que supuestamente entrañan. Dicha posición radical ha producido ya un movimiento en contra por parte de otros antropólogos que piensan que sería mejor que la disciplina cabalgara sobre la ola de su popularidad, aunque al mismo tiempo tratara de desplazarla en una dirección diferente y menos peligrosa (Bruhmann, 1999).

Hay razones políticas obvias para tal incomodidad de los antropólogos con el éxito del concepto clásico de “cultura”. Por una parte, cuando se combina con el proyecto político de nacionalismo, la idea de que las culturas constituyen un todo claramente discernible, vinculado e integrado, se vuelve excluyente y potencialmente peligrosa para todos aquellos a quienes se considera pertenecientes a otra cultura. De hecho, hay una relación histórica interesante y en gran medida olvidada entre nacionalismo y antropología cultural (Wimmer, 1996a). Ambos tienen ancestros intelectuales en común en Herder y otros autores como Gustav Klemm. Fue Franz Boas el que inspiró el famoso “espíritu de un pueblo” herderiano en la antropología norteamericana.

Por otra parte, la incomodidad de la antropología con su propio éxito también se debe al hecho de que en el intervalo se ha desplazado lejos de la idea clásica de “cultura”.<sup>1</sup> En las cinco últimas décadas, la teoría antropológica ha ido desmantelando paso a paso la manera tradicional de analizar la cultura y ha desarrollado otras herramientas conceptuales a fin de entender las múltiples formas de práctica simbólica que hay en todo el globo. Yo me limitaré a una discusión de cuatro críticas fundamentales al entendimiento clásico de “cultura” que han sido formuladas desde diferentes

<sup>1</sup> Compárese Gupta y Ferguson, 1992; Welz, 1994; Wicker, 1996.

puntos de vista teóricos y han dado origen a diversas tendencias de pensamiento antropológico durante las últimas décadas.<sup>2</sup>

## II . CUATRO PUNTOS DE CRÍTICA SOBRE “CULTURA” Y UN QUINTO SOBRE “DISCURSO”

El primer punto atañe a la idea de “homogeneidad cultural” que estaba implícita en las definiciones más teóricas de los propios clásicos, cuando no en sus relatos etnográficos. La variación intracultural caracteriza no sólo a las sociedades estratificadas con una división del trabajo claramente establecida (Barth, 1989; Hannerz, 1993b; compárese, en general, Archer, 1988: 2 y ss.), sino también a las llamadas “sociedades simples” (Bricker, 1975). Las madres y los padres fundadores de la antropología eran muy conscientes, por supuesto, de ello y así lo indicaron en varias declaraciones programáticas (cf. Bruhmann, 1999), pero la idea de una naturaleza en cierta manera homogénea, una sola *Gestalt* de cada cultura, les impidió sacar las conclusiones teóricas correspondientes. La coloración funcionalista excesiva del concepto clásico de “cultura”, como se encuentra en la antropología social inglesa de los años treinta así como en la Redfield School de antropología cultural norteamericana (muy influida por los escritos de Radcliffe-Brown), hizo aún más difícil el análisis a fondo de la diversidad intracultural porque brindaba la idea hasta entonces bastante vaga de integración y cohesión con un fundamento teórico sólido. El estudio de Leach sobre los kachin, el trabajo de Turner sobre los ndembu y los análisis etnográficos posteriores fueron debilitando y, como diríamos en nuestros días, deconstruyendo esa idea de “homogeneidad cultural”. Los territorios culturales del globo imaginado de la antropología fueron disueltos en una trama de puntos coloreados de manera diferente. El mundo cultural visto a través de los ojos antropológicos contemporáneos ya no se parece a un cuadro de Modigliani, sino a uno de Kokoschka.<sup>3</sup>

En segundo lugar, la llamada “antropología crítica” de los años setenta y ochenta puso en jaque el concepto clásico de “cultura” al ignorar aquellos aspectos de la producción de significado que están estrechamente vinculados con las relaciones de poder entre mujeres y hombres, ancianos y jóvenes, ricos y pobres, patronos y clientes o incluso sociedades enteras dentro del sistema mundial. En especial en los años setenta, muchos antropólogos adoptaron la teoría de la ideología desarrollada por el filósofo francés Louis Althusser o el concepto de “hegemonía” de Gramsci para en-

<sup>2</sup> Esta discusión será necesariamente selectiva puesto que casi todas las contribuciones a la teoría antropológica entrañan declaraciones sobre el concepto de “cultura”. Para panoramas generales, véanse Kroeber y Kluckhohn, 1952; Keesing, 1974; Service, 1985, parte 6; Clifford, 1988; Alexander y Seidman, 1990. En textos de habla alemana, véanse las contribuciones de Khol, 1993; Stagl, 1993; Drechsel, 1984.

<sup>3</sup> Esto era aplicable incluso a las culturas nacionales en Europa, que pasaron por un siglo de políticas de homogeneización cultural implantadas por instituciones del Estado central como la escuela y el ejército (Gellner, 1983: 139 y ss.). Toda una serie de estudios sobre el carácter nacional lo ha demostrado, aunque en principio estuvieran diseñados para entender cuáles elementos de las culturas alemana, italiana o japonesa habían ocasionado que las respectivas poblaciones se inclinaran por el fascismo (Shewder, 1979).

tender cómo las desigualdades de poder influyen en los procesos simbólicos y en la producción de representaciones colectivas. Los exponentes más radicales de dicha antropología crítica estaban convencidos de que la idea clásica de “cultura” había servido de herramienta terminológica que contribuyó a legitimar (para valernos de un término de amplia circulación en aquel momento) la subyugación colonial y la explotación.<sup>4</sup>

El tercer punto se refiere a la teoría de la acción implícita en la idea clásica de “cultura”. Esta teoría partía en cierta manera del supuesto de que, en su manera de pensar, sentir y comportarse, los individuos siguen las reglas culturales que habían aprendido durante su proceso de socialización. La cultura escribe, así pues, el guión de acuerdo con el cual los individuos desempeñan su papel en el escenario de la sociedad. Críticos como Maurice Bloch han llamado a este modelo el del “individuo sobresocializado” (Bloch, 1985; 1991; 1993). Siguiendo la tradición de investigación de Piaget, muchos estudios en la última década han mostrado en efecto que el desarrollo cognitivo universal alcanza una etapa final, desde la que los datos culturales pueden ser percibidos simplemente como una de las diversas posibilidades de pensar, sentir y hacer las cosas.<sup>5</sup>

La investigación antropológica ha mostrado los límites del modelo del individuo sobresocializado en el campo del comportamiento humano. El nuevo realismo etnográfico, como el desarrollado por antropólogos ingleses de los años cincuenta en el análisis situacional y la presentación de dramas sociales, mostró estudio tras estudio que el comportamiento observable de individuos concretos con mucha frecuencia no correspondía a las reglas culturales (Turner, 1957; Leach, 1954; Fortes, 1949). Aunque autores tan eminentes de la era clásica como Malinowski ya habían notado esto reiteradamente, no reflejaron la discrepancia entre reglas y comportamiento real en sus escritos teóricos. A partir de estos primeros estudios y cruzando el territorio de la antropología llamada “procesal”<sup>6</sup> (delineada por el primer Frederik Barth, por Jeremy Boissevain y otros), tal línea de discurso antropológico se ha establecido a partir de entonces en el campo interdisciplinario del análisis de la elección racional, donde se encuentra con la ciencia política y, claro está, con la economía neoclásica (véase, por ejemplo, Schweizer y White, 1998).

El cuarto punto de crítica se desprende del tercero. Si pensar, sentir y actuar están totalmente acunados por reglas culturales, entonces no hay cabida para la dinámica cultural. Dicho problema se ha acentuado como es lógico con la acusación funcionalista asestada a la idea tradicional de “cultura” a partir de los años veinte y treinta. Por tan-

<sup>4</sup> Para el papel de la teoría marxista de la ideología en la antropología, véase Asad, 1979; Gendreau, 1979. La obra de Gramsci fue especialmente bien recibida en la antropología inglesa y en la norteamericana (Harris, 1992). Aparte de modelos bastante rudimentarios de ideología como proceso de encubrir la realidad con un velo, se desarrollaron perspectivas más refinadas, en especial la de Godelier (1984, cap. 3) o la de Donham (1990, cap. 3).

<sup>5</sup> No obstante, consúltense los debates en Schöfthaler y Goldschmidt, 1984.

<sup>6</sup> Para críticas, véanse Whitten y Whitten (1972) en lo referente a la organización social, Vincent (1978) respecto de estrategias políticas, y Barlett (1980) en lo tocante a comportamiento económico.

to, las culturas sólo pueden cambiar al entrar en contacto con otras culturas. En consecuencia, estos procesos han sido el foco de los llamados “estudios sobre aculturación” en la antropología cultural norteamericana o de investigación sobre contactos culturales en la antropología inglesa. Tales estudios se limitaban a hacer descripciones del encuentro colonial y no tomaban en cuenta el carácter dinámico de cada orden cultural (*cf.* Moore, 1987), incluso fuera de situaciones de dominación colonial.<sup>7</sup>

Para sintetizar: la idea clásica de “cultura” hace frente a cuatro problemas teóricos y metodológicos principales. No nos da una respuesta al problema de la variación intracultural, no puede ayudarnos a entender la relación entre poder y significado, su concepto de acción humana es muy inadecuado y no nos brinda una herramienta adecuada para analizar procesos de cambio cultural y social.

Desde la segunda Guerra Mundial, la antropología se ha ido alejando lentamente de una idea holística de “cultura” como un todo integrado.<sup>8</sup> Ahora el foco se ha desplazado a cuestiones de variabilidad individual y subcultural, al proceso y a la adaptabilidad estratégica de la práctica cultural.<sup>9</sup> El discurso ha reemplazado a la cultura como término maestro en gran parte de los escritos contemporáneos sobre antropología. Siguiendo a Foucault y a otros autores llamados “postestructuralistas”, la antropología trata de entender cómo en un determinado lugar —una aldea, una estación de tren, un barrio— hay múltiples discursos que se entrecruzan, se superponen y se desarrollan formando manojos de significado, que se disuelven de nuevo y desaparecen. Los discursos globales y locales interactúan, las mujeres persiguen diferentes estrategias discursivas ante los hombres, los discursos coloniales son impugnados por los contracoloniales, los etnógrafos desarrollan su discurso distintivo, en tanto que los nativos tienen el suyo propio. Nociones de “multiplicidad”, “hibridéz”, “criollización” y “multivocalidad” han sustituido la idea de “homogeneidad cultural e integración” (*cf.* Vertovec y Rogers, 1998: 7-14); los discursos son vistos ahora como la fuente y el foco de un poder penetrante, que crean y devoran mundos de significado; “emergencia”, “construcción” y “proceso” han sustituido a “estabilidad”, “equilibrio funcional” y “determinación”.

El surgimiento y la desaparición de esos diferentes discursos, la dinámica de su desplazamiento mutuo no es, sin embargo, objeto de mucho rigor analítico. A medida que el mundo social es sinónimo de un ir y venir de los discursos (véase Foucault,

<sup>7</sup> En Wimmer (1995a, cap. 3) se puede encontrar una historia de la teoría de la aculturación y sus críticas.

<sup>8</sup> Una excepción notable es Clifford Geertz, que redefinió el concepto clásico en términos hermenéuticos, siguiendo a Dilthey y a Ricoeur (Geertz, 1973). Geertz continúa la tradición de la antropología cultural norteamericana clásica en la medida en que comparte su relativismo cultural, la idea de “homogeneidad cultural”, una ceguera sistemática ante cuestiones de poder y dominación, y el modelo del individuo sobresocializado (compárense las críticas del artículo de Geertz sobre la pelea de gallos balinesa formuladas por Roseberry, 1982; Shankman, 1984; Watson, 1989; Crapanzano, 1986).

<sup>9</sup> Este nuevo consenso está documentado por ejemplo en la antología *Assessing Cultural Anthropology*, recopilada por Robert Borofsky (1994). En cuanto a la antropología social en lengua alemana, hay que mencionar las contribuciones de Kaschuba (1995), Wicker (1996) y Wimmer (1996d).

1978: 211), las nociones de “relaciones económicas”, “estructura social”, “jerarquías de poder”, etcétera, se reducen a *discursos* sobre relaciones económicas, sociales y políticas. Por tanto, no hay manera de determinar por qué una construcción específica del mundo permea a un cierto grupo y no a otro, por qué está siendo cambiado, por qué desaparece o reaparece en otro contexto (compárese Dreyfus y Rabinow, 1987, cap. 4). El proyecto original de una antropología comparativa, y por tanto dirigida por la teoría, se ha perdido de vista (Foucault, 1977: 102 y ss.). En cambio, monografía tras monografía documenta cómo el pueblo de ese atolón del Pacífico o esa aldea china se convierten en instrumentos de la evolución de uno u otro discurso (véase Abu-Lughod, 1990; Lindstrom, 1990; Pemberton, 1994; Yang, 1994). Desplazándose hacia el famoso estado denominado por Foucault de “positivismo feliz” (1991: 44), el programa científico de la antropología se reduce a la “etnografía de lo particular” y corremos el riesgo de acabar con el tipo de antropología de colección de mariposas que dominó la disciplina antes de la llegada de la antropología funcionalista y su noción de “cultura”.

Una ojeada al último libro de James Clifford (1997) pone en claro adónde nos llevará lo anteriormente expuesto. El antropólogo posmoderno viaja de un lugar a otro, observa cómo su propio discurso aprendido encuentra las múltiples voces de otros en una aldea perdida de Alaska (Fort Ross), en un parque nacional en California, en la casa de Sigmund Freud en Londres, en el metro de Nueva York o durante un encuentro académico en Honolulu. Con gran habilidad y elegancia, Clifford gira su caleidoscopio y los fascinados lectores ven que briznas y fragmentos discursivos se reúnen y separan formando patrones siempre cambiantes de paradojas, ilusiones y contradicciones. No obstante, el maestro nos dice que no deberíamos preguntar por qué vemos precisamente una formación discursiva en ese lugar y no otra, porque dichas preguntas ya entrañan privilegiar el punto de vista del antropólogo y corren el riesgo de reificar o de esencializar otras. El extinto mundo moderno ya no es comprensible en estos términos, puesto que todo se ha vuelto confuso, interconexo, en constante cambio. En la actualidad, los significados se desplazan alrededor del globo y lo hacen a tanta velocidad que ya no los podemos fijar en el tablero del análisis antropológico (véase Geertz, 1998). Por tanto, el antropólogo tiene que acompañarlos en su viaje alrededor del mundo globalizado. El antropólogo corre tras una mariposa discursiva por aquí, sigue las huellas perdidas del significado por allá, tropieza con una paradoja analítica por acullá. Lo que queda de todas esas aventuras en el país de las maravillas de los encuentros discursivos es una prosa viajera admirablemente elegante que encanta hasta al lector modernista más empedernido.

No obstante, el desencanto no tarda en llegar y la cruda después de haber bebido demasiados vasos en demasiadas mesas es considerable. La solución de la antropología posmoderna a los cuatro problemas del concepto clásico de “cultura” tiene un alto precio; a saber: el abandono del rigor analítico y el entierro del proyecto comparativo y científico en su totalidad. La buena literatura no es un sustituto de la mala ciencia. Lo que se necesita son herramientas conceptuales que puedan superar las

dificultades que plantea la noción clásica de “cultura” sin tener que renunciar del todo a los objetivos científicos de la antropología clásica. Una reformulación de esta clase tendría que ser capaz de integrar las percepciones obtenidas por la antropología procesal, la antropología crítica y otras corrientes de las cuatro últimas décadas. A continuación quisiera presentar el esbozo de una teoría que yo creo, con bastante falta de modestia, que se desplaza en la dirección que acabo de mencionar. En el meollo de este esbozo teórico se encuentra la noción de “cultura” como concertación que he desarrollado en una serie de publicaciones recientes (cf. 1995a; 1996a; 1997a). Analizaré este concepto con algún detalle en la siguiente sección y después pasaré a intentar mostrar que en realidad se trata de una herramienta útil para dar una respuesta a los problemas de variación, de poder y de cambio cultural.

### III . LA CULTURA COMO CONCERTACIÓN

La cultura se entiende como un proceso abierto e inestable de la negociación de significado. Hay tres aspectos estrechamente relacionados que es necesario discutir a fin de aclarar esa noción. Primero, la cultura internalizada de un individuo como precondition para este proceso de negociación, porque tenemos obviamente que evitar retratar a los seres humanos como a hombres preculturales y racionales, tan centrales para la filosofía de la Ilustración y para gran parte de la economía contemporánea; segundo, la visión del mundo generalmente vinculante que resulta de ese proceso, y tercero, las prácticas culturales que marcan las fronteras del grupo social en el seno del cual tiene lugar el proceso de negociación.

#### *a) Habitus*

Para el análisis de la cultura internalizada, voy a emplear el término *habitus* de Pierre Bourdieu. Dicho término describe a los seres humanos como actores estratégicamente competentes y modifica así la imagen del individuo sobresocializado de la antropología clásica. Bourdieu presupone una distribución desigual de recursos económicos, políticos y culturales; en otras palabras, una estructura social. Los individuos internalizan su posición en tal estructura desarrollando gradualmente un *habitus* hecho a la medida de esa posición. Por *habitus* Bourdieu entiende un sistema de predisposiciones que determinan la acción, la percepción y la interpretación (Bourdieu, 1992, cap. 3). El *habitus* está constituido por un repertorio de estrategias para la acción y de patrones cognitivos que se han rutinizado. El concepto de *habitus* puede ser apuntalado teóricamente conectándolo al término “esquema”, que desempeña un papel importante en la antropología cognitiva moderna. Los esquemas son modelos de mundos prototípicamente simplificados, organizados como redes de significado. Están selectivamente activados en nuestro pensamiento, percepción y acción cotidianos.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Strauss y Quinn (1997) ofrecen un panorama de esta tradición de investigación.



Como forma internalizada de cultura, los esquemas se acercan a lo que se llamó “mentalidad” en la tradición de la historia francesa escrita.

Dichos esquemas de cognición y acción no se los impone al individuo el poder desmesurado del aparato educativo, como lo sugería la noción clásica de “cultura”. Los individuos no desempeñan simplemente un papel diseñado por la sociedad, sino que internalizan una matriz que se va construyendo gradualmente desde adentro de su propio *Lebenswelt* (o mundo de vida) mediante procesos de aprendizaje.

No obstante, en un punto decisivo, el concepto de Bourdieu necesita ser modificado. Contiene la idea de que el *habitus* de una persona la hace *querer* exactamente lo que su posición social le permite tener, mediante la internalización de probabilidades, lo cual hace de la necesidad, virtud. Esto nos conduce muy cerca de una teoría marxista de la ideología (*cf.*, por ejemplo, Bourdieu, 1991: 58-61). En cambio, aquí hay que entender el *habitus* como si se formara sobre la base de una competencia humana universal que no está determinada por culturas específicas; a saber: la competencia de valorar pros y contras en situaciones determinadas a la luz de intereses propios. La percepción de cuáles son los intereses propios depende en realidad de ajustes primarios aplicados al entorno cultural y a la propia posición social. Éstos dos se hallan incorporados, a fin de cuentas, en el *habitus* del individuo. Sin embargo, los individuos, gracias a dicha competencia universal que no se derrite y desaparece a medida que crecen las disposiciones habituales, pueden evaluar críticamente su propia situación y formular estrategias que pueden estar en desacuerdo con patrones culturales determinados (*cf.* Wimmer, 1995a, cap. 2). El término *habitus* así modificado nos permitirá tomar una posición mediadora entre la teoría de la toma de decisiones racional, por una parte, y la teoría actualmente en boga del poder del discurso, por la otra. Es decir, navegar por un camino intermedio entre el Escila del materialismo y el Caribdis del idealismo.

#### *b) Llegar a una concertación sobre las representaciones colectivas*

Hasta aquí la cultura internalizada, que constituye el punto de partida de la negociación de significado. Ahora echemos una ojeada a este proceso de negociación. A medida que los esquemas habituales se adaptan a las diferentes posiciones dentro de una sociedad, producen clasificaciones y cosmovisiones diferentes. Sin embargo, los individuos también se relacionan unos con otros en un ámbito de relaciones sociales y de comunicación. En dicho ámbito, los individuos elaboran elementos que todos los actores participantes pueden reconocer como congruentes con sus respectivos intereses a largo plazo. El resultado de tal proceso de negociación es lo que llamo *concertación cultural*. Ya no se trata de una cuestión de cultura interna, sino de formas colectivas, clasificaciones sociales y patrones de visión del mundo; en otras palabras, de lo que Émile Durkheim llamaba “representaciones colectivas”. Por tanto, debe existir una *posibilidad* de concurrencia de intereses si se quiere desarrollar reglas vinculantes del proceso simbólico. Si la distribución de poder es tan desigual que no se puede discernir ningún campo de interés común, no tenemos la expectativa de

entablar una concertación cultural. Esto sucede sólo si todos los participantes se pueden relacionar con algunos elementos discursivos de manera significativa porque pueden poner de manifiesto algunos de sus intereses en ese lenguaje simbólico.

Así pues, un compromiso cultural se basa en la aceptación por todos los actores relacionados unos con otros en un ámbito comunicativo, ya que las categorías morales y las clasificaciones sociales han de ser validadas y aceptadas. No pueden ser simplemente definidas y declaradas válidas por algún centro de poder, como se postula en las teorías del discurso actuales. Deben tener sentido desde el punto de vista del interés de *todos* los concernidos para que lleguen a ser ampliamente aceptadas. Tampoco los patrones culturales de significado tienen existencia propia, pues se moldean generación tras generación, como está implícito en varias teorías culturales en la tradición de Durkheim. Tienen que ser reproducidos en la práctica simbólica cotidiana de individuos estratégicamente competentes.

La noción de “concertación cultural” se puede elaborar aún más haciendo los conceptos de negociación y consentimiento más explícitos y situándolos en su contexto teórico correspondiente. Voy a empezar con la idea de negociación y con aquellos aspectos del proceso de concertación que pueden observarse empíricamente. En la interacción cotidiana, los actores negocian cómo se ha de definir una situación, quién debería desempeñar cuál papel, cuáles planes de acción habría que perseguir y cuáles normas y valores resultan pertinentes en el contexto específico. Este nivel de coordinación de las representaciones fue el foco de atención de la etnometodología. Sin embargo, sus protagonistas llevaron dicha perspectiva a sus extremos radicales al excluir la posibilidad de que ese proceso pudiera conducir a un acuerdo que trascendiera una situación circunscrita y así desarrollarse hasta formar un consenso institucionalizado sobre las reglas válidas para la acción y la representación (véase, por ejemplo, Garfinkel, 1967: 33). Para Garfinkel, todo consenso resulta necesariamente de índole fragmentaria, local, precaria y decrepita. Las normas y las reglas culturales existen sólo como un consenso problemático y momentáneo sobre cómo definir una situación acordada por individuos en interacción, quienes a pesar de todo nunca son capaces de captar las condiciones para celebrar ese acuerdo. La “estructura formal de la acción práctica” sigue siendo invisible y no inteligible a aquellos que son los objetos de su funcionamiento (Garfinkel y Sacks, 1976: 164). La llamada “antropología dialógica” procede de manera similar. Siguiendo a Bajtín y a otros estudiosos literarios, trata de entender “cómo la cultura compartida surge de la interacción [dialógica]” (Mannheim y Tedlock, 1995: 2).<sup>11</sup>

Si el carácter ocasional de los procesos culturales se sobrestima de esta manera, perdemos de vista el hecho de que tales acuerdos locales y situacionales, si se observan desde afuera y durante un periodo más largo, revelan suficientes similitudes para reconstruirlos como realizaciones de un patrón general —es decir, como variaciones

<sup>11</sup> Algunos defensores de la “antropología dialógica” reconocen los paralelos con la etnometodología. Para una discusión sobre el papel que tiene la etnometodología en la antropología, véase Watson (1991).

en un esquema— que define los límites de acuerdos significativos (véase Bourdieu, 1976: 149 y ss.). Sólo desde el punto de vista de un realismo terminológico exagerado ese tipo de reconstrucción parece problemática porque es obvio que el patrón sólo existe “realmente” en sus variaciones locales. Según el punto de vista que hemos desarrollado aquí, un compromiso cultural se entiende como consenso sobre la validez de normas, clasificaciones y patrones de interpretación que dura más allá del proceso abierto de su producción. La investigación realizada por Robert Bellah y sus colaboradores muestra que esas bandadas de obligación existen incluso en sociedades modernas como los Estados Unidos, donde consisten en la trinidad de “logro”, “libertad” y “justicia” (Bellah *et al.*, 1992).

El concepto de “concertación” radica entonces en la idea de que se consiente en acatar las exigencias planteadas por la norma. ¿Cómo podemos captar ese acto de consentimiento sin abandonar el terreno de las ciencias sociales empíricas y despegar a los aires de una teoría normativa de contrato social? ¿Y cómo podemos considerar el hecho de que ese consentimiento nunca llega a ser un vacío cultural —donde el hombre racional precultural del pensamiento ilustrado y de gran parte de la economía contemporánea ha encontrado su morada—, sino que se basa en un proceso de evaluación que entraña normas ya establecidas e internalizadas? El “elemento no contractual del contrato”, como alguna vez lo llamó Durkheim, tiene que ser concebido de tal manera que podamos evitar la reificación de la cultura como un ser propio, por encima de los individuos, mientras que simultáneamente debemos reconocer que la cultura tiene un carácter colectivamente vinculante que precede a los actos individuales de pensamiento y acción (compárese König, 1961). Un análisis ontogénico podría mostrarnos el camino en este caso, y voy a tratar de hacerlo discutiendo brevemente la teoría de la socialización de Mead, lo cual también me permitirá elaborar mejor la noción revisada de *habitus*.

Mead muestra que los seres humanos toman las instituciones de su comunidad incorporándolas a su propia conducta mediante del mecanismo de adoptar actitudes (Mead, 1968: 204 y ss.). Durante la primera fase, la amenaza paterna de aplicar sanciones y la evaluación de la conducta relacionada con ella se anticipan cada vez más y, por tanto, llegan a determinar el comportamiento del niño o de la niña. Aunque dicho proceso aún se halla enteramente basado en adaptación y reducción al mínimo de los costos, la segunda fase es de un carácter diferente en la medida en que las normas paternas se perciben después como parte de obligaciones sociales incluyentes. Esto sucede al atribuir dichas normas a la perspectiva de un “otro generalizado”, es decir, todo el grupo de referencia. Una vez más el mecanismo de adopción de actitudes forma la base de tal ampliación. Por último, se desarrolla un esquema cognitivo de acuerdo con el cual el orden normativo se acepta como válido e importante para la conducta propia, independientemente del mecanismo de sanción del comportamiento que se aparta de la norma y los costos que esto acarrea.

Sin embargo, aceptar y someterse a un orden normativo no son procesos automáticos como Mead lo da a entender en su variante de la teoría del individuo sobresocia-

lizado y como Bourdieu presupone con su noción de *habitus*. El simple hecho de que los conflictos entre generaciones son conocidos en casi todas las sociedades lo muestra con bastante claridad. Más bien, para que una norma sea aceptada como válida y legítima, ésta tiene que “considerar los intereses de *todos* los concernidos por una cuestión que necesita ser regulada, y debe encarnar la voluntad, que *todos* pueden reflejar *conjuntamente* en sus *propios* intereses respectivos, como la voluntad del ‘otro generalizado’”, como Habermas (1981: 64) lo ha formulado en su reinterpretación del esbozo teórico de Mead. Si, por lo contrario, una expectativa de comportamiento o una clasificación no satisface los intereses percibidos de un individuo de manera que les permita ser expresados en estos términos, las reglas tal vez se sigan con el fin de evitar sanciones, mas no son consideradas legítimas y válidas.

De tal manera, la teoría de la concertación cultural incorpora una percepción de la teoría de Habermas de la acción comunicativa; a saber: que las normas y los valores pueden ser sustanciados mediante un proceso de negociación argumentativa y, por tanto, en principio pueden ser cuestionados. No obstante, esto no es sólo viable en sociedades modernas, en las que las estructuras del mundo de vida están “racionalmente” diferenciadas, como diría Habermas. La investigación sobre retórica política en sociedades tradicionales (Paine, 1981; Bloch, 1975) y una larga serie de estudios en antropología jurídica sobre procedimientos para resolver disputas (Caplan, 1995; compárese Strathern, 1985) han mostrado claramente que la validez de una norma puede ser puesta en cuestionamiento no sólo en referencia con criterios universales de racionalidad. Gracias a la heterogeneidad de todo orden cultural, las normas pueden ser impugnadas en referencia con otras normas y modos de validación, como mostraremos en las últimas secciones de este artículo. Aunque Habermas parte del hecho de que en principio las normas pueden ser sometidas a cuestionamiento como un punto de partida para salvar el proyecto universalista de la Ilustración en defensa ante los ataques posmodernos, nuestra argumentación es empírica: ni siquiera en las llamadas “sociedades tradicionales” las personas se hallan aprisionadas en los confines de sus propias tradiciones culturales ni en camisas de fuerza discursivas.

El término “concertación cultural” debería permitirnos captar esta negociabilidad y transformabilidad de las formas culturales y contribuir así a evitar nociones totalizantes de “cultura” sin acabar en el ocasionalismo de la teoría de la interacción. No obstante, llegados a dicho punto podríamos preguntarnos por qué tales fórmulas de concertación están expresadas en términos simbólicos. De acuerdo con el argumento desarrollado hasta la fecha, un simple proceso de negociación en lenguaje sobrio sería suficiente para llegar a un acuerdo.<sup>12</sup> Se podría mostrar fácilmente, siguiendo

<sup>12</sup> Sería útil destacar la diferencia entre una teoría del compromiso cultural y teorías clásicas del contrato. Los fundadores de la filosofía de la Ilustración en general no pensaron en el contrato social como un acontecimiento histórico, sino que lo concibieron como parte de una teoría de la legitimidad. Se pensaba que esta teoría era de carácter normativo más que empírico o descriptivo. Debates contemporáneos que se han desarrollado en torno a la obra de Buchanan, Rawls y Nozick pertenecen básicamente también al campo de la filosofía moral: la reconstrucción contrafáctica de un contrato social debería contribuir a establecer cuáles formas de gobierno y política podrían ser consideradas razonablemente como legítimas (véase el panorama que ofrece Koller, 1986).

la metodología esbozada por la teoría de los actos de habla, que precisamente gracias a la sobredensidad de símbolos que ofrecen múltiples conexiones e interpretaciones se puede llegar a un acuerdo desde diferentes posiciones de interés sobre tales significados ambiguos.<sup>13</sup>

Lo anterior se puede mostrar con nuestro primer ejemplo de dicha concertación cultural, descripción nacionalista que hacen de sí mismas las sociedades modernas. Para empezar, ésta se basa en la ahora proverbial comunidad “imaginada” (Anderson, 1991), es decir, la concepción de una comunidad política de destino, basada en el origen común y la experiencia histórica. Una nueva relación hacia la territorialidad constituye un segundo elemento de esta conciliación. El entorno inmediato de un asentamiento, vinculado por relaciones de amistad, parentesco y profesión, ya no es el horizonte de expectativas de solidaridad; la idea cuasi familiar de lazos mutuos y de asistencia se ha extendido al grupo nacional.<sup>14</sup> Los límites del territorio estatal forman ahora la línea más allá de la cual empieza el mundo de inseguridades y peligros.

¿Por qué han tenido tanto éxito esta imagen nacionalista de sí mismo y la institución política correspondiente del Estado-nación? Según el argumento que hemos seguido aquí, el Estado-nación no aparece como una necesidad funcional de sociedades altamente diferenciadas (contrariamente, por ejemplo, a Gellner, 1983). Tampoco resulta automáticamente del ascenso al poder por parte de la burguesía, como pensarían los marxistas. Hay que interpretar el Estado-nación como el resultado de una avenencia fructífera de intereses entre grupos sociales diferentes: un intercambio de garantía de lealtad política por la promesa de participación y seguridad. La nueva elite

La teoría de la concertación cultural, por otra parte, no se basa en la idea de un estado original de la humanidad ni en la noción de “racionalidad precultural”. El convenio cultural se basa en consentir en un orden social desde diferentes posiciones de intereses, sin que esto quiera decir que dicho orden podría estar basado en el razonamiento formal. Al contrario: los individuos a fin de cuentas consienten mediante la ponderación de intereses diferentes, no universales; sus evaluaciones no están basadas en criterios abstractos de racionalidad, sino en esquemas imbuidos por el hábito que están fundamentados en la experiencia de datos sociales y culturales. Todo orden institucional que no se halla únicamente basado en la fuerza entraña por tanto aspectos de un “contrato social implícito” (cf. Ballestrin, 1986). Se puede encontrar elementos de esa teoría del contrato social de cariz sociológico en la obra de expertos en política (Scott, 1990), historia social (véase Burke, 1992b: 87, 157) y teoría del diálogo (Dermott y Tylbor, 1995).

<sup>13</sup> La nueva teoría de los actos de habla trata de entender, entre otras cosas, el papel que tienen las simbolizaciones en situaciones marcadas por diferencias de poder entre actores. Según Brown y Levinson, las simbolizaciones se emplean cuando la distancia social y la diferencia de poder entre socios de interacción son considerables. Los símbolos se desarrollan mediante el uso del llamado *implicatur* conversacional: la persona con más poder hace la afirmación x pero entraña que el subordinado entiende que ella quiere decir y. Esto ayuda a evitar la pérdida de prestigio del subordinado. Tales *implicaturs* se pueden fortalecer con el transcurso del tiempo y volverse cosa de todos los días, de modo que el proceso de comunicación está sobrecharacterizado por el significado simbólico, como lo ha mostrado el antropólogo Strecker (1988).

Deberíamos añadir que las simbolizaciones también pueden ser significativas cuando la ambigüedad presenta la única posibilidad de superar los intereses divergentes de grupos relacionados unos con otros en un ámbito de comunicación, porque el lenguaje simbólico abre un campo semántico con las máximas posibilidades de interpretación y significado.

<sup>14</sup> Para la homogeneización de espacios de identificación, véase Gellner, 1983; para Francia, Weber, 1979; para los esfuerzos correspondientes en Suiza, véase Bendix, 1992.

estatal puede ampliar su ámbito de poder en nombre de la nación y del bienestar del ciudadano. Por su parte, la población de los estados nacionalizados puede apelar al ideal de la comunidad nacional de solidaridad e igualdad con el propósito de imponer sus reivindicaciones de participación política, educación libre y, por último, las aportaciones del Estado de bienestar. En el lenguaje nacionalista se pueden exponer muchos intereses (Wimmer 1996b; 1996c).

Precisamente porque en el orden nacional de cosas una gran cantidad de grupos diferentes se relacionan entre ellos, el nacionalismo tiene que seguir siendo ideológicamente confuso y estar mal definido. Gracias a este carácter polisémico y confuso puede tener sentido desde puntos de vista diferentes y variados e incorporar una amplia gama de reivindicaciones. Tal vez esto explique la aparente paradoja (compárese Elwert, 1989) de que la ideología más poderosa en la historia de la modernidad sea al mismo tiempo la menos sustancial.

Más precisas y simbólicamente más densas son las concertaciones culturales que se desarrollan en entornos sociales a pequeña escala, hecho que desempeñó un papel considerable en la teoría de la división del trabajo de Durkheim (1988: 348 y ss.). Voy a citar como ejemplo las construcciones de comunidad que hasta hace poco prevalecieron entre grupos indígenas de México y Guatemala. La comuna de cada quien representa el centro del universo moral y geográfico. En medio de esa isla social se encuentra la aldea. No hay conflictos entre sus habitantes; viven la solidaridad de los pobres, unidos pacíficamente bajo la vigilancia de sus sabios, quienes equilibran las relaciones con los dioses y los poderes de la naturaleza. El santo patrón del pueblo simboliza los intereses comunes de todos, la idea de una comunidad de destino en un mundo hostil e inseguro. Dicha representación colectiva del mundo social permite que la elite local mantenga a los competidores del poder económico y político lejos de la isla social porque como forasteros no tendrían el derecho a establecerse en la comuna. Por otra parte, los miembros de la comunidad deben lealtad política a la elite de la aldea. Ellos pueden ufanarse del entendimiento común de que tal obligación está vinculada al comportamiento correcto de los miembros de la elite, de los que se espera que se comprometan con los intereses comunes de la aldea, por ejemplo en litigios por la tierra, y que se tomen en serio el mandato de la solidaridad (véase Wimmer, 1995b, cap. 4; 1995d).

### *c) Relación social "cerrada" al exterior y selección cultural*

Ambos ejemplos nos muestran que la concertación cultural también define las fronteras entre participantes y forasteros. Esto me lleva al tercer aspecto del proceso cultural. La búsqueda de conciliación cultural está conectada con el proceso de "cierre hacia fuera", para emplear un término de Max Weber (1922: 23 y ss.). Significa no permitir el acceso a quienes se considera ajenos, con lo cual se traza una línea divisoria entre lo familiar y lo extraño. Los procesos de la relación social "cerrada" al exterior pueden conducir a la formación de naciones (Wimmer, 1996b; 1997b), grupos étnicos (1997c), clases, subculturas o grupos definidos por el género. Las líneas

fronterizas entre “nosotros” y “ellos” suelen estar marcadas por formas distintivas de la práctica cultural cotidiana; por ejemplo, llevar ciertos vestidos para el mercado del domingo donde se encuentran personas de diferentes grupos étnicos, o por el “buen gusto”, que diferencia a los miembros establecidos de la clase alta de los advenedizos, por el uso de una cierta jerga que sólo los antropólogos entienden, o bien por el consumo de vastas cantidades de queso derretido, que sólo los iniciados en una cierta cultura nacional pueden digerir.

He hecho la diferenciación entre tres aspectos estrechamente relacionados de la cultura. La cultura internalizada constituye el punto de partida para la negociación de significado; está compuesta por un sistema de disposiciones naturales, o esquemas mentales. Es cultura en el nivel individual y en el cognitivo. En el nivel colectivo y simbólico se negocian nociones sobre la organización y el funcionamiento de la sociedad, sobre lo que es justo e injusto, o sagrado y profano. Dicha conciliación cultural se alcanza si todos los actores en relación unos con otros en un ámbito pueden formular aspectos de sus intereses a largo plazo en un lenguaje simbólico compartido. Por último, como *consecuencia* de tal conciliación, se eligen ciertos marcadores culturales con el propósito de revelar y reforzar la selección entre miembros y extraños: entre los que comparten la avenencia básica y los que permanecen fuera.

Tratando de sintetizar lo que hemos dicho hasta ahora en una fórmula breve, podríamos definir la cultura como un proceso abierto e inestable de negociación de significado, que tiene individuos cognitivamente competentes con intereses y objetivos diferentes que vinculan a unos con otros y que, en el hallazgo de convenios aceptados, conduce a una relación social “cerrada” al exterior y a deslindar la correspondiente frontera cultural.

#### IV . HACIA UNA PRAGMÁTICA DE LA PRODUCCIÓN CULTURAL

Admito que esta fórmula no es de lo más elegante. Hay que medir pragmáticamente su valía, es decir, si ayuda o no a superar al menos algunas de las dificultades de la noción clásica de “cultura” a la vez que evita las trampas de la teoría del discurso. En lo que queda de este capítulo me gustaría abordar el problema de la heterogeneidad cultural, la relación entre poder y significado, y el análisis del cambio cultural.

##### *a) Heterogeneidad: variaciones sobre los esquemas*

El problema de la heterogeneidad cultural y la variación se disuelve si lo contemplamos desde la perspectiva de una teoría de la concertación cultural. Todo grupo y todo individuo trata constantemente de interpretar la conciliación cultural de maneras que parecen justificar sus propias demandas, validar sus propias acciones y representar sus propios vicios como beneficios públicos. Este proceso de adopción e interpretación no se basa en un intento consciente de convencer y ni siquiera de engañar a otros. Se debe más bien a mecanismos de perspectividad social (Hannerz, 1993b, cap.

3) que se producen mediante la manera selectiva en que esquemas habituales organizan la percepción del mundo social. Surgen así variaciones sobre temas culturales que confieren a todo orden cultural el carácter de un proceso conflictivo, pero a pesar de todo estructurado. Es esta variabilidad y heterogeneidad de la cultura la que es tan difícil de captar para las nociones funcionalistas de integración cultural y la que resulta, al mismo tiempo, sobrestimada y totalizada en las teorías posmodernas de la cultura como un campo de discursos que se entrecruzan.

La idea de perspectividad social se puede ilustrar con una metáfora. La posición de una persona en la estructura social actúa como un imán sobre el cual se ordenan las partículas del pensamiento. He tratado de mostrar esto en un estudio empírico sobre versiones diferentes de un tema mítico. Todas las versiones vuelven a contar la historia de la fundación de una aldea indígena en México (Wimmer, 1995a). Las historias varían de acuerdo con la posición que ocupa el narrador en el campo de las alianzas políticas. Sus relaciones actuales con el cura local o con las sectas protestantes, con diferentes detentadores de poder regional y otras aldeas se reflejan en los detalles del cuento. Pese a ello, todas las versiones coinciden en una cierta perspectiva básica sobre el mundo social: todas retratan la aldea como una comunidad de solidaridad integrada e igualitaria, una isla inmersa en un mar de inseguridad, corrupción moral y hostilidad.<sup>15</sup>

El ejemplo de la variación mítica debería dejar en claro que la noción de “concertación cultural” no nos hace retroceder a un punto de vista funcionalista de la sociedad en el que los conflictos y el cambio desaparecen de la vista. Una conciliación cultural limita meramente el horizonte de posibilidades dentro de las que los individuos pueden discutir en su búsqueda de poder y reconocimiento. De esta manera, una fórmula conciliatoria cultural influye la dirección en la que se desarrollan esas batallas. Max Weber ha expresado dicha relación en un párrafo muy citado en su introducción a “La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*:

Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las “imágenes del mundo” creadas por las “ideas” han determinado, con gran frecuencia, como guardaagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses (Weber, 1987, p. 247. Versión en español.).

En el transcurso de tal dinámica, podemos observar cómo se interpretan los elementos de la concertación cultural en maneras nuevas, mediante la inversión o desplazamiento de su contenido simbólico o su integración con otros elementos para crear formas culturales nuevas y sincréticas (*cf.* Turner, 1967: 27-30; Harrison, 1995). En los

<sup>15</sup> La famosa metáfora de Malinowski del mito como columna vertebral dogmática de la civilización primitiva (Malinowski, 1983: 90) podría conducirnos en la dirección errónea. Los mitos no son sólo imágenes especulares y estatutos de legitimidad, sino prácticas simbólicas guiadas por intereses percibidos, parte del intento de apropiarse discursivamente de una historia común para propósitos personales.



movimientos campesinos en todo el mundo observamos cómo se redefine la imagen del buen rey, parte del compromiso cultural de muchas sociedades agrícolas. El ideal del noble proveedor de protección y víveres en tiempos de penuria se funde con la figura religiosamente definida del redentor. Se crea así la imagen del rey como salvador, que instalará un orden del mundo nuevo y más justo (Scott, 1977). El movimiento obrero y el feminismo, para dar ejemplos más cercanos a nuestras sociedades, han radicalizado la idea liberal de “igualdad de oportunidades” al transformarla en la noción de “igualdad de resultados”.<sup>16</sup>

Los elementos de la concertación cultural que se escogen y cómo se reformulan y transforman depende una vez más de la posición en la estructura de poder. Yo he tratado de mostrarlo en diferentes artículos que abordan los movimientos indígenas en México y Guatemala. La elite estatal que llegó al poder después de dos décadas de desorden revolucionario reformuló el nacionalismo mexicano y extendió con éxito su control sobre la totalidad del territorio nacional mediante la construcción de una enorme pirámide de relaciones patrón-cliente controlada por el Partido Revolucionario Institucional. En el transcurso de sus esfuerzos por integrar y asimilar a las minorías indígenas, se desarrolló una nueva clase media educada de profesionales indígenas que pronto vieron defraudadas sus aspiraciones de movilidad social. Esos profesionales indígenas empezaron a contradecir los reclamos hegemónicos del Estado central y formularon por primera vez un contradiscurso sistemático.<sup>17</sup> Reivindicaron el derecho a la autodeterminación política, control sobre sus propios recursos (en especial la tierra), participación en todos los programas gubernamentales que pudieran afectarlos, autogobierno basado en formas “indígenas” de organización política y autonomía cultural, respeto a sus tradiciones jurídicas en procedimientos del Derecho, reconocimiento a las principales lenguas indígenas como lenguas oficiales..., en suma, un trato que pudiera concordar con el estatuto deseado de nacionalidades autónomas.<sup>18</sup>

Es interesante observar que los tropos y metáforas sobre los que se despliega ese discurso ofrecen una especie de imagen especular del nacionalismo mestizo formulado por las elites centrales y adoptado por grandes sectores de la población mexicana.

<sup>16</sup> Mach (1993) y Guha (1983) analizan más detalladamente esos procesos de reinterpretación e inversión.

<sup>17</sup> Análisis más breves o más extensos del discurso indigenista pueden encontrarse en Bonfil (1981: 35-49), Medina (1983), Barre (1983: 122-136), Mejía Piñeros y Sarmiento (1987), Díaz-Polanco (1989), Kearney y Nagenast (1990), así como en Argueta y Warman (1993). María Eugenia Vargas (1994) publicó un estudio sobre maestros bilingües tarascos. Gutiérrez (1999) presenta la monografía más reciente y probablemente la más completa sobre el tema.

<sup>18</sup> Muchos documentos importantes de los movimientos indigenistas independientes se pueden encontrar en la serie *Civilización*, publicada por el Centro Antropológico de Documentación de América Latina en la ciudad de México, así como en las antologías de Bonfil (1981) y Garduño (1983). Mi interpretación se basa en las publicaciones de las organizaciones indígenas siguientes: Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), Asociación Nacional de Profesores Indígenas Bilingües (ANPIBAC), Asamblea de Autoridades Mixes (Asam), Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni).

Tales elites y sectores tomaron precisamente aquellos elementos de la concertación cultural predominante más abiertos a una reinterpretación que tuviera sentido para las nuevas elites indígenas, dados sus intereses. Conceder la autonomía cultural y política a los diferentes “pueblos indios” entraña por supuesto nuevas oportunidades de poder, reconocimiento e influencia que se abren en parlamentos indios y en ejecutivos regionales indios, en institutos culturales y demás (Wimmer, 1993). Asimismo, los movimientos campesinos en Chiapas (Harvey, 1998) o en Hidalgo (Schryer, 1990) se relacionan con otros elementos de la concertación cultural nacional; a saber: la retórica revolucionaria ligada a la reforma agraria y a la justicia social (*cf.* Wimmer, 1995c).

*b) El poder y la formación de subculturas*

Lo anterior nos lleva al problema del poder. Los ejemplos mexicanos muestran que las concertaciones culturales pueden llevar consigo sus propios efectos de poder. Al limitar el campo de argumentos legítimos, fuerzan a los grupos que no han participado en la formación de la fórmula conciliadora cultural y han entrado en el ámbito político por primera vez a abordar las formas generalmente aceptadas de representaciones colectivas y, de esta manera, imponer su validez y legitimidad. Cualquiera manera de conferir sentido al mundo social que no se conecta al menos con la conciliación cultural predominante no se entiende y muy pronto queda marginada en los debates públicos. Las representaciones colectivas se presentan así como una fuerza externa a quienes no han tomado parte en el hallazgo de la fórmula cultural conciliatoria y quienes, pese a todo, se hallan sometidos a sus resultados. En este sentido restringido, el poder y el discurso están de hecho tan estrechamente entrelazados como Foucault y sus seguidores en antropología lo hubieran creído.

Hay varios ejemplos que vienen a la mente, aparte del ya mencionado de los movimientos indígenas y campesinos en México. Las minorías inmigrantes, por ejemplo, cuando quieren ser escuchadas, tienen que relacionar sus reclamos con las ideas predominantes de una sociedad liberal, secularizada y constitucional. Hasta los proyectos políticos más particularistas se han de acuñar en un lenguaje universalista, como el derecho al mantenimiento de la identidad, si se quiere tener la más ligera oportunidad de éxito (Soysal, 1994). No obstante, el mejor ejemplo sea tal vez el que nos brinda el llamado “sistema de castas” en la India. Cuando la idea de una jerarquía de pureza ritual está generalmente aceptada, se puede argumentar con legitimidad que la casta de uno debería pertenecer con todo derecho a una capa superior del sistema. En realidad hay muchos ejemplos de castas con éxito que trepan basándose en esas reivindicaciones (Bailey, 1969: 95-100). No obstante, resultó casi imposible para los intocables en la parte más baja de la jerarquía de la pureza ritual poner en cuestionamiento el principio de la jerarquía de casta en público y en principio (véase Moffat, 1979).

A pesar de todo, los excluidos y marginados no se convierten en cómplices de su propio despojo de poder discursivo y de su sometimiento. De acuerdo con la perspec-

tiva que hemos desarrollado, los discursos no son sujetos activos que hacen uso de seres humanos a fin de realizarse y difundirse a sí mismos, como lo dan a entender muchos de los textos actuales que siguen los pasos de Foucault. Son más bien los actores individuales los que diseñan estrategias discursivas para ponerlas al servicio de sus intereses percibidos. Quienes se hallan excluidos del ámbito del debate público desarrollan así sus propias ideas de lo justo y de lo injusto, de lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, el dentro y el fuera. Incluso cuando son objeto de un abrumador poder de sanción, no pueden ser obligados a aceptar la legitimidad de un orden cultural. Cuando se reúnen con los que están en el poder, tal vez finjan someterse a la cultura dominante. Pero en aquellos espacios sociales a los que sólo ellos tienen acceso, desarrollan su propia cosmovisión, un contradiscurso que el politólogo convertido en antropólogo James Scott (1990) ha denominado “transcripción oculta”, la cual puede encontrarse en las casuchas de esclavos y de trabajadores inmigrantes, en las sociedades secretas de campesinos, en iglesias y mezquitas controladas por los subordinados en las que se desarrollan utopías milenarias, en los suburbios de las ciudades globales en los que florecen culturas de la juventud, o en las chozas de las mujeres que menstrúan de Papúa, Nueva Guinea, donde ellas invierten simbólicamente el orden sexual de las cosas.<sup>19</sup>

Dichos contradiscursos pueden desarrollarse y llegar a constituir formas culturales estables, una conciliación cultural nueva. No obstante, esta concertación es válida sólo dentro de los confines de los espacios sociales en los que ha surgido. A tales patrones de significado puede denominárseles “subculturas”, puesto que generalmente permanecen relacionados con el orden cultural dominante a pesar de que ponen de cabeza sus valores morales. No quiero en absoluto hacer la afirmación política algo romántica de que la resistencia está en todas partes. No hay más que mirar a hurtadillas lo que sucede en las chozas de los marginados y en los departamentos hacinados de los pobres. Se trata más bien de que la posibilidad de heterodoxia subcultural es una parte importante del esbozo teórico que estoy presentando porque se relaciona directamente con la noción central de “concertación cultural”. Vale la pena subrayar que un acuerdo de este tipo no surge automáticamente y acaso incluya sólo a pequeños sectores de una sociedad. Como una conciliación cultural se basa

<sup>19</sup> No obstante, en situaciones de subordinación total, la formulación de un contradiscurso se vuelve imposible y los sometidos tienden a adoptar las representaciones de los poderosos. Las características del poder total han sido especificadas por Newby (1975) y Scott (1990): no hay contraelite que ofrezca alianzas; los espacios sociales incontrolados no están al alcance; los que se hallan en el poder pueden controlar la información procedente del mundo exterior; la única posibilidad de superar la situación de sometimiento consiste en ganarse el favor de los amos. En dicha zona fronteriza de totalitarismo, es en beneficio de sus propios intereses que los débiles adopten sus representaciones del mundo lo más cercanamente posible a las de los poderosos porque sus oportunidades de sobrevivencia podrían acrecentarse al anticipar las expectativas de los amos. En otras palabras, estamos frente a una constelación social en la que el discurso de los que están en el poder asume de hecho el poder omnipresente que el primer Foucault observó en cárceles y manicomios. Se podría considerar como casos ejemplares de instituciones totalitarias a los campos de concentración del régimen nazi (Niethammer, 1994).

en una concurrencia parcial de intereses, las diferenciaciones subculturales proliferarán siempre que los reclamos importantes de los grupos participantes no puedan formularse en un lenguaje simbólico comúnmente vinculante. Depende de la estructura de la distribución de los recursos si un campo de intereses comunes se desarrolla o no y se puedan intercambiar bienes equivalentes pero desiguales, de tal suerte que haya una base para negociar un acuerdo cultural.

### *c) Cambio cultural*

Hemos desarrollado una serie de herramientas conceptuales que deberían permitirnos abordar el último de nuestros cuatro problemas: entender el cambio cultural. Debería haber quedado claro que una concertación cultural se basa en una constelación específica de intereses y, por tanto, en un cierto equilibrio de poder entre los grupos de que se trate. Este equilibrio de fuerzas puede cambiar, ya sea porque uno u otro grupo consigue acceso a nuevos recursos económicos, políticos o simbólicos (por ejemplo, en el proceso de volverse colonizado), ya sea porque los patrones de distribución cambian debido a las consecuencias acumuladas de acciones previas (por ejemplo, el proceso de devaluación inflacionaria del valor de los títulos académicos después de la apertura de las universidades a amplios sectores de la población) (Wimmer, 1995b, cap. 7.3).

Según su nueva posición en las jerarquías de riqueza, poder y reputación, los individuos diseñan nuevas estrategias y nuevas formas de percepciones e interpretaciones. Para ser más precisos, las disposiciones habituales producen variaciones en los temas culturales hasta entonces aceptados porque éstos ya no tienen sentido desde el punto de vista de aquéllos cuya posición real de intereses les permite ver el mundo con otra perspectiva. Pueden desplegarse variaciones subculturales o auténticas contraculturas. Como los esquemas habituales cambian sólo con relativa lentitud, brindan una cierta continuidad y un estilo cultural característico a las prácticas que producen y reducen así el espacio de contingencia incluso en momentos de crisis histórica y de cambio.

No obstante, las nuevas variaciones generadas en esas circunstancias pueden diferir bastante de los modos establecidos de pensamiento y de habla como para romper la concertación cultural existente y disolverla en una gama de variaciones y contradiscursos. Cuando se ha estabilizado un nuevo equilibrio de poder, pueden surgir nuevos convenios culturales de acuerdo con la distribución transformada de oportunidades para que sea aceptada la visión propia sobre las reglas que hay que seguir. Pueden surgir nuevas formas culturales según la nueva constelación de intereses y posibilidades de avenencia. Dependiendo de esas estructuras cambiantes de inclusión y exclusión en los terrenos de una concertación cultural, pueden observarse procesos de apertura y de cierre hacia fuera sociales. De esta manera, los grupos sociales se desintegran, se transforman y se reorganizan. Para hacer el nuevo deslinde, inventan nuevas prácticas culturales o redefinen los elementos existentes de diferenciación.

A lo largo de dichas transformaciones históricas, pueden observarse ciertos patrones procesales. Cualquier cambio en el tejido del poder lleva a una agudización de los conflictos sobre las reglas del juego cultural, hasta que empiezan a florecer las subculturas en las diferentes partes de la sociedad, y por último el convenio cultural se resquebraja bajo el ataque de los más variados reclamos de reconocimiento y validez. En cuanto una nueva constelación de intereses y una nueva distribución de recursos se estabiliza, los horizontes del significado se reorganizan en torno a iconos comúnmente aceptados, el meollo de una cosmovisión vinculante del futuro. Visto en el transcurso del tiempo, podemos observar así un ciclo estructural que empieza con la difusión de un orden cultural, llega a la madurez cuando es más ampliamente compartido y culturalmente elaborado, antes de entrar en una crisis de competencias conflictivas, decae y por fin da origen a una concertación cultural reformulada y reconstruida.

Mostrar que ese modelo de cambio cultural es en verdad útil para el análisis de casos empíricos reales fue el objetivo de un libro reciente (Wimmer, 1995b). En él traté de explicar cómo en diferentes regiones y en aldeas particulares de México y Guatemala han surgido formas culturales locales que se han ido transformando desde el siglo XVII. Basándome en trabajo etnohistórico y en la lectura de múltiples estudios y reestudios etnográficos, quise entender por qué en ciertas regiones o pueblos se desarrolló la ya mencionada imagen de solidaridad que tenía de sí misma una comunidad igualitaria y cerrada, y se llegó a institucionalizar en ciertas formas de gobierno local, se consagró en sistemas rituales y se estableció firmemente en el discurso político local, mientras que en otras regiones y pueblos no sucedió lo mismo. Del mismo modo, se explicaban las transformaciones ulteriores de este convenio local en otros conceptos de comunidad sobre una base comparativa.

## V. CONCLUSIÓN

Con esta reformulación de la noción de “cultura” he tratado de mantener algunas de las percepciones de la teoría del discurso; a saber: que la cultura surge de prácticas discursivas que construyen y así influyen en la realidad de muchas maneras diferentes. Esta perspectiva tiene ciertas ventajas comparada con la noción de “cultura” como un marco fijo de normas y valores, como se ve a través de la lente de la antropología clásica y, dicho sea de paso, de la teoría sociológica; empero, tales discursos no tienen el poder cuasi mágico que muchas teorías posmodernas les atribuyen. Más bien, las prácticas culturales dependen de un modo claramente definible de las intenciones de actores estratégicamente competentes y de la posición que ellos tengan en los marcos de la estructura social. En cuanto podemos conceptualizar esta relación entre cultura como discurso y los aspectos no culturales del mundo social, se vuelve posible rastrear regularidades en los procesos de transformación cultural; asimismo, podemos ir más allá de una antropología que mira a través del caleidoscopio de los discursos sin captar nunca la lógica de los patrones que se integran y que se desintegran.

¿Qué significa todo lo anterior para el actual renacimiento del concepto clásico de "cultura"? Desde la perspectiva de una teoría procesal como la que se ha esbozado en este artículo, no tiene mucho sentido entender el mundo como un *collage* de culturas. La metáfora de un paisaje cultural de transiciones continuas sería más adecuada, tal como la ha presentado recientemente Tim Ingold (1993: 226 y ss.; véase también Rosaldo, 1989; Drummond, 1980). En este paisaje podemos distinguir estructuras topográficas, colinas y montañas, valles y hondonadas. Diferentes pueblos han modelado esas topografías y formado diferentes concertaciones culturales, si se me permite ampliar un poco la imagen. No obstante, dicha topografía está en movimiento constante, sin duda más rápido que el ritmo ecológico. Siempre que el equilibrio de poder cambia, se desencadenan procesos conflictivos de negociación de significado y han de hallarse disposiciones culturales nuevas. Además, los individuos también pueden viajar en ese paisaje porque son capaces de distanciarse reflexivamente de su propia inculcación cultural y pueden reinterpretarla de manera creadora (véase por ejemplo Schiffauer, 1992).

Lo que hace posible que los seres humanos transformen ese paisaje y viajen dentro de él es la capacidad universal de hacer que el significado y el interés percibido concurren. Me gustaría denominar a este proceso la "pragmática de la producción cultural". Tanto si tiene lugar en nuestro mercado de medios cacófonos de comunicación como en la plática relajada en el diván de una aldea kurda; tanto si es en el murmullo de voces de una reunión de una comunidad indígena en México como en una serie de conferencias académicas, siempre hay por lo menos un motivo discernible: el intento de establecer el punto de vista propio sobre el mundo como una perspectiva válida y así formar el mundo de acuerdo con las ideas propias. Como esto sólo puede lograrse si otros aceptan y comparten el punto de vista propio sobre el mundo, la formación de una concertación cultural es el objetivo implícito de la pragmática de la producción cultural y la negociación del significado resulta obviamente de importancia fundamental para lograrlo.

*Traducción de Isabel Vericat.*

## BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lila, 1990, "The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women", *American Ethnologist* 17: 41-55.
- Abu-Lughod, Lila, 1991, "Writing against culture", en Richard G. Fox (comp.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-162.
- Alexander, Jeffrey C. y Steven Seidman (comps.), 1990, *Culture and Society. Contemporary Debates*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Anderson, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ed. rev., Londres, Verso.
- Archer, Margaret, 1988, *Culture and Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Argueta, Arturo y Arturo Warman, 1993, *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades (UNAM).
- Asad, Talal, 1979, "Anthropology and the analysis of ideology", *Man* 14: 607-627.
- Bailey, Fredrik G., 1969, *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*, Oxford, Basil Blackwell.
- Ballestrem, Karl Graf, 1986, "Die Idee des impliziten Gesellschaftsvertrages", en Lucien Kern y Hans-Peter Müller (comps.), *Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neuen camps Ansätze in der Vertragstheorie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. 35-44.
- Barlett, Peggy F., 1980, "Adaptive strategies in peasant agricultural production", *Annual Review of Anthropology* 9: 545-573.
- Barre, Marie-Chantal, 1983, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI Editores.
- Barth, Fredrik, 1969, "Introduction", en Fredrik Barth (comp.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Londres, Allen & Unwin, pp. 9-38.
- Barth, Fredrik, 1989, "The analysis of culture in complex societies", *Ethnos* 3-4, 120-142.
- Barth, Fredrik, 1995, "Other knowledge and other ways of knowing", *Journal of Anthropological Research* 51: 65-68.
- Bellah, Robert N. et al., 1992 (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, Harper & Row.
- Bendix, Regina, 1992, "National sentiment in the enactment and discourse of Swiss political ritual", *American Ethnologist* 19: 768-790.

- Bloch, Maurice (comp.), 1975, *Political Language and Oratory in Traditional Society*, Londres, Seminar Press.
- Bloch, Maurice, 1985, "From cognition to ideology", en Richard Fardon (comp.), *Power and Knowledge. Anthropological and Sociological Approaches*, Edinburgo, Scottish Academic Press, pp. 21-48.
- Bloch, Maurice, 1991, "Language, anthropology and cognitive science", *Man* 26, 183-198.
- Bloch, Maurice, 1993, "Time, narrative and the diversity of ways of knowing the past", ponencia presentada en la Conferencia del Decenio de la Asociación de Antropólogos Sociales, Oxford.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.), 1981, *Utopía y revolución*, México, Editorial Nueva Imagen.
- Bornschier, Volker, 1988, *Westliche Gesellschaft im Wandel*, Frankfurt, Campus.
- Borofsky, Robert (comp.), 1994, *Assessing Cultural Anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Bourdieu, Pierre, 1976, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre, 1991, "Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique", *Actes de la recherche en sciences sociales* 96/97: 49-62.
- Bourdieu, Pierre, 1992, *The Logic of Practice*, Cambridge, Polity Press.
- Bricker Reifler, Victoria (comp.), 1975, "Intra-cultural variation", *American Ethnologist* 2, número especial.
- Bruhmann, 1999, "Writing for culture: Why a successful concept should not be discarded", *Current Anthropology* 40 (suplemento): 1-13.
- Burguière, André, 1990, "Historische Anthropologie", en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (comps.), *Die Rückeroberung des historischen Denkes, Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt, Fischer, pp. 62-102.
- Burke, Peter, 1992a (1990), "Historiker, Anthropologen und Symbole", en Rebekka Habermas y Niels Minkmar (comps.), *Das Schweim des Häuptlings. Beiträge zur historischen Anthropologie*, Berlín, Wagenbach, pp. 21-41.
- Burke, Peter, 1992b, *History and Social Theory*, Cambridge, Polity Press.
- Caplan, Pat (comp.), 1995, *Understanding Disputes. The Politics of Arguments*, Oxford, Berg Publishers.
- Clifford, James, 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press.
- Clifford, James, 1997, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press.



- Crapanzano, Vincent, 1986, "Hermes' dilemma: The masking of subversion in ethnographic description", en James Clifford y George Marcus (comps.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 51-76.
- Dermott, R. P. y Henry Tylbor, 1995, "The necessity of collusion in conversation", en Dennis Tedlock y Bruce Mannheim (comps.), *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 218-136.
- Díaz-Polanco, Héctor, 1989, "Etnias y democracia nacional en América Latina", *América Indígena* 49 (1): 35-55.
- Donham, Donald, 1990, *History, Power, Ideology. Central Issues in Marxism and Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Drechsel, Paul, 1984, "Vorschläge zur Konstruktion einer 'Kulturtheorie' uns was man unter einer 'Kulturinterpretation' verstehen könnte", en Ernst Wilhelm Müller, René König, Klaus-Peter Koepping y Paul Drechsel (comps.), *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26, pp. 44-83.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow, 1987, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim, Beltz/Athenäum.
- Drummond, Louis, 1980, "The cultural continuum: A theory of intersystems", *Man* 15: 352-374.
- Durkheim, Émile, 1998, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt, Suhrkamp. Versión en español: *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire, 1967.
- Elkana, Yehuda y Everett Mendelsohn (comps.), 1981, *Sciences and Cultures. Anthropological and Historical Studies of the Sciences*, Dordrecht, Reidel.
- Elwert, Georg, 1989, *Ethnizität und Nationalismus: über die Bildung von Wir-Gruppen*, Berlín, Das Arabische Buch.
- Fernandez, James W., 1994, "Culture and transcendent humanization. On the 'dynamic of the categorical'", *Ethnos* 59: 16-37.
- Fortes, Meyer, 1970 (1949), "Time and social structure: An Ashanti case study", en Meyer Fortes (comp.), *Time and Social Structure*, Nueva York, Humanities Press, pp. 1-32.
- Foucault, Michel, 1977, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* 1, Frankfurt, Suhrkamp. Versión en español: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores, 1989.
- Foucault, Michel, 1978, *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlín, Merve-Verlag.

- Foucault, Michel, 1991, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt, Fischer. Versión en español: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973.
- Fukuyama, Francis, 1995, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Londres, Hamish Hamilton.
- Gamst, Frederick C. y Sabine Helmers, 1991, "Die kulturelle Perspektive und die Arbeit: Ein forschungsgeschichtliches Panorama der nordamerikanischen Industrieethnologie", *Zeitschrift für Ethnologie* 116: 25-41.
- Garduño Cervantes, J., 1983, *El final del silencio. Documentos indígenas de México*, México, Premiá Editora.
- Garfinkel, Harold, 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold y Harvey Sacks, 1976, "Über formale Strukturen praktischer Handlungen", pp. 130-178, en Elmar Weingarten, Fritz Sack y Jim Schenkein (comps.), *Ethnomethodology. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Geertz, Clifford, 1973, "Thick description: Towards an interpretative theory of culture", en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, pp. 3-30. Versión en español: "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 5a. reimpresión, 1992, pp. 19-40.
- Geertz, Clifford, 1998, "Deep hanging out", *The New York Review of Books* 35 (16): 69-72.
- Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Gendreau, Andrée, 1979, "Pour une théorie des ideologies en anthropologie", *Anthropologica* 21: 123-142.
- Godelier, Maurice, 1984, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, París, Fayard.
- Groh, Dieter, 1992, *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Guha, Ranajit, 1983, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press.
- Gupta, Akhily y James Ferguson, 1992, "Beyond 'culture': Space, identity and the politics of difference", *Cultural Anthropology* 7: 3-129.
- Gutiérrez, Natividad, 1999, *Nationalist Myths and Ethnic Identities. Indigenous Intellectuals and the Mexican State*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Habermas, Jürgen, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hannerz, Ulf, 1993a, "When culture is everywhere: Reflections on a favorite concept", *Ethnos* 1-2: 95-111.

- Hannerz, Ulf, 1993b, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, Nueva York, Columbia University Press.
- Harris, David, 1992, *From Class Struggle to the Politics of Pleasure. The Effect of Gramscianism on Cultural Studies*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Harrison, Simon, 1995, "Four types of symbolic conflict", *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1, 255-272.
- Harvey, Neil, 1998, *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy*, Durham, Duke University Press.
- Huntington, Samuel, 1993, "The clash of civilizations?", *Foreign Affairs* 72: 22-49.
- Ingold, Tim, 1993, "The art of translation in a continuous world", en Gisli Pálsson (comp.), *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, Londres, Berg, pp. 210-230.
- Kaschuba, Wolfgang, 1995, "Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs", en Wolfgang Kaschuba (comp.), *Kulturen Identitäten—Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie*, Berlín, Akademie Verlag, pp. 11-30.
- Kearney, Michael y Carol Nagenast, 1990, "Mixtec ethnicity: Social identity, political consciousness, and political activism", *Latin American Research Review* 25 (2): 61-91.
- Keesing, Roger M., 1974, "Theories of culture", *Annual Review of Anthropology* 3: 73-97.
- Kohl, Karl-Heinz, 1986, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Kohl, Karl-Heinz, 1993, *Ethnologie—die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*, Munich, C. H. Beck.
- Koller, Peter, 1986, "Theorien des Sozialkontrakts als Rechtfertigungsmodelle politischer Institutionen", en Lucien Kern y Hans-Peter Müller (comps.), *Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt? Die neuen Ansätze in der Vertragstheorie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. 7-34.
- König, René, 1961, "Einleitung", en Émil Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode. Herausgegeben und eingeleitet von René König*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 21-82.
- Kroeber, Alfred L. y Clyde Kluckhohn, 1952, "Culture. A critical review of concepts and definitions", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 47.
- Leach, Edmund, 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Londres, Athlone Press.

- Lepenes, Wolf, 1996 (Druck), "Die Sozialwissenschaften nach dem Ende der Geschichte, en Claudia Honegger *et al.* (comp.), *Gesellschaften im Umbau, Konflikte, Identitäten, Differenzen*, Zurich, Seismos, pp. XX.
- Lindstrom, Lamont, 1990, *Knowledge and Power in a South Pacific Society*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Mach, Zdzislaw, 1993, *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*, Albany, State University of New York Press.
- Malinowski, Bronislaw, 1983, *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*, Frankfurt, Fischer.
- Malkki, Lisa, 1992, "National geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees", *Cultural Anthropology* 7: 24-44.
- Mannheim, Bruce y Dennis Tedlock, 1995, "Introduction", en *id.* (comps.), *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 1-32.
- Mead, George H., 1968, "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", *Nueva Antropología* 5 (20): 5-30.
- Mejía Piñeros, M. C. y S. Sarmiento, 1987, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI Editores.
- Moffat, Michael, 1979, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press.
- Moore, Sally F., 1987, "Explaining the present: theoretical dilemmas in processual ethnography", *American Ethnologist* 14: 727-736.
- Newby, Howard, 1975, "The deferential dialectic", *Comparative Studies in Society and History* 17: 139-164.
- Niethammer, Lutz (comp.), 1994, *Der 'gesäuberte' Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos*, Dokumente, Berlín, Akademie-Verlag.
- Paine, Robert (comp.), 1981, *Politically Speaking: Cross-Cultural Studies of Rhetoric*, Newfoundland, ISHI.
- Pemberton, John, 1994, *On the Subject of 'Java'*, Ithaca, Cornell University Press.
- Radtke, Frank-Olaf, 1996, *Fremde und Allzufremde. Zur Ausbreitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft*, en Hans-Rudolf Wicker, Jean-Luc Alber, Claudio Bolzman, Rosita Fibbi, Kurt Imhof y Andreas Wimmer (comps.), *Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat*, Zurich, Seismos, pp. 333-352.
- Roseberry, William, 1982, "Balinese cockfights and the seduction of anthropology", *Social Research* 49: 1013-1028.

- Rosaldo, Renato, 1989, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon.
- Schiffauer, Werner, 1992, *Die Migranten aus Subay, Türken in Deutschland, eine Ethnographie*, Stuttgart, Klet-Cotta.
- Schöfthaler, Traugott y Dietrich Goldschmidt, 1984, *Soziale Struktur und Vernunft. Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Discussion kulturvergleichender Forschung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Schryer, Frans Jozef, 1990, *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princeton, Princeton University Press.
- Schweizer, Thomas y Douglas R. White (comps.), 1998, *Kinship, Networks, and Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scott, James C., 1997, "Protest and profanation: Agrarian revolt and the little tradition", *Theory and Society* 47: 1-38 y 4: 211-246.
- Scott, James C., 1990, *Domination and the Arts of Resistance*, Yale, Yale University Press.
- Service, Elmar R., 1985, *A Century of Controversy. Ethnological Issues from 1860 to 1960*, Orlando, Academic Press.
- Shankman, Paul, 1984, "The thick and the thin: On the interpretative theoretical program of Clifford Geertz", *Current Anthropology* 25: 261-279.
- Shewder, Richard A., 1979, "Rethinking culture and personality theory", *Ethos* 7: 255-278.
- Soysal, Yasemin N., 1994, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stagl, Justin, 1993, "Der Kreislauf der Kultur", *Anthropos* 88: 477-488.
- Steward, Julian, 1955 (1972), *Theory of Cultural Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press.
- Strathern, Marilyn, 1985, "Knowing power and being equivocal: three Melanesian contexts", en Richard Fardon (comp.), *Power and Knowledge. Anthropological and Sociological Approaches*, Edimburgo, Scottish Academic Press, pp. xx.
- Strauss, Claudia y Naomi Quinn, 1997, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Strecker, Ivo, 1988, *The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis*, Londres, Athlone.
- Turner, Victor W., 1957, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, University of Manchester Press.
- Turner, Victor W., 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Nueva York, Cornell University Press.

- Vargas, Ma. Eugenia, 1994, *Educación en ideología: constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros biligües tarascos (1964-1982)*, México, Secretaría de Educación Pública/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Ediciones de la Casa Chata.
- Vertovec, Steven y Alisdair Rogers, 1998, "Introduction", en Steven Vertovec y Alisdair Rogers (comps.), *Muslim European Youth. Reproducing Religion, Ethnicity, Culture*, Londres, Ashgate, pp. 1-33.
- Vincent, Joan, 1978, "Political anthropology: Manipulative strategies", *Annual Review of Anthropology* 7: 175-194.
- Watson, Graham, 1989, "Definitive Geertz", *Ethnos* 54: 23-30.
- Watson, Graham, 1991, "Rewriting culture", en Richard G. Fox (comp.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 73-92.
- Weber, Eugen, 1979, *Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France, 1870-1914*, Londres, Chatto and Windus.
- Weber, Max, 1920, "Die Wirtschaftsethik der Weltereligionen", en Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1, Tubinga, Mohr, pp. 237-573. Versión en español: "La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, 2a. ed. corregida, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, 1987, pp. 233-268.
- Weber, Max, 1922 (1985), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der vertehenden Soziologie*, Tubinga, Mohr. Versión en español: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 13a. reimposición, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Welz, Gisela, 1994, "Die soziale Organisation kultureller Differenz. Zur Kritik des Ethnosbegriffs in der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie", en Helmut Berding (comp.), *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Band 2, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 66-81.
- Whitten, Dorothea S. y Norman E. Whitten, 1972, "Social strategies and social relationships", *Annual Review of Anthropology* 1: 247-270.
- Wicker, Hans-Rudolf, 1996, "Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität", en Hans-Rudolf Wicker, Jean-Luc Alber, Claudio Bolzman, Rosita Fibbi, Kurt Imhof y Andreas Wimmer (comps.), *Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat*, Zurich, Seismos, pp. 373-392.

- Wimmer, Andreas, 1993, "Ethnischer Radikalismus als Gegennationalismus, Indianische Bewegungen im sechsten Jahrhundert nach Kolumbus", en Peter Gerbe (comp.), *550 Jahre danach. Zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika*, Chur, Rüegger, pp. 127-149.
- Wimmer, Andreas, 1995a, *Die komplexe Gesellschaft. Eine Theorienkritik am Beispiel des indianischen Bauerntums*, Berlín, Reimer.
- Wimmer, Andreas, 1995b, *Transformationen. Sozialer Wandel im indianischen Mittelamerika*, Berlín, Reimer.
- Wimmer, Andreas, 1995c, "Die erneute Rebellion der Gehenkten, Chiapas 1994, 1999. Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20 und 21", *Jahrhunderts* 3: 59-68.
- Wimmer, Andreas, 1995d, "Variationen über ein Schema. Zur Infrapolitik des Denkens am Beispiel eines Mythos der Mixes", *Zeitschrift für Ethnologie* 120: 51-71.
- Wimmer, Andreas 1996a, "L'heritage de Herder. Nationalisme, migrations et pratique théorique de l'anthropologie", *Tsantsa, Revue de la Société Suisse d'Ethnologie* 1: 4-18.
- Wimmer, Andreas, 1996b, "L'État-nation—une forme de fermeture sociale", *Archives Européennes de Sociologie* 37 (1): 163-179.
- Wimmer, Andreas, 1996c, "Der Apell an die Nation. Kritische Bemerkungen zu vier Erklärungen von Xenophobie und Rassismus", en Hans-Rudolf Wicker, Jean-Luc Alber, Claudio Bolzman, Rosita Fibbi, Kurt Imhof y Andreas Wimmer (comps.), *Das Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat*, Zurich, Seismos, pp. 173-198.
- Wimmer, Andreas, 1996d, "Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (3): 401-425.
- Wimmer, Andreas, 1997a, "Die Pragmatik der kulturellen Produktion. Anmerkungen zur Ethnozentrismusproblematik aus ethnologischer Sicht", en Manfred Brocker y Heino H. Nau (comps.), *Ethnozentrismus*, Darmstadt, Primus Verlag.
- Wimmer, Andreas, 1997b, "Explaining racism and xenophobia. A critical review of current research approaches", *Ethnic and Racial Studies* 20 (1): 17-41.
- Wimmer, Andreas, 1997c, "Who owns the state? Understanding ethnic conflict in post-colonial societies", *Nations and Nationalism* 3 (4): 631-665.
- Yang, Mayfair Mei-hui, 1994, *Gifts, Favors, and Banquets. The Art of Social Relationships in China*, Ithaca, Cornell University Press.