

Debates sobre Cultura y Marxismo: una comparación entre Williams y Sahlins

María Cecilia Ferraudi Curto

UBA-UNSAM/CONICET. Doctoranda del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales UNGS-IDES

Mail: cferraudi@yahoo.com

Introducción

En este texto, intento comparar los análisis de Williams (2000) y Sahlins (1997). Ambos apelan a un concepto de cultura de raíces antropológicas como fundamento de sus elaboraciones. Esta premisa, en principio común, los lleva por caminos marcadamente divergentes. Mientras Williams realiza una producción teórica original desde el marxismo, Sahlins propone una crítica al marxismo y a Marx. Si bien ambos autores hacen lecturas diferentes de Marx (que ayudan a comprender sus divergencias), me interesa desarrollar sus conceptos de cultura porque, según mostraré, iluminan los puntos de controversia y permiten elucidar sus respectivas posiciones teóricas.

Sahlins critica al marxismo como una forma compleja de la "razón práctica". Su postura se elabora desde un concepto antropológico de "cultura". Lo específico del hombre es vivir "según un esquema significativo concebido por él mismo. (...) nunca es el único posible. De ahí que la cultura sea lo que constituye la utilidad" (Sahlins, 1997: 9). A partir de esta tesis general, rastrea en la obra de Marx los elementos que conducen

a una visión utilitarista. Su perspectiva se funda en la distinción entre "razón práctica" y "razón simbólica".

Williams también introduce un concepto antropológico de "cultura". A diferencia de Sahlins, toma una perspectiva que, citando a Marx, recupera el proceso en el cual "el «hombre se hace a sí mismo» mediante la producción de sus propios medios de vida" como el "más importante progreso intelectual de todo el pensamiento social moderno" (Williams, 2000: 30). De esa forma, parece articular los términos de la distinción planteada por Sahlins. ¿Cómo se fundamenta ese movimiento? Más ampliamente, ¿cómo elaboran uno y otro sus posturas? ¿Cuáles son las similitudes y diferencias?

Seguiré la argumentación de Sahlins para introducir, luego, el planteo de Williams. Al apropiarse de un concepto de "cultura" heredero de la antropología, ¿Williams resuelve el problema planteado por Sahlins? En todo caso, ¿cómo introduce la "cultura" al marxismo? ¿cómo se define la "actividad práctica" a partir de allí? ¿Cuáles son las especificaciones teóricas de tal movimiento?

Una crítica antropológica al marxismo

En *Cultura y razón práctica*, Sahlins parte de la discusión del “marxismo del momento” con el estructuralismo antropológico británico y el francés. Su apuesta consiste en problematizar la relación entre orden simbólico y praxis¹, revisando la distinción entre Occidente y las otras sociedades – generalmente estudiadas por la antropología. Luego de un recorrido por los debates de su disciplina, analiza la obra de Marx, siguiendo las huellas de una perspectiva utilitarista asociada a lo que denomina “razón práctica”. Centraré aquí mi análisis.

Aunque Marx afirma que la noción de “naturaleza” es histórica así como sostiene que la reproducción es reproducción de un “modo de vida definido” (y discute con las “robinsonadas” de los pensadores “burgueses”), este momento de su análisis se ve empobrecido a partir de la explicación de la cultura por la actividad productiva. En la teoría marxiana del conocimiento, ya es posible reconocer una reducción del concepto a “representación de la experiencia concreta” (Sahlins, 1997: 130). Este “tropiezo” inicial recorrerá, según Sahlins, toda su obra. No es la cultura la que media entre la sociedad y la naturaleza sino el proceso productivo material y “la lógica del trabajo”. La cultura se separa de la economía. El problema (arrastrado desde el inicio) encuentra su cumbre en la distinción entre base y superestructura que conduce a desplazar lo simbólico como epifenómeno de relaciones de producción así vaciadas de su propio carácter cultural.

En este sentido que da Sahlins al planteo de Marx, reconocer el peso de las relaciones sociales no alcanza para romper con la perspectiva utilitarista. “Aquí, la organización es entendida como una codificación de la experiencia empírica ‘que evoluciona a partir del proceso de vida de individuos definidos’” (Sahlins, 1997:137). Su lectura encuentra en el análisis de la evolución de la organización desde la “experiencia empírica”,

“concreta” y “presente”, una dificultad para dar cuenta de la totalidad significativa.

Frente a esta perspectiva, es un concepto de cultura formado a la luz del debate antropológico, aquél que permite dar un salto teórico. Sahlins encuentra sus raíces paradigmáticas en Boas. Al igual que Marx, este autor rechazó el materialismo mecanicista, reconociendo lo social. Pero su abordaje, en lugar de orientarse hacia el materialismo histórico, dio un giro hacia la cultura. “Marx se dirigió a la práctica y a las estructuras de la realidad construidas con la acción concreta y presente, en formas especificadas históricamente, de seres humanos sensoriales. Boas (...) descubrió la especificación histórica del sujeto actuante” (Sahlins, 1997: 71-72). En su crítica al materialismo contemplativo de Feuerbach, Marx retomó del idealismo el acento en la actividad del sujeto histórico. En su tránsito de la física a la etnología, Boas puso el énfasis en el contexto cultural que, como tradición aprendida, constituía a la propia experiencia. Es a partir de un “contexto total y orientado” (una cultura) que es posible comprender los usos y significados que los sujetos actuantes atribuyen a elementos aparentemente semejantes.

Desde allí, Sahlins retoma la definición saussuriana del signo (o símbolo), arbitrariamente definido en relación a un sistema de signos. Este movimiento desde la cultura como sistema simbólico heredado se engarza con la especificidad de la significación como proceso definitorio de lo humano. Siguiendo a Ricœur, el autor considera que la palabra se diferencia de la producción en tanto requiere la comprensión de un otro. Se trata de comunicación realizada en frases y gestos. Por ello, remite a una comunidad de sentido, a una cultura. Incluso en su forma imperativa, existe un vacío entre ella y la acción que designa. “El sentido de ese fraseo no es una transformación de las cosas o de nosotros mismos, no es una producción en el sentido literal, sino una significación, y toda significación designa en forma vacía qué trabajo se cumplirá, en el sentido en el cual uno cumple un plan, un deseo, un propósito (...). Por medio de ese vacío de significaciones, que designa sin hacer nada, la palabra conecta y estructura la acción” (Ricœur, 1970:204, citado en Sahlins, 1997: 87, nota al pie 22). De esta forma, la significación se distancia de la “transformación del

1 Sahlins define “praxis” en el “estrecho sentido de la actividad práctica” (1997:48).

mundo”, del hacer en su sentido más exacto (y resulta irreductible a su definición como práctica) a la vez que modela la acción. A partir de allí, la cultura se concibe como constitutiva de lo humano, no como mera mediación entre el hombre y el mundo.

Finalmente, el análisis de Sahlins parece quedar frente a una oposición. Contra la “razón práctica”, se alza la “razón simbólica”. Sin embargo, esta distinción no ubica ambos términos en un mismo plano. La resolución de la oposición no opera por “compromiso”, como “síntesis”, sino por “abarcamiento”² (véase Sahlins, 1997: 61). En otras palabras, la cultura, como concepto totalizador, comprende y da sentido a la utilidad. Si este gran giro ha distanciado a Sahlins del marxismo, será Williams (2000) quien retornará sobre él incorporando la cultura. ¿Cómo se fundamenta este paso teórico?

Una aproximación cultural a Marx

El recorrido teórico hecho por Williams (2000) plantea ciertas semejanzas con el de Sahlins (1997). Sin citarse mutuamente, ambos dan cuenta de un campo de debates contemporáneo³ que encuentra al estructuralismo marxista entre sus interlocutores comunes. A partir de allí, sin embargo, Williams propone otro acercamiento al marxismo.

Al igual que Sahlins, este autor retoma un concepto de cultura con ecos antropológicos. Aunque su relación con dicha disci-

plina no está muy precisada en el texto, recurre a una perspectiva totalizadora de la cultura (o mejor dicho, de las culturas en plural) frente a los enfoques que la reducen a un ámbito específico de prácticas —o “área” de lo social. Éste es el primer pilar de su elaboración teórica. Como hará luego con los demás conceptos básicos, reconstruye brevemente la historia del término hasta arribar a su definición: “un proceso constitutivo creador de «estilos de vida» específicos y diferentes” (Williams, 2000: 31). Como Sahlins, concibe la cultura como constitutiva de lo humano en su diversidad. Ambos remiten a un concepto totalizador que abre a la crítica a la separación de esferas así como al par base/superestructura. Sin embargo, Williams introduce tal discusión a partir de la crítica de Marx al idealismo. Presenta entonces la perspectiva de que “el «hombre se hace a sí mismo» mediante la producción de sus propios medios de vida” como el mayor desarrollo intelectual moderno. Si tal progreso se vio opacado por cierto racionalismo que condujo a la división entre base y superestructura, confirmando la separación idealista entre lo material y lo cultural, se trata de proponer un materialismo cultural que recupere la “totalidad de la historia”.

Este postulado lo lleva a revisar su primer concepto básico. Apenas define la cultura, agrega “que pudo haber sido notablemente profundizada por el énfasis puesto en un proceso social material” (Williams, 2000: 31). Es decir, encuentra en un materialismo de raíces marxianas la posibilidad de aportar al concepto de cultura. A diferencia de Sahlins, entonces, ¿Williams propone una síntesis entre lo material y lo cultural? ¿Recae, luego, en el utilitarismo, como podría temer Sahlins? ¿Cómo avanza en la especificación de su perspectiva? El siguiente paso se da a partir del concepto de lenguaje.

“Una definición del lenguaje es siempre, implícita o explícitamente, una definición de los seres humanos en el mundo” (Williams, 2000: 32). En discusión con la noción de “reflejo”, Williams pretende destacar dos líneas en el desarrollo del concepto: el lenguaje como actividad y como historia. El concepto de cultura significó una ruptura respecto a la distinción clásica entre lenguaje y realidad. Luego de un breve recorrido por la larga historia del concepto, rescata el énfasis de Marx y Engels

2 Tal término es tomado de Dumont. Este autor propone una teoría de la jerarquía dentro de la cual da cuenta de ciertas clases de oposiciones en términos de “abarcamiento del contrario”. “Essa relação hierárquica é muito geralmente a que se dá entre um todo (ou um conjunto) e um elemento desse todo (ou desse conjunto): o elemento faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico, e, ao mesmo tempo, se distingue ou se opõe a ele. É o que designo pela expressão ‘englobamento do contrário’” (Dumont, 1978a:397 citado en Duarte, 1986:40-41). La cultura como todo precede y engloba a la utilidad que, en otro nivel, se le opone.

3 Ambos escriben a comienzos de los '70. Sahlins se inscribe en los debates de la antropología norteamericana. Williams, en cambio, forma parte del núcleo de los llamados “estudios culturales” británicos.

A propósito de Raymond Williams

hacia “la simultaneidad y la totalidad” (Williams, 2000: 42) pero encuentra en las categorías de ideología y superestructura, un desarrollo que obstaculizó comprender al lenguaje como una actividad material. Inscribire su crítica a tales categorías en la de Marx al materialismo de Feuerbach (que reduce la actividad humana sensorial a objeto de contemplación). Contra la asimilación del lenguaje a herramienta, Williams busca mirar al “problema del proceso activo del lenguaje” (2000: 47). Luego de distanciarse de la comprensión idealista de la actividad en términos de expresión (en tanto elabora barreras fuertes entre lo denotado y lo connotado, lo vulgar y lo literario), se aproxima, finalmente, a Volosinov.

Según Williams, el pensador ruso elabora una teoría del lenguaje marxista, no como aplicación de lo escrito por Marx al lenguaje sino reconsiderando originalmente el problema desde un enfoque general marxista. En especial, permite pensarlo como “actividad social” en relación a la cual se elabora como “sistema de signos” sin apartarse formalmente del proceso social viviente. Volosinov dialoga con el formalismo saussuriano, apropiándose críticamente de los conceptos de signo y de sistema. Concibe al signo como convencional pero no arbitrario y, sobre todo, como no permanente. El signo sólo existe en tanto se concibe al lenguaje como una relación activa, como un proceso único, desmontando la separación saussuriana entre sistema (colectivo y permanente) y expresión (individual y momentánea). Más aún, se aproxima a la especificidad del modo de articulación lingüística a partir de la distinción entre signo y señal. Mientras el formalismo introduce (a partir del concepto de signo) la crítica a la reducción del lenguaje a reconocimiento del objeto por una conciencia así pasiva, su problema reside en suplantar el contenido fijo por la forma fija de un sistema accesible al análisis sincrónico, recayendo en la señal como forma intrínsecamente limitada e invariable. El signo, por el contrario, opera en la comunicación. Se articula en la historia a través del juego entre un “núcleo de significado efectivo” y una “esfera de acción variable”. Es decir, se define por su carácter “multiaccidental” (Williams, 2000: 53). Éste es el concepto clave de Volosinov. Por un lado, permi-

te reconsiderar la experiencia subjetiva del lenguaje, desplazándose del objetivismo sin caer en el subjetivismo. Da cuenta del uso creativo y de la iniciativa individual así como del “discurso interior” (de la propia conciencia como social). Por otro lado, introduce la comunicación como un campo de definición atravesado por las relaciones de clase, donde entran en juego las diferencias de poder y los conflictos. Williams retoma su aporte a la vez que radicaliza su crítica al formalismo. Profundiza la definición del lenguaje como proceso social activo y como conciencia práctica mientras se distancia de los conceptos saussurianos de signo y de sistema⁴.

Sahlins, en su recorrido por el marxismo, también se detiene brevemente sobre Volosinov. Al cruzar ambas lecturas, es posible abrir a las diferencias sin distanciarse demasiado de la propia argumentación de cada autor. Sahlins se refiere a dos aspectos específicamente. Por un lado, reconoce que, para Volosinov, es la expresión la que organiza la experiencia y no a la inversa. Por otro lado, critica que, al preguntarse por el origen del lenguaje, propone un orden que va del intercambio social (emergente de la base) a la comunicación y a la generación de formas verbales, secuencia que se repite en la transformación del lenguaje. Según Sahlins, la pregunta por el origen no lo conduce tanto a un círculo entre experiencia y expresión sino que, antes bien, termina llevándolo a un “tiempo hipotético” (1997: 148) y lo aproxima a una explicación funcional del lenguaje.

Su lectura de Volosinov es más general que la de Williams. En ella, la búsqueda se circunscribe a los términos de la discusión entre razón práctica y razón simbólica propuesta por el mismo Sahlins. Interpretado desde allí, el problema reside en el papel acordado al intercambio social en la configuración del lenguaje, en su génesis y en su transformación. Es decir, el problema surge al introducir el

4 Entre sus críticas a tales conceptos, enfatiza sus dificultades para comprender la historia así como la unicidad del proceso a partir de la disociación entre individuo (como expresión) y sociedad (como sistema) –que asume categorías propias de la sociedad capitalista moderna. A la vez, rescata el tipo de movimiento que presentan los análisis del sistema de signos como totalidad relacional aunque, desde una concepción del signo como invariable, las relaciones sean vistas como puramente formales (y no sustantivas).

tiempo en el análisis. Williams, en cambio, propone un análisis muy minucioso del texto que encuentra en la crítica al formalismo, un punto de apoyo para la reformulación materialista del concepto de lenguaje (y del de cultura). Mientras el formalismo permite superar el reduccionismo objetivista que concibe el lenguaje como reconocimiento de lo que ya está ahí fuera (y limita al sujeto a la pasividad), la propuesta de Volosinov pone en cuestión la separación que el análisis formal introduce entre el sistema y la experiencia del lenguaje. Desde allí, el énfasis de Williams está en la presencia activa y dinámica, en la simultaneidad y en la totalidad. Éste es el punto que permite eludir la acusación de utilitarismo en tanto disipa la pregunta por el origen del lenguaje y modifica sustancialmente la pregunta por su transformación. Concluye: "el lenguaje es la articulación de esta experiencia activa y cambiante; una *presencia* social dinámica y articulada dentro del mundo" (Williams, 2000: 51, énfasis en el original). La concepción del lenguaje como constitutivo se combina, entonces, con la concepción del mismo como histórica y socialmente constituyente. Por ello, cabría hablar de un "proceso social total" que evita incluso la separación formal de lo cultural como sistema y que, antes que operar como síntesis, antecede toda separación⁵. Pero esa visión es insuficiente. Para Williams, el lenguaje es presencia y también es articulación.

Al igual que sucede con Sahlins, una concepción del lenguaje y de la significación ayuda a delinear el análisis de la cultura. Sin embargo, es a partir de aquí que ambas propuestas comienzan a diferenciarse más claramente. Por un lado, ambas posturas son herederas de un paradigma simbólico, que rompe con la concepción del lenguaje como representación de lo real. Por otro lado, el énfasis de Williams en la simultaneidad, en la presencia social dinámica, y en el lenguaje como actividad práctica, parece enfrentarlo al "abarcamiento" del "orden cultural" tal como es concebido por Sahlins. Mientras el

primero cuestiona una formalización que tienda a fijar el proceso social total, distanciándose de los usos y de la experiencia, el segundo critica una concepción del lenguaje que no reconozca la especificidad de la significación, diferenciándola de la acción propiamente dicha. Citando nuevamente a Ricœur, tal como hace Sahlins, el lenguaje "designa sin hacer nada, la palabra conecta y estructura la acción".

Sin embargo, el antropólogo estadounidense no propone un concepto de cultura apartado de la experiencia vivida. Esta piedra angular de la antropología forma parte de las premisas básicas de su planteo: "el interés que suscitan correspondencias conceptuales como las de obrero/capitalista: joven/adulto no denota de modo alguno una posición de idealismo. Su reconocimiento por el antropólogo o el economista, así como su existencia en la sociedad, reflejan una experiencia real de esa sociedad, así sea sólo la única clase de experiencia social real, es decir, la mediada simbólicamente"⁶ (Sahlins, 1997: 214). El antropólogo parte de la experiencia e intenta elucidar sus supuestos (muchas veces implícitos o "inconscientes"), sólo comprensibles desde un "orden cultural" o "código". Finalmente, la crítica de Sahlins no se dirige a una concepción antropológica de la experiencia sino a la reducción utilitaria de la misma que, en su afirmación de la razón práctica, reniega de la cultura. A su vez, el materialismo cultural de Williams aproxima la noción de actividad práctica a una noción comprensiva, no reducible a "la' lógica del trabajo" que Sahlins critica al marxismo.

En términos generales, Williams se distancia del marxismo criticado por Sahlins. Sin embargo, se diferencia del antropólogo al enfatizar el proceso así como el presente activo. De igual forma, Sahlins parece escapar a la revisión del formalismo saussuriano realizada por Williams en tanto no se aparta de la experiencia 'real'. Resta comprender cómo se introduce en su análisis el cambio histórico. En su crítica al formalismo, Williams vuelve sobre la noción de señal como lo invariante y limitado. Avanzaré sobre la concepción del tiempo

5 Queda pendiente una pregunta: ante una propuesta tan comprensiva como la de Williams, ¿cómo producir coordenadas analíticas? En los capítulos siguientes, el autor avanza en esta línea. No desarrollaré aquí su respuesta.

6 Sorprende que Sahlins recurra al concepto de mediación, previamente abandonado. Quizá, al resaltar que se trata de un proceso siempre mediado, subraya que no se trata de una mera mediación.

histórico para aclarar este punto y delinear mejor el contraste entre ambos autores.

Los giros en el concepto de cultura y el problema del tiempo histórico

En el recorrido de Williams, el concepto de cultura aparece comprendido y transfigurado en el de hegemonía. A partir de él, el autor organiza su teoría. Retoma la distinción gramsciana entre dominio y hegemonía, concibiendo a esta última como “un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales (...) o las fuerzas activas sociales y culturales que constituyen sus elementos necesarios” (Williams, 2000: 129). Según argumenta, esta definición incluye los conceptos de cultura e ideología⁷, en tanto permite “relacionar el proceso social total con las distribuciones específicas del poder y la influencia” en el marco de una sociedad de clases (Williams, 2000: 129). Frente al concepto de ideología, enfoca la mirada en el proceso social total, no privilegiando un sistema abstracto a la conciencia inarticulada de los hombres en el proceso viviente. Ante el concepto de cultura, abandona una mirada cooperativa que desconoce las relaciones de poder.

Esta discusión recupera los elementos destacados en su lectura crítica de Volosinov. A la vez, avanza en la teorización de ese “complejo entrelazamiento de fuerzas”, retomando la noción de proceso y resaltando

7 En relación al concepto de ideología, Williams plantea tres abordajes marxistas: como “sistema de creencias de un grupo o una clase”; como “sistema de creencias ilusorio” (opuesto al “científico”); y como “proceso general de la producción de significados e ideas” (2000: 71). Si el planteo básico de Marx se orientó a comprender la conciencia como parte del proceso material humano, la brecha se abrió al extremar la postura en discusión con el idealismo. Así, la mirada se volcó hacia un empirismo abstracto cientificista. Este desarrollo, en su abstracción y rigidez creciente, se distancia de la complejidad del proceso social total dentro del cual la ideología “recae en una dimensión práctica y específica: el complicado proceso en que los hombres se «vuelven» (son) conscientes de sus intereses y de sus conflictos” (Williams, 2000: 86). Aún cuando Williams se orienta hacia esta mirada, deja abierta la pregunta sobre la posibilidad de este giro radical del concepto.

su carácter abierto. “Una hegemonía dada es siempre un proceso. (...) Es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. (...) no se da de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias” (Williams, 2000: 134). Introduce entonces los conceptos de contrahegemonía y de hegemonía alternativa. Más aún, en la medida en que no se puede comprender como una “totalidad *a priori*”, el análisis debe dar cuenta de los “esfuerzos y contribuciones de los que de un modo u otro se hallan fuera o al margen de los términos que plantea la hegemonía específica” (Williams, 2000: 135, énfasis en el original). Dentro de este abordaje, reconoce que el principal problema teórico es distinguir las formas alternativas u opositoras a la hegemónica, de aquellas en cierto sentido independientes. Tal distinción resulta fundamental. Su posibilidad permite abandonar una imagen del proceso como “simplemente adaptativo, extensivo e incorporativo” (Williams, 2000: 136) para dar cuenta del carácter (parcial pero significativamente) abierto de la historia. Es este punto el que me permite comparar ambos autores.

Como corolario de su enfoque general, Sahlins propone una concepción cultural del tiempo histórico. Hacia el final del libro, distingue entre “códigos aparentemente estáticos” y “códigos abiertos” por las formas en que los cambios son modulados. Mientras en los primeros parecen primar las propias “preconcepciones” y los cambios se introducen en el contacto entre sociedades como “variación”, los códigos abiertos operan “transformándose” internamente en forma de un “crecimiento compuesto (desarrollo)” (Sahlins, 1997: 213-215). Si esta dicotomía puede recordar aquella entre sociedades sin historia y con historia, el autor resalta aquí que en ambas tienen lugar transfiguraciones y reformulaciones semejantes. El contraste general es utilizado para aproximarse a las formas en que la sociedad capitalista se concibe a sí misma por oposición a las tribales⁸.

8 Este paso le ayuda a explicar la especificidad de la sociedad capitalista moderna, distanciándose de la mirada utilitarista. Si bien aquí me centro en la dinámica de los

De todos modos, Sahlins matiza la oposición polar, admitiendo su crudeza pero reservándole eficacia heurística. Aunque cabría profundizar tal debate, aquí pretendo avanzar en la comparación entre los autores recortando el campo de análisis. Según Williams, el concepto de hegemonía se corresponde con "los procesos normales de la organización y el control social en las sociedades desarrolladas" (2000: 132). Es decir, el concepto de hegemonía y el de código abierto de Sahlins pretenden comprender sociedades similares lo cual permite redefinir los términos de la comparación.

Una vez delimitado el objeto, es posible profundizar en los conceptos. Ambos destacan el dinamismo interno como característico de la temporalidad occidental moderna. Resta comprender esos dinamismos.

Según Sahlins, el diseño institucional de la sociedad capitalista moderna, integrado en diferentes espacios bajo la modulación de la economía como ámbito dominante de la producción simbólica (véase nota al pie 8), ayuda a dar cuenta de lo abierto del código, vinculándolo al utilitarismo: "hablamos como si nos hubiéramos liberado de concepciones compulsivas, como si nuestra cultura se edificara a partir de las actividades y experiencias "reales" de individuos racionalmente dedicados a sus intereses prácticos" (Sahlins, 1997: 217). Este "como si" constituye, finalmente, la propia "mistificación émica" de la sociedad capitalista moderna⁹. Una perspectiva que ayuda a comprender el carácter más complejo del código. "Más complejo, porque estimula todas las capacidades humanas de manipulación simbólica dentro de un mismo orden social y genera, de esa forma, un enorme crecimiento cultural" (Sahlins, 1997: 218). Aunque no prolongaré la cita, las palabras finales de Sahlins están

códigos, Sahlins también reconoce "diferencias de diseño institucional" (1997:210). A diferencia de las sociedades tribales (donde las relaciones sociales son moduladas como relaciones de parentesco), en la sociedad capitalista moderna la economía constituye el "principal ámbito de la producción simbólica" y el simbolismo "estructuralmente determinante" (Sahlins, 1997:208). Aunque no me extenderé sobre este punto, es importante para comprender cómo concibe al utilitarismo en términos de "pensée bourgeoise" (Sahlins, 1997:166).

⁹ Como en el análisis de Marx del fetichismo de la mercancía que Sahlins cita, la mistificación constituye lo real.

cargadas de pesimismo. El autor combina la explicitación del código subyacente con su denuncia. La pregunta por el lugar del antropólogo como capaz de elaborar la crítica de su propia cultura puede responderse a partir de esta especificidad del código abierto. Es decir, al concebirse gracias al código como capaces de manipular simbólicamente su mundo, los sujetos actuantes volverían posible su crítica. Sin embargo, el contacto intercultural aparece sustentando esta posibilidad en tanto es el debate antropológico el que evidencia al utilitarismo como cultura. No se extiende sobre este tema. La pregunta sobre las formas de creatividad cultural queda abierta.

Williams, en cambio, coloca este problema como central. Comprendida como proceso, la hegemonía no sólo se transforma internamente sino que es desafiada y limitada por fuerzas que no son propias, tanto opuestas y alternativas como en cierto sentido independientes. Es decir, la complejidad no proviene tanto de la propia "mistificación" dominante sino, más bien, de un complejo entrelazamiento de fuerzas que la excede. Antes que la configuración de sujetos actuantes relativamente individualizados a partir de una cultura a priori (como aquellos de los que da cuenta Sahlins a través del utilitarismo), Williams observa la diversidad de colectivos (más o menos institucionalizados) y de subjetividades (más o menos articuladas) que se constituyen en ese entrelazamiento de fuerzas históricamente delineado de una forma que elude la totalización apriorística. En otras palabras, su análisis incorpora no sólo las relaciones de poder frente al concepto de cultura sino que, en ese mismo movimiento, enfatiza la pluralidad, ayudando a darle forma a través de una compleja red conceptual elaborada retomando la noción de proceso social total. Dentro de este marco, es posible comprender el carácter parcial pero significativamente abierto de la historia y en él, la creatividad de la acción de los sujetos, no como un axioma ahistórico sino, más bien, como una premisa teóricamente sustentada¹⁰.

Desde este concepto de hegemonía, Williams introduce una crítica a los análisis

¹⁰ Este punto merece un debate más extenso. A diferencia de la crítica de Anderson (1985) a Thompson, intento argumentar que Williams permite sustentar teóricamente su postulado sobre la acción.

A propósito de Raymond Williams

culturales que denomina como “trascendentales” –por oposición a los análisis históricos– (2000: 143). Mientras aquéllos se refieren básicamente a lo dominante, en términos de cultura feudal o burguesa como bloques temporales compactos, el teórico galés propone un abordaje que incorpora dos rasgos que remiten respectivamente al pasado y al futuro, acentuando la noción de proceso. Por un lado, llama residuales a los rasgos activos de una forma antes dominante¹¹. Por otro, denomina emergentes a los rasgos culturales que, en un continuo movimiento de incorporación y diferenciación en relación con lo dominante, desplazan la frontera de lo posible hacia formas no sólo nuevas sino esencialmente alternativas u opositoras. Este análisis retoma las líneas centrales de la teoría marxista sobre la estructura de clases y el surgimiento de la clase obrera (tomando como ejemplo la Inglaterra del siglo XIX). Lo dominante se constituye a través de procesos de aprehensión y exclusión. Según argumenta Williams, este movimiento no sólo comprende la dinámica de clases sino que permite pensar la distinción entre áreas de la práctica social, observando los procesos por los cuales ciertas prácticas quedan reducidas a lo privado, a la naturaleza o incluso a la metafísica, en una relación siempre cambiante. Tanto la clase como el área social excluidas, reprimidas, o simplemente no reconocidas, constituyen las fuentes de lo emergente, especificado según la práctica política¹². Es decir, el análisis de Williams da cuenta de cómo se sedimenta el proceso hegemónico (en estructuras de clases y se-

paración de áreas), dando lugar a lo dominante así como a fuerzas que lo desafían, definidas en la misma práctica política. Es posible reconocer tales desafíos en el pasado. Sin embargo, también cabe abrir el análisis hacia las “estructuras del sentir” presentes. Estas experiencias, constituidas en situaciones específicas, no son reducibles a la definición dominante de lo social, aún cuando, en tanto presencia viva siendo definida (“en solución”), resulten esquivas a la formulación. Finalmente, el proceso hegemónico puede comprenderse ampliamente como uno de fijación y desplazamiento de las fronteras de lo posible, en la relación entre lo dominante, lo residual y lo emergente.

Aunque su discusión apunta hacia el marxismo, quizá la crítica de Williams a los análisis “trascendentales” cabe para pensar la propuesta de Sahlins en tanto resalta la estructura sobre el proceso. En otras obras, Sahlins desarrolla este problema teórico centrando la mirada en la historia. Aquí, no es ajeno a la discusión pero apunta a una discusión que considera como previa. Según afirma, para ver el sistema en acción, primero es preciso describir el sistema. De lo contrario, el análisis de la acción puede recaer en el pragmatismo¹³. En *Islas de historia*, revisa parcialmente este planteo. Su concepto de cultura pretende comprender la “transformación” como un “modelo de su reproducción”, a la vez que define esta última como una “alteración” formada en la “apropiación” de “contenidos empíricos nuevos” a partir de “conceptos a priori” que se “arriesgan” al enfrentarse a “contextos determinados” y a sujetos actuantes “intere-

11 Williams diferencia teóricamente lo residual de lo arcaico en términos de lo activo y lo pasivo, lo actualizado y lo anquilosado –a la vez que reconoce la dificultad de distinguirlos empíricamente–. A la vez, considera lo residual en relación al trabajo de la “tradición selectiva” por constituir una “versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado” que opere en el proceso de “definición e identificación social y cultural” (Williams, 2000: 137).

12 Williams argumenta contra la confusión entre formas localmente residuales y formas generalmente emergentes. Queda pendiente la discusión de sus supuestos “trascendentales” implícitos. Es decir, ¿la atribución de generalidad a lo emergente no asume acaso una proyección sobre el futuro parcialmente determinada a priori? Cabría rastrear este problema a lo largo del análisis. Quizá su discusión conduzca a explicitar los supuestos del marxismo que se introducen en la argumentación de Williams.

13 Tal argumento se puede ver desplegado cuando Sahlins analiza el sistema de vestuario norteamericano en términos de mapa cultural: “Esta no es simplemente una decisión a favor de la *langue* sobre la *parole*. La manera en que la gente se viste constituye un problema semiótico mucho más complejo que el que podemos abordar aquí, por incluir la particular conciencia o las autoconcepciones del sujeto en un “contexto de la situación” significativo específico. Asimismo, (...) la cuestión, conexas con la anterior, de la manipulación del código de la moda dentro de la industria del vestido. Sin embargo, aunque todas estas limitaciones, que tienen una referencia en común al sistema en acción, tornan lamentablemente incompleta esta explicación, tienen en cambio la ventaja de concentrarla en la posición que es necesario establecer de antemano, y en ausencia de la cual todo análisis adicional de la acción corre el riesgo de caer en un vulgar pragmatismo: el que la producción es la realización de un esquema simbólico” (Sahlins, 1997: 180).

sados" en sus propios "proyectos" (Sahlins, 1988). Allí, él mismo propondrá conceptos mediadores tales como "acontecimiento" (suceso tal como es interpretado culturalmente) y "estructura de la coyuntura" (apuesta que se constituye en el cruce entre estructura y acontecimiento). Este texto me permite releer *Cultura y razón práctica* de un modo diferente. Es orientado al debate con el utilitarismo que Sahlins elabora este libro. Tal vez, en lugar de pensarlo como un paso previo, quepa entenderlo como una lectura interesada en un proyecto. El camino abierto lo acerca al intelectual británico en tanto permite comprender teóricamente lo contingente del proceso, aún reconociendo el peso de la historia en el propio presente. Pero, mientras Williams resiste la totalización a priori acentuando la noción de proceso, Sahlins recurre a ella para pensar el cambio.

Palabras finales

En términos muy generales, la puesta en discusión de Sahlins y Williams puede comprenderse a partir del par estructura/acción como configurativo de la teoría social. Es decir, el debate de las ciencias sociales y humanas juega entre dos polos que, en la explicación de los procesos y situaciones sociales, se debaten *grosso modo* entre el peso de los determinantes sociales y el lugar acordado a la creatividad humana. A la vez, aún cuando han existido sendos esfuerzos de síntesis, cabe marcar tanto la persistencia de la tensión como la existencia de énfasis diferenciados entre los más grandes teóricos (véase de Ipola, 2004).

Aquí he querido aportar a ese debate de una forma específica. En lugar de recorrer los textos con tales categorías como lente, he intentado atravesarlos a partir de un concepto fundamental explícitamente discutido por ambos: el de cultura. Este recorte me

permitió llegar a la discusión más general por otra vía alternativa que resultó iluminadora.

Al situarme desde un concepto que, en parte, los acercaba entre sí, pude establecer ciertos supuestos comunes. Ambos se apoyaban en la tradición antropológica, destacando lo simbólico (el lenguaje como constitutivo de la 'realidad') y distanciándose de un formalismo que perdiera de vista la experiencia vivida (simbólicamente). Sin embargo, cada uno establecía diferentes campos de discusión. Mientras Sahlins discutía con el "marxismo del momento" retomando la teoría antropológica clásica y contemporánea, Williams se introducía de lleno en el debate del marxismo intentando una teoría en torno a la cultura que se apropiara originalmente del aporte de Marx, en discusión con el estructuralismo marxista de la época. Sahlins entroncaba su discusión con el marxismo en el marco de una discusión más general con el utilitarismo como *pensée bourgeoise*. Subrayaba la cultura como un código a priori que abarcaba la utilidad a la que, en un nivel inferior, se oponía. Williams proponía un concepto de hegemonía que introducía las relaciones de poder en el marco de una noción de proceso social total (parcial pero significativamente) abierto.

Ambos proponían un análisis de la sociedad capitalista desarrollada que resaltaba su dinamismo: Sahlins, a partir del utilitarismo mismo comprendido como código abierto; Williams, apropiándose críticamente del concepto gramsciano de hegemonía. Sahlins permitía pensar una cultura que, en su propia imagen del sujeto como racionalmente capaz de manipular el mundo, abría a la transformación en términos de un desarrollo interno complejo. Williams rompía con esa imagen de totalidad, introduciendo un entrelazamiento de fuerzas que se dirimían continuamente entre lo dominante, lo alternativo, lo de oposición y lo (en cierto sentido) independiente. Entre ellos, es posible comprender una complejidad que ilumina la tensión entre estructura y acción.

Bibliografía

- Anderson, Perry (1985), "La acción", en *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Siglo XXI, Madrid.
- De Ipola, Emilio (2004), "Introducción", en De Ipola, Emilio (comp.): *El eterno retorno: acción y sistema en la teoría social contemporánea*, Biblos, Buenos Aires.
- Sahlins, Marshall (1988), *Islas de historia*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Sahlins, Marshall (1997), *Cultura y razón práctica*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Williams, Raymond (2000), *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona.