

Hacer cultura, cambiar la sociedad:  
la antropología y el concepto de cultura  
*Tony Bennett*

# Notas a propósito de contingencias y compromisos en la obra de Tony Bennett

*Modesto Gayo*

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Tony Bennett es uno de los principales representantes de la segunda generación de lo que ha llegado a conocerse como los estudios culturales. En sí mismo, esto es importante por varias razones. La primera consiste en que desde el inicio de su trabajo, fundamentalmente en los años setenta, había algo que representar, es decir, ya existía una escuela o aproximación que se había institucionalizado dentro de las ciencias sociales, en particular de las británicas. En segundo lugar, había en curso una idea genuina, probablemente más autónoma en términos disciplinarios (sin tantas deudas con la antropología, la literatura, el marxismo o la política), más académica, y puede ser que por ello más encapsulada, de desarrollar un discurso sobre la cultura y su papel en las sociedades contemporáneas. Un discurso quizás ambivalente sobre la irreductibilidad de la cultura y al mismo tiempo sobre su ductibilidad. En definitiva, entender la cultura era una forma de dominarla; sin embargo, el conocimiento adquirido demostraba las consecuencias difícilmente evitables de su vivencia, junto con el hecho de que culturas antes poco deseables eran reevaluadas y revalorizadas. Tony Bennett comenzó su trabajo intelectual cuando los estudios culturales estaban en su apogeo y también en un tiempo, y esta es una tercera razón de la importancia de ser segunda generación, en el que los resultados de este trabajo fundamentalmente académico podían comenzar a ser evaluados en sus bondades y limitaciones. A este respecto, tal como sucedió con los estudios culturales, Bennett mantuvo elementos centrales de esta aproximación (su intelectualismo, su culturalismo, sus deudas con la tradición de pensamiento crítico, su trabajo de análisis conceptual, su atención a la cultura popular) y en el mismo movimiento histórico se vio abocado a enfrentar el cambio, el cual estaba teniendo lugar en las ciencias sociales bajo el influjo del pensamiento francés y de la atención más detallada y analítica a los aspectos metodológicos, los cuales cobran una importancia que antes solo se había otorgado al trabajo teórico.

### **Bourdiano a su pesar, foucaultiano de corazón**

Si los estudios culturales nacieron en directa conexión con el pensamiento crítico, con fuerte influencia del marxismo y una obvia preocupación por las culturas popular y obrera, parece natural pensar que los giros que adoptaron los investigadores que desarrollaron, al menos en un primer momento, estas ideas fuesen influidos principalmente por aportaciones con una conexión más explícita con la tradición crítica. Esto significa, entre otras cosas, que el desembarco del pensamiento francés en la reflexión británica sobre la cultura le concedió un espacio privilegiado a Pierre Bourdieu, cuya obra ha servido para reconfigurar la teoría y el léxico de los estudios culturales en el Reino Unido. El caso de Tony Bennett es particular en este sentido puesto que su obra se vio expuesta a esta ola de cambio a pesar de que su trabajo se interesó más por Foucault que por Bourdieu. Aun así, mostró apertura de miras y pragmatismo intelectual y en su trabajo se produjo una escisión. Por un lado, dedicó su mayor fineza conceptual y teórica a su trabajo sobre los museos, la reflexión y la historia de los estudios culturales, la sistematización de los conceptos de esta perspectiva, y en torno de aspectos como el desarrollo histórico del concepto de cultura (Bennett 2004, 2005, 2010). Probablemente este es su trabajo más querido y la contribución que considera que tendrá más larga vida. Y es justamente el núcleo de la argumentación contenida en el texto que se presenta en esta Cátedra Lechner 2013, en el cual se hace confluir una mirada foucaultiana con un extenso análisis sobre el tratamiento del concepto de cultura dentro de la tradición antropológica norteamericana, principalmente de la primera parte del siglo XX. Por otro lado, se abrió a la influencia de Bourdieu, en la medida en que había en su obra una reflexión sobre la cultura, en particular en *La distinción*, que es de 1979 (Bennett y otros 2009). Curiosamente, Bennett adoptó y promovió las ideas bourdieanas con un ánimo, parcialmente oculto, de ponerlas en discusión y a menudo con ganas de demostrar su obsolescencia. No en vano Bourdieu, a decir de Bennett, dejará más pronto que tarde de tener interés académico, como una contribución contingente que las nuevas aportaciones intelectuales dejarán atrás. No obstante, se vio obligado a reconocer el poder teórico tanto como crítico de la obra del francés, y asimismo incorporó el importante aparato metodológico de la escuela bourdieana, dentro de la cual destaca el análisis de correspondencias múltiples. Por lo tanto, queriendo salir de la contribución bourdieana, fiel a la teorización de Foucault, en particular a sus ideas sobre los dispositivos asociados con la gobernabilidad, y entre ellas a la producción de conocimiento y los “régimenes

de verdad”, se ve promoviendo una perspectiva teórica que está en boga en la sociología británica y europea y que proporciona a los estudios culturales la posibilidad de reinventarse, nutrirse de las metodologías “más científicas” de las ciencias sociales, y alcanzar un público académico mucho más amplio.

### **Reinventando los estudios culturales**

La apuesta por la obra bourdieana tuvo mucho que ver con la incorporación de su dimensión metodológica. Si los estudios culturales habían mostrado una agenda crítica, conectada con la subversión tanto del sentido común como de importantes supuestos teóricos presentes en las ciencias sociales, de forma destacada en la sociología, habían sido asimismo objeto de críticas por sus limitaciones metodológicas. De este modo, si bien esta escuela había comenzado su andadura con análisis conceptuales, y a renglón seguido había mostrado una fuerte simpatía por las aproximaciones del análisis antropológico, o lo que es frecuentemente conocido como enfoque etnográfico, levó anclas para desplazarse o importar técnicas de recolección y análisis de datos que tenían su base en la reflexión sociológica. Bourdieu fue uno de sus representantes más señeros, con el ya mencionado análisis de correspondencias múltiples, ligado al alejamiento teórico del causalismo, e igualmente con su proclividad a la combinación de métodos, tanto cuantitativos como cualitativos. Así, Bennett se convirtió no solo en un destacado heredero de los estudios culturales, sino que recogió el legado de la sociología bourdieana en el momento en que el giro cultural de los años cincuenta y sesenta requería nutrirse de un giro metodológico que llegó en los años ochenta y noventa del siglo pasado. Todavía somos legatarios de estos cambios, los cuales generaron un terreno compartido para antropólogos, sociólogos y académicos formados en la escuela de los estudios culturales. Tony Bennett ha sido uno de los intelectuales que ha conducido este proceso de convergencia, y por ello ha mantenido un importante grado de arraigo en sus reflexiones originales, principalmente ligadas a la tradición teórica de los estudios culturales y la antropología. Se podría decir que se ha ido convirtiendo en sociólogo a su pesar, como consecuencia de un giro metodológico que aceptó con entereza de espíritu pero con resistencia teórica. Después de todo, al igual que le ha sucedido a otras obras destacadas, la de Bennett debe tanto a su talento como a sus circunstancias.

## Referencias

- Bennett, Tony (2004). *Pasts Beyond Memories: Evolution, Museums, Colonialism*. Londres: Routledge.
- (2005). “Civic laboratories: Museums, cultural objecthood, and the governance of the social”, *Cultural Studies* 19(5): 521-547.
- (2010). “Culture studies and the culture complex”, en J.R. Hall, L.Grindstaff y M.-C. Lo, eds., *Handbook of Cultural Sociology*. Londres: Routledge: 25-34.
- Bennett, Tony, Mike Savage, Elizabeth Silva, Alan Warde, Modesto Gayo y Daniel Wright (2009). *Culture, Class, Distinction*. Londres: Routledge.

# Hacer cultura, cambiar la sociedad: la antropología y el concepto de cultura

*Tony Bennett*

Cuando fui invitado a esta Cátedra y pregunté qué temas podrían ser de interés, el profesor Vicuña no tuvo dudas: algo relacionado con las políticas de los métodos, dijo. Esto me vino muy bien, pero a la vez me suponía una especie de desafío. Entendí el tema como una señal del cambio en el carácter crítico de nuestros tiempos –uno con el cual estoy bien en sintonía–, en el que nuestra relación con las políticas del conocimiento han cambiado significativamente desde que el “momento de la teoría” ha dado paso al “momento del método”.

Las cuestiones relativas a las políticas del conocimiento, en lugar de abordarse de manera abstracta como consecuencia de la influencia de las “ideas”, ahora es más habitual que tengan que ver con el impacto del conocimiento o ensamblajes de métodos, en los cuales la evaluación de teorías y conceptos se vuelve inseparable de los métodos, instrumentos y dispositivos con los cuales están involucrados. Existe en la actualidad una buena cantidad de trabajos en los cuales los debates sobre métodos de investigación han dado un giro desde un interés por la capacidad de capturar con precisión una realidad preexistente hacia cuestiones centradas en su papel en la elaboración y movilización de nuevos objetos y realidades –nuevos agentes– en el campo del conocimiento, y en las capacidades políticas de esos objetos. La mayor parte de ese trabajo se ha desarrollado desde y sobre las ciencias sociales, examinando las nuevas realidades que surgen gracias a las encuestas sociales, la investigación de la opinión pública, los censos, las estadísticas económicas o las técnicas de marketing, y las funciones que estas realidades desempeñan en los procesos políticos, en el gobierno de los pueblos y de las identidades, la producción de las economías nacionales y la organización de los mercados. Y es importante añadir que la mayor parte de ese trabajo se ha visto influido por

el abandono de las concepciones sociales o constructivistas sobre las formas en que los conocimientos operan, y en cambio se ha puesto el énfasis en la fuerza ontológica de estos como actores sociotécnicos dentro de lo real. Los enfoques pueden variar en el nivel del detalle, pero este es un sello común de las teorías del actor-red, del ensamblaje y de la performatividad.

Bien, ese fue un resumen muy general de lo que hoy en día constituye una floreciente literatura centrada en la “vida social de los métodos”, tema de dos números especiales de revistas académicas publicados en 2013, uno del *Journal of Cultural Economy* y otro de *Theory, Culture & Society*. Pero, aunque estoy en sintonía con esta tendencia, también presenta una especie de desafío para mí hoy, dado que se ha desarrollado sobre todo en lo que respecta a las ciencias sociales, mientras que mi trabajo en torno a la función social de los conocimientos se ha centrado más bien en las disciplinas asociadas a la historia de la recolección: la arqueología, historia natural, estética y antropología. En mi trabajo reciente me he interesado por estas cuestiones en dos contextos que se relacionan con las dos partes del título de esta conferencia. *Making Culture, Changing Society* ha sido el título genérico de un proyecto en el que he venido trabajando durante varios años, algunos de cuyos elementos están reunidos en un libro que publiqué recientemente con el mismo título. Mi propósito en este proyecto es sugerir nuevos términos para pensar las relaciones entre la cultura y la sociedad, desarrollando un conjunto de intersecciones entre la teoría de la gubernamentalidad de Foucault –en particular su reflexión sobre el gobierno liberal– y las perspectivas de la teoría del actor-red y de los ensamblajes, y las de estudios de la ciencia del tipo latouriano. Uno de mis propósitos actuales, por lo tanto, es trazar las implicaciones de estas líneas de investigación para nuestra aproximación a las relaciones entre cultura y sociedad, en particular con miras a comprender las formas de acción en lo social que han sido vinculadas con la historia de diferentes conceptos de cultura.

Esto me lleva a la segunda parte de mi título, ya que, después de esbozar algunos principios generales en estas materias, exploraré sus implicaciones para el concepto antropológico de cultura como un modo de vida, según se especifica en la tradición boasiana de la antropología estadounidense. Este aspecto de mi presentación se basa en una investigación que estoy llevando a cabo como parte de un proyecto financiado por el Australian Research Council, que coordina la labor de un equipo internacional en el examen de las relaciones entre el trabajo de campo antropológico de principios del siglo

XX, los centros de recopilación –que incluyen los museos pero no se limitan a ellos– y la gobernanza de las poblaciones tanto coloniales como metropolitanas. Una de mis funciones en este proyecto ha sido la de observar las relaciones entre las prácticas museísticas y de trabajo de campo de Franz Boas, pero en la búsqueda de estas conexiones he encontrado que proporcionan un punto de entrada en una historia más grande y más larga, que se refiere al papel desempeñado por el concepto antropológico de cultura en el desarrollo de formas liberales de gobierno, y no como una abstracción sino como un componente de los nuevos “ensamblajes de métodos”.

Con ello baste como resumen de la ruta que seguiré. Permítanme volver ahora a mi primera preocupación: cómo relacionar las formas de acción en lo social que se han vinculado a la historia de las diferentes nociones de cultura. Me referiré solo a cuatro puntos. Y qué mejor que atacar el primero citando un pasaje de *Re-ensamblar lo social*, de Bruno Latour (2005, 2008):

La cultura no actúa subrepticamente, a espaldas del actor. Esta producción, la más sublime de todas, se fabrica en lugares e instituciones específicos, sea en las desordenadas oficinas de la planta superior de la casa de Marshal Sahlins en el campus de Chicago o en los gruesos archivos guardados en el Museo Pitt Rivers en Oxford.<sup>1</sup>

Aquí hay dos aspectos en el argumento de Latour. El primero es la afirmación de que la cultura es el resultado de un trabajo de ordenamiento que realizan autoridades intelectuales, en este caso los antropólogos que él cita: Marshal Sahlins y la generación de antropólogos de sillón de finales del siglo XIX cuya labor de clasificación y ordenación de las colecciones de materiales etnográficos que se reunieron en el Museo Pitt Rivers representó el apogeo de la antropología colonial. El segundo argumento de Latour es que este trabajo de ordenamiento se lleva a cabo en entornos hechos a la medida: una oficina, o los archivos de un museo. Esto no quiere decir que debemos limitar el trabajo de la cultura a lo que los antropólogos hacen en sitios como los museos. El argumento es uno más general sobre la necesidad de prestar atención a los diversos entornos hechos a medida en donde se conforma la cultura –los estudios de televisión, cinematográficos o de grabación; la galería de arte, los archivos, bibliotecas, universidades, y las encuestas sobre preferencias culturales, por ejemplo–, y de interactuar con las diferentes

1 Del original, *Reassembling the Social* (2005).



formas de autoridad y de conocimiento experto que están en juego en tales entornos (la historia del arte, la estética, la musicología, y así sucesivamente). El trabajo de clasificación, organización y montaje que se lleva a cabo en estos lugares se ve informado por –y a la vez ayuda a dar forma a– los conceptos particulares de cultura entendidos como ordenamientos distintivos de las relaciones entre los textos, las prácticas y las cosas. Por ello los análisis deben ocuparse de las formas en que tales procesos de “hacer cultura” se conectan con los programas dirigidos a “cambiar la sociedad”; esto implica una consideración de las capacidades que se le atribuyen a la cultura y a las formas de comportamiento, o a los conjuntos de relaciones sociales a los que esas capacidades han de aplicarse.

El segundo principio que subyace a mi aproximación a la acción de la cultura es que las formas de conocimiento experto y de autoridad que están involucradas en los procesos de “hacer cultura” y “cambiar la sociedad” han de entenderse (en el sentido de Foucault) como partes de regímenes de verdad específicos, y que estos regímenes de verdad funcionan como partes de formas modernas de gubernamentalidad. Desempeñan una función particularmente importante en relación con las lógicas de gobierno liberal, y la distribución de las formas de (y las capacidades para la) libertad a través de las cuales operan las formas liberales de gobierno. Este es un aspecto clave de la labor que llevan a cabo los conceptos culturales que, desde sus orígenes en la estética moderna temprana y hasta la actualidad, han diferenciado a las poblaciones –además de por criterios de raza, de clase y de género– en términos de la capacidad para ejercer los tipos de libertad que las formas liberales de gobierno requieren, producen y a través de los cuales operan. Tales interpretaciones de las relaciones entre cultura y libertad han tenido un papel clave en la definición de los límites de la comunidad política liberal, mediante las exclusiones que esas divisiones efectúan. Uno de mis intereses aquí es identificar las formas en que las disciplinas culturales han actuado como “autoridades de la libertad” entreverándose con los procesos mediante los cuales la libertad –entendida no como un hecho innato o natural sino como un conjunto de capacidades elaboradas– se ha distribuido en forma variable entre las diferentes poblaciones.

Mi tercer principio es que el papel desempeñado por los conceptos de cultura en estos aspectos tiene que entenderse no en abstracto –como la influencia de las ideas en la construcción de la realidad social– sino como partes de complejos ensamblajes o dispositivos en los que ideas y concep-

tos, textos y personas, herramientas y tecnología se entremezclan. Las intersecciones entre esos ensamblajes –bibliotecas, medios de comunicación, museos, estudios, galerías de arte– constituyen un conjunto institucional característico en las sociedades modernas, y son estas intersecciones y sus relaciones con lo social las que constituyen las realidades a las que los análisis deben prestar atención.

He propuesto, por lo tanto, que las historias concretas en las que la antropología se ha involucrado en diferentes momentos de su desarrollo es mejor abordarlas a través del concepto de “ensamblajes antropológicos”. Estos abarcan, en el caso de la fase de trabajo de campo de la antropología de principios del siglo XX: (i) la totalidad de las relaciones y los procesos, desde su origen y concepción, que condicionaron las rutas de los antropólogos hacia “el campo”, las concepciones de este, y también los modos de entrada hacia él, incluyendo el papel de los discursos antropológicos (sobre la cultura, el Hombre, el medio ambiente, la raza) en tales procesos; (ii) las relaciones entre los antropólogos y los otros agentes –humanos (guías, informantes) y no humanos (sus instrumentos de medición, medios de transporte)– en los contextos del trabajo de campo más inmediato, cuando los datos se recopilan y se someten al tratamiento inicial; (iii) las rutas a través de las cuales los antropólogos retornan a “la base”, los mecanismos mediante los cuales los materiales y datos que han recogido son sometidos a procesos institucionalmente específicos de ordenación y clasificación; y (iv) la forma en que esos materiales y datos se conectan a las redes e instituciones por medio de las cuales, ya sea en el ámbito público o en relación con las tareas de la administración colonial, o ambas cosas, se despliega gubernamentalmente la antropología, mediante actores estatales o no estatales, para lograr cambios en el comportamiento de poblaciones específicas.

Mi cuarto y último principio se refiere a cómo deberíamos concebir las maneras en que el trabajo de la cultura que este complejo representa se ejerce sobre lo social. Tomaré aquí otra página de la obra de Foucault. En su serie de conferencias sobre el nacimiento de la biopolítica, sostiene que las modernas tecnologías gubernamentales no operan directamente en la sociedad o en la economía para lograr los cambios en la conducta que pretenden llevar a cabo. Más bien lo hacen indirectamente, según él, trabajando a través de las “realidades transaccionales” que las autoridades intelectuales –los regímenes de verdad– producen, realidades que informan el funcionamiento de tales tecnologías. Foucault considera a la sociedad civil como una realidad

transaccional, pero no una universal; una realidad transaccional –un espacio para la participación y la formación de la conducta– que es específica de las formas modernas de gobierno.

Por lo tanto, de manera similar los conocimientos culturales –el arte, la estética, la arqueología, el patrimonio, los estudios, la antropología– requieren ser interrogados para identificar las realidades transaccionales que han producido y por las cuales se representa su trabajo en lo social. Las particulares realidades transaccionales producidas por estas disciplinas a menudo se asocian con distintos conceptos de cultura que producen lo que he llamado diferentes “superficies de trabajo en lo social”. El trabajo realizado por estos conceptos de cultura es fundamental en cuanto proporciona la trama a través de la cual se unen dos cosas: en primer lugar, el tipo de cualidades, capacidades y prestaciones que se atribuyen a la cultura (los tipos de acciones con que está equipada para emprender por ejemplo la reforma de las costumbres, la gestión de las identidades, y así); y en segundo lugar, aquellos aspectos de la vida social –creencias, formas de comportamiento, modos de interrelación particulares– que se relacionan con las poblaciones en las que la acción de la cultura se ejercerá.

Estas “superficies de trabajo” han adoptado una serie de formas: desde las concepciones de raza que sirven de base al uso colonial de la cultura como un recurso civilizador, hasta la concepción de hibridaciones culturales transnacionales que informan las concepciones post-multiculturales de las formas de diferenciación con que los programas de diversidad cultural (por llamarlos de alguna manera) deben comprometerse. Sin embargo, es el concepto de cultura como un modo de vida el que ha proporcionado, desde principios del siglo XX hasta el presente, la superficie de trabajo más influyente en lo social, a través de la cual han trabajado los programas actuales de gobernanza que operan en las interfaces de la cultura y lo social. Es a este concepto, en su deriva estadounidense post-boasiana, al que ahora me dirijo.

Comienzo, no obstante, no con Boas sino con John Dewey. En *Freedom and Culture*, Dewey exhorta a repensar la manera en que la teoría política liberal había concebido hasta ese momento las relaciones entre gobierno y libertad, a la luz de los descubrimientos recientes en el campo de la antropología. Estos, según él, proporcionaron “suficientes pruebas que refutan la noción de que el problema puede expresarse como un problema de la relación de *el* individuo y *lo* social, como si estos nombres representaran existencias reales” (Dewey, 1939: 33). En su lugar la antropología sustituye a la cultura

como la fuerza que relativiza las formas de individualidad, interpretándolas como los resultados de “los patrones de comportamiento que definen las actividades de cualquier grupo, familia, clan, pueblo, sector, facción, clase” (18). La importancia que Dewey concede a la cultura en esta diversidad es, sobre todo, una importancia práctica. Es la superficie mediadora sobre la cual, y mediante la cual, el gobierno, guiado por la ciencia, debe actuar para dar forma a las pasiones, los deseos y los intereses no de simples individuos sino de individuos en tanto miembros de diferentes grupos. Y debe hacerlo de las maneras que permitirán una distribución equilibrada de las relaciones entre gobierno y libertad. La cultura le ofrece a la ciencia un medio de dar forma a los deseos que motivan la acción social que “no se ejerce directamente sobre los individuos sino indirectamente a través de su incorporación en la cultura” (144). Es solo por intermedio de la cultura que la ciencia “puede dar forma a los deseos y propósitos humanos” (43) sin inmiscuirse debidamente en las libertades políticas. Del mismo modo, el fin hacia el que dicha actividad debe orientarse es producir una cultura que “concibe y engendra la libertad política como su acompañamiento y consecuencia” (6).

Si bien Dewey no lo nombra, el concepto de cultura que él tiene en mente es el que, atribuido convencionalmente al trabajo de Franz Boas, se convirtió en el rasgo definitorio de la antropología americanista que, en el periodo de entreguerras, tomó forma gracias a la primera generación de alumnos de Boas: Clark Wissler, Alfred Kroeber y Ruth Benedict, por ejemplo. Boas y Dewey fueron colegas en la Universidad de Columbia; Boas le ofreció consejos a Dewey acerca del rol de los factores culturales y sociales en la conformación de las normas éticas, y mantuvieron correspondencia en 1939 sobre la cuestión de la libertad, y la necesidad –como dice Boas– de que el Estado promueva las condiciones en las cuales los individuos puedan libremente desarrollar sus capacidades “tanto como sea posible con un pleno entendimiento de las trabas que nos son impuestas por la tradición”. Y si Dewey emplazó a la ciencia a que ayudara a dar forma a los fines y medios de la acción gubernamental, la concepción de la antropología de Boas era propiamente el modelo de una ciencia desplegada al servicio de ese liberalismo revisado que Dewey tenía en mente. Boas, profundamente influenciado por el pensamiento político liberal alemán, y por las liberales tecnologías culturales del yo fomentadas por la tradición del *Bildung*, transformó los métodos de la antropología que heredó con el fin de abrir y ampliar las posibilidades de libertad mediante la demostración de la plasticidad y maleabilidad de los

atributos humanos. Estaba, al mismo tiempo, profundamente comprometido con una concepción liberal de la ciencia, altamente modernista, como un campo de práctica autónomo que debe situarse fuera de la subordinación a las autoridades del Estado y resistirse a ella (Yans-McLaughlin 1986). Circulando, en cambio, por las relaciones entre la comunidad científica, el Estado y la sociedad civil, la responsabilidad última de la ciencia era gobernar a través de las libertades humanas, y de tal manera de fortalecerlas aun más.

Sin embargo, me interesa menos la defensa personal de Boas en tales materias que los roles que el concepto de cultura que convencionalmente se le atribuye desempeñaron en las historias prácticas, mucho más grandes y más versátiles. Estas son, como dije en mis planteamientos iniciales, historias que necesitan abordarse considerando cómo ese concepto de cultura ayudó a dar forma (al tiempo que fue moldeado por) a los ensamblajes antropológicos –las relaciones entre el campo, el museo y la universidad– en los cuales ese concepto se desarrolló; sus relaciones con los avances paralelos en los métodos de las ciencias sociales, en particular la sociología, en el mismo periodo, y sus relaciones con los programas gubernamentales. Sin embargo, por hoy tomaré las lógicas cambiantes del concepto de cultura como mis puntos de partida en estas consideraciones.

Permítanme, entonces, poner sobre la mesa el concepto de cultura de Boas (1911):

La cultura abarca todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo influenciadas por los hábitos del grupo en el cual vive, y los productos de las actividades humanas que se ven determinados por estos hábitos.

Este concepto fue reelaborado posteriormente por dos de los sucesores de Boas, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, para llegar a la siguiente definición en su revisión de la historia de los conceptos de cultura, de 1952:

La cultura consiste en los patrones, explícitos e implícitos, de y para el comportamiento adquirido y transmitido por símbolos, constituyendo los logros distintivos de los grupos humanos, incluidas sus materializaciones en los artefactos; el núcleo fundamental de la cultura consiste en las ideas tradicionales (es decir, históricamente derivadas y seleccionadas) y especialmente en los valores que ellas acarrear; los sistemas de cultura pueden considerarse como productos de la acción, por un lado, y como elementos condicionantes de acciones futuras por otro.

Kroeber y Kluckhohn presentan esta y también la definición de Boas acerca de la famosa definición que Edward Burnett Tylor expuso en *Primitive Culture*, de 1870, como los dos hitos en un camino que se aleja de los conceptos europeo y estético de la cultura y se orienta hacia el concepto estadounidense y científico por el que ellos abogaban. Esta es la definición de Tylor:

La cultura o la civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es aquella totalidad compleja que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las normas, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como un miembro de la sociedad.

Existen, sin embargo, importantes diferencias entre las definiciones de Boas y Tylor, como lo han dejado claro investigaciones recientes. Para Tylor, la cultura como modo de vida es solo una lista de rasgos; para Boas y sus seguidores esos rasgos son configurados en una totalidad típicamente pautada, inconfundible. Y mientras que Tylor nunca puso el concepto de culturas primitivas entre paréntesis, Boas y sus seguidores lo hicieron cada vez más al defender que tales culturas poseían una integridad a las que se debe conceder el mismo valor y riqueza que a las culturas de las sociedades desarrolladas.

Permítanme ahora entrar en las historias prácticas del concepto. Que no consisten en su aplicación a la administración de los asuntos indígenas, sino más bien en cómo la antropología desplegó las lecciones del trabajo de campo entre los nativos estadounidenses con el fin de intervenir indirectamente en la gobernanza de una emergente Norteamérica multicultural. Los temas clave aquí giran en torno de las diferentes formas en que los conceptos de raza y cultura se invocaron en la adjudicación de las relaciones entre la sociedad estadounidense más *mainstream*, los nativos y el flujo de inmigrantes en los estados del noreste de Estados Unidos, tanto desde Europa como, tras la emancipación, de afroamericanos provenientes de los estados del sur. El trabajo de Steven Conn es especialmente valioso aquí al destacar los cambios en los marcos discursivos a través de los cuales se mediaron las relaciones entre las poblaciones colonizadoras e indígenas en los Estados Unidos de fines del siglo XIX, en la medida en que los nativos fueron progresivamente removidos de las esferas de la escritura y la pintura históricas para figurar exclusivamente como los sujetos atemporales del discurso antropológico (Conn 2004). Opiniones más recientes concuerdan con Conn en que el

concepto de cultura boasiano, si bien validaba la integridad de los modos de vida de los nativos estadounidenses, también proporcionaba una lógica para su preservación como en un estado fuera de la historia, atascado en un presente antropológico permanentemente congelado (Briggs y Bauman 1999, Elliott 2002, Stocking 1968). Por lo tanto, cuando Boas, al final de *The Mind of Primitive Man*, aborda las lecciones prácticas de la antropología para las relaciones raciales en Estados Unidos, subestima a los nativos como demasiado insignificantes para tener algún interés práctico, tanto en sus cifras globales como en su contribución a la composición racial de la población estadounidense a través del mestizaje (Boas 1911: 252-253). Sus intereses prácticos se centraron más bien en la necesidad de tener programas de asimilación más dinámicos para los inmigrantes europeos y afroamericanos. Boas afirmaba que estas culturas ofrecían pruebas de una vitalidad cultural que, mediante la mezcla racial, enriquecería el linaje de Estados Unidos. Paradójicamente, entonces, las lecciones prácticas que Boas recogió de su trabajo de campo entre los kwakiutl las quiso aplicar más o menos de manera exclusiva al manejo de las relaciones entre los descendientes de inmigrantes ingleses y europeos, por una parte, y los afroamericanos recién emancipados y sus nuevas poblaciones de inmigrantes.

La incómoda tensión entre las formulaciones liberales y biopolíticas que caracterizaron los primeros trabajos de Boas se resuelve cada vez más a favor de las primeras en sus últimos trabajos y, más estrictamente, en la elaboración de “el concepto de cultura” por parte del grupo de sus alumnos de doctorado que se constituyeron en sus sucesores inmediatos: Clark Wissler, Alfred Kroeber, A.A. Goldenweiser, Ruth Benedict y Margaret Mead. No puedo hacer una revisión completa de esa historia aquí, pero hay tres tendencias generales que destacar. La primera consiste en la extensión democrática del concepto para abarcar prácticas que están fuera de la definición restringida de la cultura como “las artes”. Este aspecto tendría un papel central en el desarrollo de los estudios culturales de la posguerra. Quien más claramente lo enunciara fue Robert Lowie, uno de los alumnos de Boas, en su libro de 1917 *Culture and Ethnology*:

El hecho de que su hijo juegue a “botón, botón, ¿quién tiene el botón?” es un elemento de nuestra cultura tanto como el hecho de que una habitación se ilumina con electricidad. Así también lo es el entusiasmo por el béisbol de nuestras poblaciones adultas, y las muestras de cine, los tés bailables, las fiestas de disfraces del Día de Acción de Gracias, los *bar-rooms*, los espectáculos noc-

turnos de las Ziegfeld Follies, las escuelas vespertinas, los periódicos de Hearst, los clubes de sufragistas, el movimiento del impuesto único, las farmacias Riker, los automóviles sedán y el Tammany Hall.

El segundo aspecto del concepto consiste en la preocupación por establecer la autonomía de la cultura en relación con las determinaciones biológicamente hereditarias de la conducta. Como Ruth Benedict expuso, la “cultura no es un complejo que se transmita biológicamente”. El tercer aspecto es el papel otorgado a los principios estéticos de ordenamiento en la concepción emergente de la cultura como, en la escueta síntesis de Benedict, un todo típicamente pautado, que ella reveladoramente compara con el proceso “por el cual un estilo artístico nace y persiste” (Handler 2005: 47), y el cual, también reveladoramente, Boas (al reformular el rol que Kant atribuye al genio) atribuye al genio de un pueblo, pero uno mejor representado por sus artistas y filósofos. El cuarto aspecto del concepto que quiero comentar es la autonomía de la cultura en relación con cualquier entorno específico. Como dice Goldenweiser (1922):

Todas las culturas, finalmente, son complejos históricos. Cada cultura se mezcla con rasgos que se han originado dentro de sus propias fronteras y otros rasgos que han venido desde fuera, de otras culturas, y se amalgaman con la cultura receptora. Ahora bien, estos rasgos extranjeros son obviamente independientes del entorno de la cultura receptora. Por lo tanto, como un complejo histórico, cada cultura es esencialmente independiente de su entorno.

Fue la combinación de estos diferentes aspectos del concepto lo que permitió a la cultura, entendida como un modo de vida estéticamente ordenado que es autónomo en relación con otras determinaciones, construirse como una nueva realidad transaccional para el manejo de las relaciones entre las poblaciones en movimiento. Esto modificó la definición de asimilación desde unas coordenadas raciales a unas coordenadas que han de llevar a cabo las técnicas liberales de gobierno a cierta distancia, que funcionen mediante el entendimiento de –y se ajusten a– los principios ordenadores que rigen los patrones típicos de los diferentes modos de vida. Este era un nuevo objeto en el campo del conocimiento, y una nueva superficie de trabajo sobre lo social, moldeada desde dentro por las problemáticas del gobierno liberal. Cuando Melville Herskovits y Malcolm Willey exploran las implicaciones de



la antropología para los intereses prácticos de la sociología, primero observan la demostración de Boas de las limitaciones de la raza y del entorno para comprender y dedicarse a “la desconcertante variedad de comportamientos del ser humano en sociedad” (Herskovits y Willey 1923: 190). Al identificar a continuación qué luz arrojan sobre estas materias las “culturas primitivas” representadas por el “estudio de nuestros propios indios estadounidenses”, es el concepto de orden pautado de las relaciones entre los diferentes rasgos que conforman una cultura el que destacan por su importancia práctica:

El inmigrante que viene a este país tiene asimilado un patrón cultural diferente del que encuentra aquí, y el proceso de “convertirse en estadounidense” es desconcertante. Si aquellos que insisten en las leyes de inscripción y en los discursos del 4 de julio como medidas para su americanización estuvieran más familiarizados con el funcionamiento del patrón cultural y la relación del individuo con él, es posible que hubiera mayor eficiencia y menos envidia en este proceso. Los conceptos de “bueno” y “malo” que aplicamos en nuestros juicios culturales se desvanecen ante la amplitud de miras que se deriva de la aplicación del funcionamiento de la pauta cultural. Comprender que los patrones culturales surgen mediante procesos históricos, que ellos son inconscientes en su desarrollo, y caprichosos hasta el extremo, es esencial para aquel que va a encarar el difícil problema del control o mejoramiento social (197-198).

Hubo, sin embargo, otro aspecto en la historia práctica de la antropología. Me refiero al uso de otras culturas como un dispositivo para des-familiarizarnos de nuestra propia cultura y de nuestras relaciones con ella y dentro de ella. Ruth Benedict toma este rumbo en su *Patterns of Culture*. Si bien argumenta que la evidencia de la antropología ya había refutado, en ese entonces, que existiera alguna distinción esencial “entre nosotros y el hombre primitivo”, ella sostiene que las culturas primitivas todavía pueden servir a un propósito útil si se consideran como laboratorios para el estudio de los procesos de formación cultural. Como se formaron a través de historias que tienen poco contacto con las nuestras, afirma Benedict, las culturas primitivas ofrecen un punto de contraste crítico a partir del cual podríamos obtener una idea de la particularidad de nuestros propios valores culturales y, en el proceso, identificar cualidades que podríamos querer cuestionar y de las cuales tal vez quisiéramos deshacernos. En esta formulación se fundían la ciencia modernista y la estética modernista, en una concepción de la cultura

del Otro indígena como un dispositivo de des-familiarización que podría ser utilizado para situar las culturas del *mainstream* estadounidense bajo el microscopio. Ello, se dijo, ofrecería a los estadounidenses liberales un recurso para las prácticas de autoformación estética, que tomarían su ejemplo de las ideas del Yo adquiridas de las lecciones de antropología acerca de las diferencias culturales comparativas. Nuevamente Herskovits y Willey:

No es de extrañar, entonces, que el sociólogo, inmerso en la cultura de su propio grupo, haya olvidado casi completamente la importancia de esa misma cultura como el elemento para explicar los problemas que le desconciertan. Es, quizás, una de las características más confusas de la cultura, el que somos totalmente inconscientes de ella, casi tanto como del aire que respiramos. Hemos nacido en ella y nuestras respuestas han sido del todo condicionadas por ella. Solo cuando consideramos culturas tan diferentes de la nuestra como las de los pueblos primitivos es que empezamos a ver el funcionamiento de la cultura.

No obstante, tales aplicaciones del concepto de cultura rara vez estuvieron completamente libres de los supuestos evaluativos de los anteriores conceptos estéticos de cultura contra los cuales se le opuso. Más específicamente, son claramente audibles las reverberaciones de las concepciones kantianas de la cultura, en las que la capacidad para formas libres de agencia está vinculada a la capacidad de autorreflexión. Podemos escucharlas en el contraste que hace Clark Wissler entre las culturas moderna y primitiva, en su texto de 1923 *Man and Culture*:

Así que en nuestra cultura pocas fases de la vida han escapado al pensador, y el ímpetu creciente de acumulación nos arrastra ahora con asombrosa rapidez, por lo que la religión, el matrimonio, e incluso los asuntos más íntimos de la vida están al descubierto bajo esta luz penetrante. Aquí radica la importancia del término “primitivo”, porque son primitivas aquellas culturas en las que la racionalización es relativamente más escasa. Son holgazanes en cultura los que se han escabullido en los caminos secundarios del aislamiento. No se han detenido, puesto que el contenido de su cultura avanza —y es posible dudar de si la cultura alguna vez es verdaderamente estática—, pero en cuanto a racionalización están en el nivel cronológico de épocas pasadas.

Estas elaboraciones venían acompañadas de una serie de historias complejas en las que se aplicaba el concepto de cultura —a veces por sí mismo, a veces en

colaboración con otras disciplinas, especialmente la sociología— en programas gubernamentales dirigidos a cambiar la conducta de poblaciones específicas. Tales programas invocaban la autoridad del antropólogo, cuyo conocimiento de los patrones específicos de una cultura proporcionaba, en cuanto patrón, la realidad transaccional —la superficie de trabajo— mediante la cual la actividad gubernamental podría ejercerse sobre las poblaciones en cuestión. Naturalmente que esa actividad incluye las de una serie de autoridades (organizaciones comunitarias y asociaciones científicas, por ejemplo) además de la de los organismos del Estado. Como tales, las autoridades habitualmente se guiaron por ese interés —identificado por Dewey— de proporcionar un medio de gobernar que respetara la libertad y la autonomía de los gobernados, en la medida en que gobernar vía la cultura ofrecía un medio indirecto de gobierno que prescindía de la necesidad de formas directivas de autoridad.

Fue el caso, por ejemplo, del trabajo de Margaret Mead (junto con el psicólogo Kurt Lewin) que consistió en elaborar estrategias para promover un cambio de actitud hacia el consumo de despojos (interiores, vísceras animales) en tiempos de guerra en Estados Unidos. Ellos lo abordaron como una cuestión de eliminación de las barreras culturales hacia ese tipo de consumo, y lo hicieron de manera indirecta, buscando alterar los valores de los compradores, principalmente mujeres, en lugar de contemplar campañas de propaganda dirigidas por el Estado.

Bueno, hay mucho más que podría decirse, y necesita ser dicho, acerca de este momento en el desarrollo del concepto de cultura. Pero permítanme concluir mi presentación refiriéndome a la obra de Robert Lynd *Knowledge for What?* Publicada en 1939, el mismo año que *Freedom and Culture*, de Dewey, esta también otorga al concepto antropológico de cultura un lugar de honor en un programa práctico para las ciencias sociales, esta vez uno que iría a movilizar su conocimiento experto en un programa para el manejo de la libertad dirigido a la sociedad estadounidense en su conjunto. Lynd afirma que no existe ninguna razón para suponer que cualquier cultura “exhibe un grado de ordenamiento que sea racional o humanamente más útil que otro”. En cambio:

Si tal orden existe en la cultura, debe ser *construido al interior de ella por la ciencia*, y no solo *descubierto en ella...* [La tarea de la ciencia social es] descubrir qué tipos de orden en realidad existen en toda la gama de conductas de los seres humanos, qué tipos de relaciones funcionales entre las diferentes partes de la cultura existen, y qué tipos de orden funcionalmente más útiles se pueden crear en nuestra cultura contemporánea.

En resumen, entonces, podemos ver cómo el concepto de cultura como una forma de vida se enredó con la construcción del antropólogo como un nuevo tipo de “autoridad de la libertad”, en la que la experiencia antropológica —a veces aliada con la sociología y la psicología, pero a menudo enfrentada a estas así como a las concepciones biológicas— se relacionaba con la organización de una forma histórica nueva de gobierno liberal.

Pero permítanme, por último, volver a mis observaciones iniciales respecto de la política del método y la necesidad de tratar el rol del concepto y las teorías como partes de los ensamblajes del método. Porque la carrera de Boas y la del concepto de cultura atestiguan tanto la continuidad de la participación de la antropología en los procesos de gobierno liberal como la variabilidad de los ensamblajes del método a través de los cuales esa participación se representó. Porque, hasta bien entrada la mitad de su carrera, Boas, en el proceso de articular la importancia de las fuentes culturales de la variabilidad humana relativa a factores hereditarios y ambientales, se basó no solo en sus estudios de campo entre los nativos estadounidenses sino también en datos del censo y en sus propias investigaciones antropométricas aplicadas a muestras variadas de poblaciones inmigrantes y afroamericanas. Al comparar, por ejemplo, la primera y segunda generaciones de inmigrantes bohemios, hebreos, sicilianos y napolitanos en lo que se refiere al largo y ancho de sus cabezas, y el ancho de sus caras, su interés era criticar los esencialismos raciales mediante la demostración de la plasticidad de los tipos corporales en diferentes generaciones, y con ello demostrar la necesidad de tratar a todos los grupos étnicos por igual. Tales ensamblajes del método tuvieron una historia continua hasta bien entrado el periodo de mediados de siglo, aunque no siempre precisando de conclusiones liberales: de hecho, los métodos antropométricos de clasificación racial se reavivaron en plena II Guerra Mundial, a saber, en las discusiones relativas a la contribución que la antropología podría hacer a la tarea de manejar la entrada anticipada de refugiados de la posguerra en Estados Unidos mediante el establecimiento de una jerarquía de tipos raciales deseables e indeseables. Pero la corriente intelectual corría en dirección contraria, ya que, bajo la influencia del concepto de cultura, los métodos de la antropología estadounidense se zafaron de esos ensamblajes del método que tenían en sus raíces a la biología y la ciencia natural, y se aliaron en cambio con las encuestas sociales, la observación participante y las técnicas de investigación diseñadas para determinar no la plasticidad de los tipos corporales sino la movilidad y la capacidad de adaptación de las culturas inmigrantes en sus nuevos contextos en Norteamérica.

## Referencias

- Handler, Richard (2005). "Ruth Benedict and the Modernist Sensibility", en *Critics against culture: Anthropological observers of mass society*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Boas, Franz (1911). *The Mind of Primitive Man*. Nueva York: MacMillan.
- Briggs, Charles L., y Richard Bauman (1999). "The Foundation of All Future Researches. Franz Boas, Native American Texts, and the Construction of Modernity". *American Quarterly* 51(3): 479-528.
- Conn, Steven (2004). *History's Shadow: Native Americans and Historical Consciousness in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dewey, John (1939). *Freedom and Culture*. Nueva York: Putnam. [México-Medellín: Unión Tipografica Editorial Hispano Americana, 1965.]
- Elliott, Michael A. (2002). *The culture concept: Writing and difference in the age of realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Goldenweiser, Alexander (1922). *Early civilization: An introduction to anthropology*. Nueva York: Knopf.
- Herskovits, Melville J., y Malcolm M. Willey (1923). "The cultural approach to sociology". *American Journal of Sociology* 29(2): 188-199.
- Kroeber, Alfred L., y Clyde Kluckhohn (1952). "Culture: A critical review of concepts and definitions". Documentos del Museo Peabody de Arqueología y Etnología, Universidad de Harvard.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Nueva York: Oxford University Press. [*Re-ensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.]
- Lowie, Robert Harry (1917). *Culture & Ethnology*. Nueva York: DC McMurtrie.
- Lynd, Robert (1939). *Knowledge for What? The place of social science in American culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Stocking, George W. (1968). *Race, culture, and evolution: Essays in the history of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tylor, Edward Burnett (1874). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*. Vol. 1. Nueva York: H. Holt and Company.
- Wissler, Clark (1923). *Man and Culture*. Nueva York: Thomas Y. Crowell Co.
- Yans-McLaughlin, Virginia (1986). "Science, Democracy, and Ethics", en George W. Stocking, Jr., ed., *Malinowski, Rivers, Benedict, and others: Essays on culture and personality*. Madison: University of Wisconsin Press.