

LA CULTURA DE LAS TEORÍAS DE LA CULTURA RÉPLICA AL COMENTARIO DE JORGE LARRAÍN*

Aldo Mascareño

Aldo Mascareño responde en estas páginas a las críticas formuladas por Jorge Larraín a su artículo aparecido en *Estudios Públicos* N° 105: “Sociología de la Cultura: La Deconstrucción de lo Mapuche”. Mediante la idea del *mito de la desintegración cultural integrada*, en el texto que sigue A. Mascareño extiende su objeción al uso del concepto de cultura en las teorías contemporáneas. Sostiene que esas teorías conservan en su núcleo una idea fuerte de cultura como lo homogéneo y distintivo, a pesar de que ellas mismas intentan mostrar la cultura como variación y diferencia. Por ello, señala, la idea de cultura carece de rendimiento conceptual mayor, pues no hay nada que siempre permanezca igual como para poder “distinguir culturas”. En tal sentido, afirma que la cultura es la marca de un vacío. Paralelamente, advierte que el concepto de cultura se desplaza desde la dimensión teórica a una fórmula de autodescripción especialmente política de los actores, quienes lo utilizan cuando quieren afirmar su identidad para obtener objetivos políticos. En suma, sostiene Mascareño, lo que se indica como cultura tiene siempre una dependencia contextual y, por tanto, nunca es permanente.

ALDO MASCAREÑO. Antropólogo, Universidad Austral de Chile. Magíster en Sociología, Universidad Católica de Chile. Doctor en Sociología, Universidad de Bielefeld, Alemania. Académico del Departamento de Sociología de la Universidad Alberto Hurtado.

* El comentario de Jorge Larraín “Sobre ‘Sociología de la Cultura: La Deconstrucción de lo Mapuche’, de Aldo Mascareño” apareció asimismo en *Estudios Públicos*, 105 (verano 2007).

Estudios Públicos, 107 (invierno 2007).

I

En primer lugar, quisiera agradecer al profesor Jorge Larraín sus comentarios críticos a mi texto “Sociología de la Cultura: La Deconstrucción de lo Mapuche” aparecido en *Estudios Públicos* N° 105¹. No puedo menos que sentirme halagado y agradecido de su lectura atenta, profunda y minuciosa. Halagado porque luego de años de aprender de sus libros y palabras (no tanto como él quisiera a juzgar por sus críticas) recibo yo su comentario, y agradecido, pues no hay nada más motivador que una crítica que entiende (incluso mejor que el mismo autor del texto) los argumentos que se presentan.

Lo anterior me permite no reescribir mi artículo para construir una respuesta, sino ir sobre sus comentarios para intentar deconstruirlos, o al menos hacerlos iterar, con el fin de mostrar que mucho de lo que se dice apoya y no descarta mi posición central. El profesor Larraín opone dos argumentaciones a las dos secciones en que se divide mi texto. La primera argumentación es teórica: la eliminación del rendimiento conceptual de la cultura sólo es posible a condición de presupuestos sistémicos o post-estructuralistas, pero no cuando el problema se observa desde una perspectiva contextualista (Thompson) o historicista (Larraín). La segunda argumentación es metodológica: una encuesta es el método menos indicado para detectar diferencias culturales, por tanto buena parte de (¿toda?) mi interpretación realizada a partir de la encuesta mapuche del CEP sería a lo menos insuficiente.

II

Sería demasiado simple (aunque no falso) decir que premisas distintas llevan a conclusiones distintas. Con ello se excluiría cualquier posibilidad de crítica académica. La pregunta más fructífera parece ser: ¿cuál es el rendimiento al que las premisas conducen?, y si con una teoría basada en el concepto de cultura es posible hacer lo que esas mismas teorías se proponen hacer. En las construcciones clásicas de la cultura (Tylor, Boas, Malinowski, Mannheim, Parsons, Sorokin, por nombrar algunos) parece haber algunas constantes: 1) la atribución de un determinismo conductual a la cultura, 2) la negativa a otorgar relevancia a las inconsistencias al interior de ella y, por tanto, a reconocer la creciente diferenciación individual o grupal

¹ En Larraín, Jorge: “Sobre ‘Sociología de la Cultura: La Deconstrucción de lo Mapuche’, de Aldo Mascareño”, 2007

en la cultura, y 3) la hipótesis de que la integración normativa y estructural de la sociedad dependía de la armonización cultural. Margaret Archer ha llamado a esto *el mito de la integración cultural* (Archer, 1997). Porque la construcción teórica es un tipo de actividad *cultural* entre otros, entonces podríamos decir —con los teóricos de la cultura— que estas constantes constituyen los pilares de una *cultura* de las teorías clásicas de la cultura. Si es así, la cultura de las teorías clásicas tiene consecuencias derivadas de tales constantes. A los clásicos su cultura teórica les permitió: 1) escribir unitariamente que la cultura es unitaria, 2) no construir visiones alternativas porque el análisis cultural era ‘completo’, y 3) rechazar otras visiones porque las propias se encontraban bien integradas.

Pero como la cultura también cambia —dicen los teóricos clásicos de la cultura al menos, aunque nunca se supo muy bien cómo—, las constantes cambiaron. En las grandes teorías contemporáneas de la cultura (Geertz, Schneider, Clifford, Rosaldo, Hall, Larraín, por nombrar algunos), las constantes son: las culturas se sobreponen, las hay minoritarias y mayoritarias, las últimas buscan el reconocimiento de las primeras y, a pesar de su sobreposición, siguen existiendo ‘diferencias culturales’. A esto le llamaría yo *el mito de la desintegración cultural integrada*, o la cultura de las teorías modernas de la cultura. En este campo podría haber el profesor Larraín. Paradójico es que las funciones que cumple el mito contemporáneo son las mismas que cumplía el clásico: 1) permite decir *unitariamente* que la cultura ya no es unitaria, 2) afirma que visiones alternativas fuera del concepto de cultura son incompletas (porque la cultura ‘todavía existe’), y 3) rechaza otras propuestas porque al no hacer uso ellas del concepto de cultura no se integran con las propias o las desintegran. Sólo esto debería hacer pensar a los teóricos modernos de la cultura cuán presos permanecen de las premisas antiguas. Incluso cuando critican los conceptos esencialistas y homogeneizantes clásicos, parecen desplegar las mismas prácticas de los clásicos que rechazan; o cuando critican interpretaciones que dicen mucho de lo que ellos mismos dicen, pero que no emplean el concepto de cultura, se ven obligados al rechazo porque de otro modo se desintegran sus constantes, es decir, *su cultura*.

El mito de la integración cultural es obsesivo-compulsivo: trae todo evento del mismo modo al mismo redil. El mito de la desintegración cultural integrada es esquizofrénico: trae todo evento a su redil pero de un modo negativo y a la vez afirmativo, como cuando el profesor Larraín acepta que la cultura chilena y la mapuche están interpenetradas, pero a la vez señala que hay “aspectos que sobreviven como distintivos” (Larraín, 2007: 119); o cuando reconoce la incorporación de formas simbólicas de una cultura en

otra y acto seguido indica que esto “no elimina la posibilidad de distinguir entre diversas culturas” (Larraín, 2007: 119). ¿No será que el mito clásico y el moderno se resisten, *por tradición cultural*, a renunciar a la posibilidad de distinguir culturas? Puesto de otro modo: parece ser que en formulaciones del tipo ‘aquellos aspectos que sobreviven como distintivos’, sobreviven aspectos distintivos del mito clásico en el moderno; lo mismo en la idea de ‘culturas diversas’ que subsisten, a pesar de que —como el profesor Larraín acepta— han estado desde hace mucho tiempo interpenetradas. ¿No se mantiene aquí, a menor escala, lo central del mito clásico, a saber, que hay algo en las culturas que permanece incólume a pesar de tanta historia, relaciones de frontera, búsquedas de reconocimiento, colonización, descolonización y políticas de integración? ¿No sucede que para explicar la actual variabilidad cultural se debe mantener ‘lo distintivo’ para que el sentido de hablar de culturas siga vivo? De ahí la esquizofrenia del mito de la desintegración cultural integrada: las culturas son porosas (desintegradas), pero mantienen algo duro en su centro (integradas). Incluso los esencialistas podrían citar a su favor a los historicistas y encontrar levi-straussianamente que aquello que cambia, cambia gracias a lo que siempre permanece y que otorga sentido a los cambios.

III

Mi interpretación resituía el concepto de cultura como autodescripción de los actores, pero no renuncia a la problemática que ella, en su versión moderna del mito, quiere entender: la iterabilidad de los horizontes simbólicos. Nuevamente debo reconocer que el profesor Larraín sintetiza mejor que yo lo que puede entenderse por iterabilidad: cada repetición de un signo no es una repetición sino un evento nuevo, y cuando ello es así la significación no la decide el sujeto sino el discurso (Larraín, 2007: 115) —la comunicación preferiría yo decir. Iteración implica entonces que en cada evento significativo cambia la significación. Es también cierto que parto de una concepción que distingue sociedad e individuos, pero que no desconoce la contribución de ellos a la morfogénesis de lo social. Sin individuos no hay sociedad. Eso es trivial. El punto es cómo se acoplan.

En la concepción sistémica del problema, los individuos entran y salen de constelaciones simbólicas y de sus estructuras asociadas (Luhmann, 2007). Se incluyen y excluyen, a partir de restricciones y posibilidades, de esferas cuyos rendimientos les ofrecen formas de mantención o cambio de sus estilos de vida. Pero porque no hay sociedades aisladas (en

ello concordamos con el profesor Larraín), en mayor o menor medida, todos —chinos y chilenos, ingleses y paquistaníes— nos vemos enfrentados hoy a responder a exigencias análogas que van bastante más allá de comer hamburguesas. La evolución de estas historias de inclusión y exclusión varía regionalmente por los tipos evolutivamente diferenciados (históricamente diferenciados, preferiría el profesor Larraín) de instalación de constelaciones simbólicas, sus estructuras y sus vínculos con los individuos. En este sentido, para fomentar la inclusión o la exclusión, esos individuos recurren a símbolos disponibles y los elevan como normas, ideologías, identidades, cultura, transformándolos en niveles inviolables, porque de ese modo generan la motivación suficiente para incluirse en una opción y excluirse a la vez de otras. Es a esto a lo que llamo *ficción real*. No se trata de mentiras ni discursos sin fundamento. Es lo único que tienen; lo único que tenemos.

Las ficciones reales emergen especialmente en esfuerzos de inclusión y exclusión. Se escenifican. Ningún mapuche escenifica su ‘cultura’ una noche de lluvia alrededor del fogón, pero bastaría estar ahí para que toda esa constelación simbólica itere de otro modo. Cuando se está incluido, la autenticidad no se indica. Para que la autenticidad sea auténtica, debe pasar desapercibida, debe ser vivencia a secas y no vivencia de la autenticidad de la vivencia o de la acción. Al indicarla se transforma en escenificación. Cuando un mapuche protesta por ‘la pérdida de su cultura’, cuando recrea un nguillatún en el Ñielol ‘para las autoridades’, cuando va con kultrún y trutruca a La Moneda, hay menos autenticidad que nunca, pero la cultura, como concepto autodescriptivo de los actores orientado a reforzar sus condiciones de inclusión/exclusión, opera más fuerte que en ningún caso como ficción real.

Con esa ficción real se constituye la autodescripción de *lo auténtico* como cultura, como algo que se debe mantener porque de otro modo se entiende que se disolvería su autenticidad, sea ella la unidad de la integración social del grupo —según el mito clásico—, sea el fundamento que permanece a pesar de los cambios —según el mito moderno. Lo paradójico de esta situación es que lo que ‘no cambia’ se indica como tal cuando el cambio ya está teniendo lugar. De otro modo no se podría observar que algo está cambiando, pues la ‘normalidad’ no es problemática. Cuando se advierte que otros son distintos y que eso amenaza o inquieta, emerge la necesidad de indicar lo propio como cultura e identidad propias. Por ello, lo propio no es algo que permanece incólume, sino que se construye como ‘incólume’ cuando los contextos lo exigen. Y como los contextos son siempre distintos, entonces ‘lo propio’ se significa siempre, iterablemente, de modos distintos. De esta manera, se tienen varias *culturas auténticas* para un mismo grupo de individuos según sea el contexto que se enfrente.

A pesar de lo anterior, el mito de la desintegración cultural integrada sostiene que se puede diferenciar culturas. El problema es que al afirmarlo así, las teorías basadas en el concepto de cultura deben encontrar en su centro lo distintivo de cada cultura. Con ello dejan de hacer lo que se proponen, esto es, mostrar que en la cultura no hay esencias, y tienen que aceptar que hay algo que, por mínimo que sea, se mantiene invariable; no logran ver que lo permanente y auténtico se escenifica en cada situación histórica de inclusión/exclusión. En ese sentido, ‘lo propio’ de la cultura es la marca de un vacío.

IV

Metodológicamente ahora, el profesor Larraín reitera la prevención que yo expresé al inicio del análisis empírico: una encuesta es el método menos indicado para constatar la iterabilidad simbólica. Pero precisamente si con el método menos indicado se puede mostrar la operación de esa iterabilidad, entonces con otros métodos ‘más adecuados’ cabría esperar más y no menos de ella. Hermenéuticamente el profesor Larraín recurre al ejemplo del duelo para ilustrar la diferencia cultural: mientras los chilenos se apoyan en su círculo íntimo, los ingleses prefieren la soledad para vivenciar su duelo (Larraín, 2007: 120). Bien, pero los funerales de lady Di no fueron precisamente privados, y los millones de deudos eran tan ingleses como los ingleses que se retraen. Pero se trataba de una figura pública —podría decir el profesor Larraín. Bien, pero éstos son los contextos que hacen iterar los símbolos.

El problema, sin embargo, no es ése. Con su ejemplo el profesor Larraín dice lo que seguramente —en todo caso— no quiere decir: que la pertenencia a un país determina un modo cultural. Pero si no quiere decir esto, aceptará que en un país puedan coexistir ‘distintas culturas’, y si coexisten, entonces no todos los ingleses en Inglaterra tendrán que actuar como en el ejemplo. Se diferenciarán según los contextos de duelo que deban enfrentar, a no ser que todos los ingleses y sus contextos se presupongan iguales. Si alguno de esos ingleses vivió en Chile habrá iteración, si el difunto vivía en Liverpool o en Buckingham habrá iteración, si era de apellido Smith o Spencer habrá iteración. El profesor Larraín podría decir: ‘pero la mayoría lo hace como en el ejemplo’, con lo que entonces la ‘diferencia cultural’ se transforma en un problema cuantitativo: ¿cuántos ingleses cuentan para afirmar una diferencia cultural?

Si ahora se acepta el ejemplo, se debería decir que no sólo los chilenos se apoyan en su círculo íntimo, sino también los ingleses: unos esperan que sus cercanos los vengan a apoyar, otros esperan que ellos los apoyen no viniendo. La cultura de las teorías de la cultura obliga a interpretar esto como diferencia cultural y a entender que el que unos quieran una cosa y otros otra, remite a formas de duelo “muy distintas” (Larraín, 2007: 120). Pero lo ‘muy distinto’ es ‘muy igual’ si el acento se pone en lo que sociológicamente más importa, esto es, en la relación social: tanto ingleses como chilenos mantienen expectativas normativas frente a sus cercanos en relaciones íntimas, y si esas expectativas se quiebran, ambos se van a ver decepcionados, o confirmados si las expectativas se cumplen. En esta perspectiva, lo distinto se observa como la diferenciación histórico-regional de esas expectativas relativamente estabilizadas, pero nunca necesarias, porque un inglés que vivió en Chile puede echar a perder toda la compostura del duelo británico.

En esos contextos, sin embargo, los actores no se autodescriben por medio del concepto de cultura. No sé qué podría decir de ello el mito de la desintegración cultural integrada: quizás que no está en su cultura hacerlo así, con lo que nuevamente se explica la diferencia reintroduciendo la unidad de lo que permanece, ‘lo distintivo’ de uno y de otro. Yo podría hipotetizar que no se autodescriben por medio del concepto de cultura porque no hay referencia política involucrada, pues si muere un obrero en una protesta, entonces el funeral y el duelo se llenan de referencias a la explotación obrera, a la *working class* y a la cultura de lucha del movimiento. Los contextos nuevamente, y con ello la distinción entre teoría y autodescripción de los actores. Entonces, el profesor Larraín me llama la atención porque no diferencio entre cultura e identidad y “nosotros, analistas, debemos distinguir” (Larraín, 2007: 117), pero a la vez, unas líneas más abajo, no juzga necesario distinguir entre el uso autodescriptivo de los conceptos y el que la teoría puede hacer de él. Yo diría que sí distingo los conceptos cuando afirmo que teóricamente la cultura es la marca de un vacío y que autodescriptivamente es un concepto político; y que la identidad es teóricamente la indicación de lo que se autodescribe políticamente como cultura. Por ello la rescato —especialmente en la *iteración* teórica del profesor Larraín— para los fines de lo que seguramente él podría calificar como mi *cultura teórica*, a saber: *to throw the baby with the bath water*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archer, Margaret S. (1997): *El Lugar de la Cultura en la Teoría Social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Larraín, Jorge (2007) (comentario): “Sobre ‘Sociología de la Cultura: La Deconstrucción de lo Mapuche’, de Aldo Mascareño”. En *Estudios Públicos*, N° 105, 113-120.
- Luhmann, Niklas (2007): *La Sociedad de la Sociedad*. México D. F.: Iberoamericana, Herder. □