

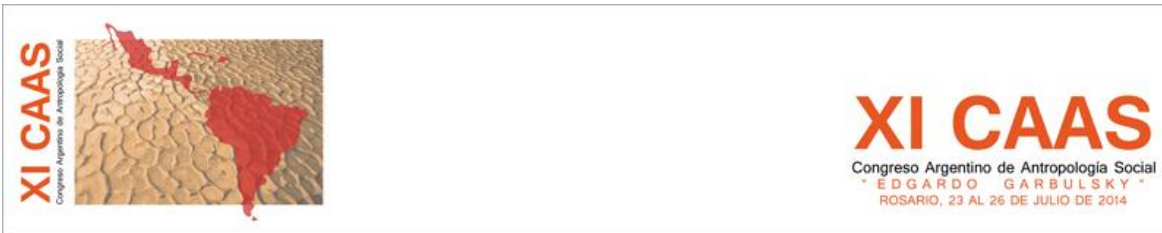
La cuestión cultural, las identidades y prácticas sociales.

Vila, Mariana Paola.

Cita:

Vila, Mariana Paola (2014). *La cuestión cultural, las identidades y prácticas sociales*. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/532>



XI Congreso Argentino de Antropología Social

Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

**GRUPO DE TRABAJO: GT 25. PROCESOS DE MOVILIZACIÓN Y DE DEMANDAS COLECTIVAS:
ESTUDIOS Y MODOS DE ABORDAR “LO POLÍTICO” EN LA VIDA SOCIAL.**

TÍTULO DE TRABAJO: LA CUESTIÓN CULTURAL, LAS IDENTIDADES Y PRÁCTICAS SOCIALES

1

Nombre y apellido. Institución de pertenencia.

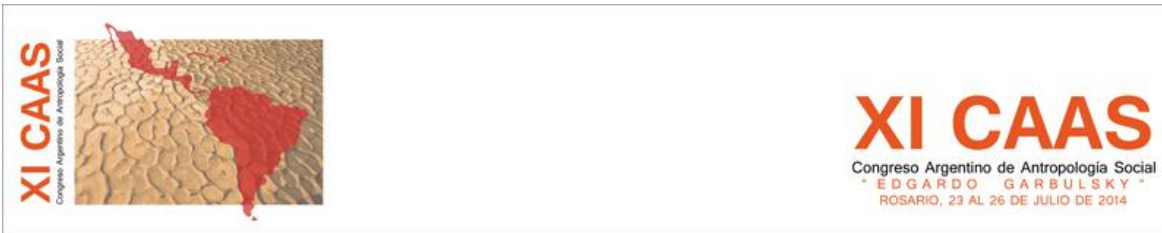
VILA, MARIANA PAOLA. Licenciada en Sociología, estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales

de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata

(UNLP). Becaria Tipo A UNLP del Centro de Investigaciones Socio-históricas (CISH)

perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) de la

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, (UNLP-CONICET).



La cuestión cultural, las identidades y prácticas sociales

Vila, Mariana Paola¹

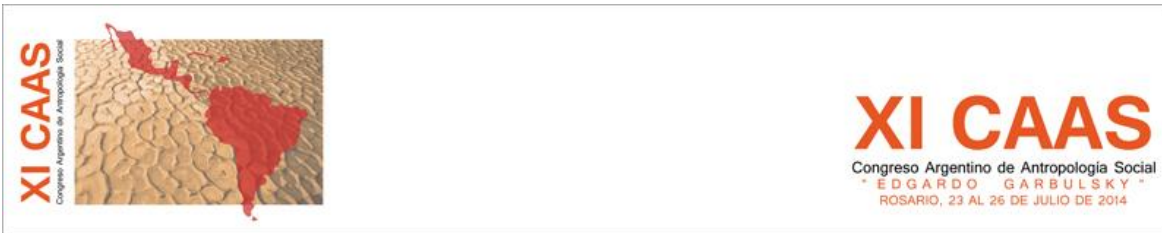
Resumen

El concepto de cultura constituye un nudo emblemático para campo de las ciencias sociales en la medida en que soporta un amplio conjunto de perspectivas disímiles y pocas veces convergentes. El extenso litigio entre la idea de sistemas culturales con sus fronteras fijas y la mirada particularista orientada en la tarea de describir y analizar acriticamente las diferencias culturales, ha venido obstruyendo la posibilidad de pensar los conflictos, procesos de transformación y agencia de los sujetos sociales que intervienen en un determinado tiempo histórico. Pese a ello, precisar qué se afirma con este concepto y cuáles son sus implicancias epistemológicas, metodológicas e incluso ético-políticas resulta una tarea capital para el análisis de fenómenos sociales contemporáneos.

A razón de esto último, en la siguiente presentación se ofrece una reflexión referida a la noción de cultura, las identidades y prácticas sociales, que busca capturar el carácter múltiple, diverso y abierto de la vida social. Bajo esta dirección, se retomará una visión semiótica de cultura, que refiere a ella como un entramado denso de significados y prácticas sociales en donde las jerarquías de poder de los grupos sociales se hacen presentes, y se avanzará en los aspectos dinámicos de los procesos de construcción de identidades sociales.

Palabras claves: Cultura, construcción de sentidos, subjetividad, prácticas e identidades sociales.

¹ Lic. en Sociología, estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Becaria Tipo A UNLP del Centro de Investigaciones Socio-históricas (CISH) perteneciente al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, (UNLP-CONICET). vila_marianapaola@yahoo.com.ar

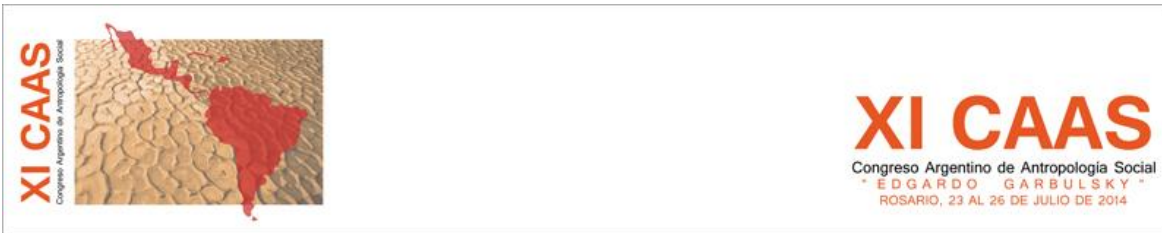


Entramados y resquicios: cultura

La emergencia de la noción de cultura supuso el derrumbe de la idea de una única e invariable naturaleza humana, fuertemente predominante durante la Ilustración, y su reemplazo por una visión no menos problemática, en tanto que en el esfuerzo por trascender la concepción de hombre como ser uniforme quedó ella misma atrapada en presunciones diametralmente opuestas pero igualmente confusas y potencialmente riesgosas (Geertz, 1997: 43-44).

Cultura permitió derribar la imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, lugar y de las circunstancias, poniendo de relieve la centralidad de concebir al hombre como entretrejido con el lugar de donde es (inicialmente en términos de una relación intrínseca entre el hombre y su lugar), y resaltando con fuerza la necesidad de discernir los otros mundos de vida, y los variados acontecimientos culturales, como expresiones sociales racionales, con positividad y lógicas propias. Este desplazamiento significó un movimiento importante dado que a partir de estas nuevas concepciones fueron sucumbiendo algunas nociones que hasta entonces constituían bastiones centrales del pensamiento antropológico y de las ciencias sociales, en general: el presupuesto de las jerarquías naturales, la distinción entre cultura y barbarie, la noción de raza, la mirada autocentrada en occidente, entre otras (Geertz, 1997; Grimson y Semán, 2005).

Después de la Segunda Guerra Mundial, esas ideas clásicas perdieron predominio dando lugar a un potencial democratizador, que desafiaba la labor científica orientada al descubrimiento de las leyes de la naturaleza humana y proponía asir los fenómenos culturales recuperando la comprensión histórica y la especificidad de cada grupo social. El nuevo impulso apuntaba a reconocer las particularidades de cada comunidad en tanto portadores de una cultura específica e hizo florecer un conjunto trabajos que, abocados al seguimiento de áreas

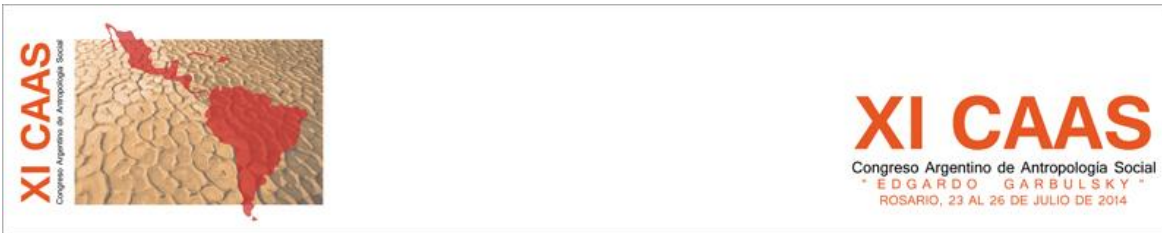


culturales o de los caracteres nacionales, iban poco a poco asentando una mirada isomórfica sobre la realidad social en tanto asumían la creencia de una cierta uniformidad entre cultura, identidad y territorio² (Gupta y Ferguson, 2008: 235-236).

Este movimiento del universalismo hacia el particularismo constituyó, además, un hecho paradójico de modo tal que aún vertido sobre el interés de construir un enfoque capaz de trascender la idea de Hombre con mayúscula y respetando la diversidad y singularidad de cada grupo, se convirtió en naturaleza. La razón de este retorno aparece fundada ya no en la presunción de la jerarquía naturales, que convertía a la herencia genética en un elemento crucial para la comprensión de los comportamientos humanos -donde tales patrones genéticos (raza) se asumían como nudo de origen de determinados rasgos intelectuales, morales, ideológicos o estéticos-, sino en una presunción culturalista donde se postula la idea de que a un territorio le corresponde una cultura o bien que el haber nacido en el seno de un grupo permite saber automáticamente sus caracteres intelectuales, morales, ideológicas, estéticos (Grimson y Semán, 2005: 2-3).

El concepto cultura asentó, sin embargo, una cuestión políticamente central: que la cultura es siempre resultado de la vida social y su dinámica. Aún así, dicho concepto no consiguió trascender la mirada anterior ya que a poco de escindirse de la naturaleza retomó el camino hacia la jerarquización. El giro a cultura, incluso entendida con “c” minúscula y “s” final, mantuvo algunas de las tendencias de su

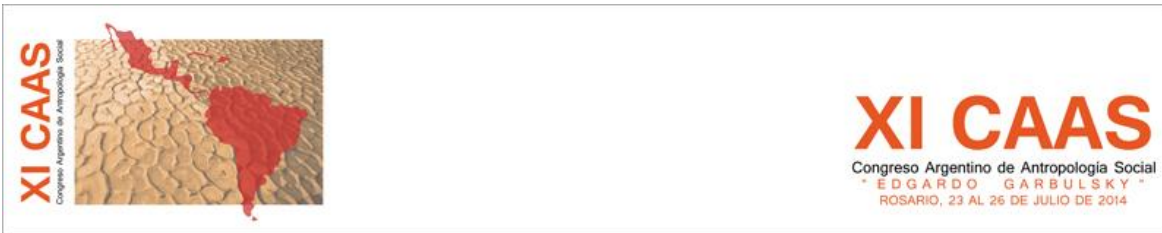
² Esta tendencia a localizar implícitamente las culturas en determinados lugares suscita una serie de problemas: no permite explicar las diferencias culturales dentro de una misma localidad, ni atiende cabalmente a los procesos de constitución de identidades sociales, ni a los cruces de fronteras territoriales ni tampoco a los impactos del capitalismo global. Principalmente porque en ella el espacio es visto como una especie de plano neutro sobre el cual se inscriben las diferencias culturales, las memorias históricas y las organizaciones sociales (Gupta y Ferguson, 2008: 235- 236).



predecesora en tanto las fronteras de las diferencias culturales se instalaron con la misma fuerza con que antes operaban las naturales. La idea de sistemas culturales con sus fronteras fijas, coherencia, estabilidad y estructura, ahogó la posibilidad de pensar las inconsistencias, los conflictos, cambios y agencia (las transformaciones culturales) e incluso imprimió una mirada relativizante congelando diferencias en términos de “nosotros/ellos”. Dentro de este marco, “cultura” se fue inscribiendo como la herramienta central para pensar al otro, mientras el discurso antropológico fue orientándose en la tarea de describir y explicar diferencias culturales, al mismo tiempo que obraba en construir las, producirlas y mantenerlas. (Abu-Lughud, 2012:138-139).

Un buen ejemplo de estas lógicas, puede encontrarse en la temática referida a Oriente-Occidente, abordada desde distintas disciplinas del campo científico. En esos estudios, tal como afirma Said (2004), el *orientalismo* lejos de mostrar Oriente pone de relieve un estilo de pensamiento que construye con fuerza una visión ontológica y epistemológica diferencial, derivada de aceptar acríticamente como punto de partida la oposición cultural Oriente-Occidente. En ellos, más allá de sus apariencias, el orientalismo deja entrever esa forma especial en que Occidente se ha vinculado con el lugar, es el resultado un vínculo mediado por la visión de otredad (oriente: como lo distinto) y es, también, la raíz a partir de la cual Occidente consigue definirse a sí mismo como contraposición. Básicamente, el despliegue del orientalismo representa un discurso que al tiempo que presenta a Oriente como ese conjunto de instituciones, burocracia, enseñanzas, doctrinas de carácter colonial, deja impreso todo el peso de la construcción esencialista basada en el sentido rígido de la diferencia cultural, (Said, 2004: 20-21).

Un paralelo se puede trazar con el *occidentalismo*, autores como Carrier (1995) han planteado que en el despliegue de las representaciones esencialistas de Oriente-Occidente, las imágenes y sentidos construidos resultan tan poderosos que incluso impactan al interior de cada una de las zonas. A partir de su trabajo, queda claro que la construcción simplificada y esencialista de Oriente es tan



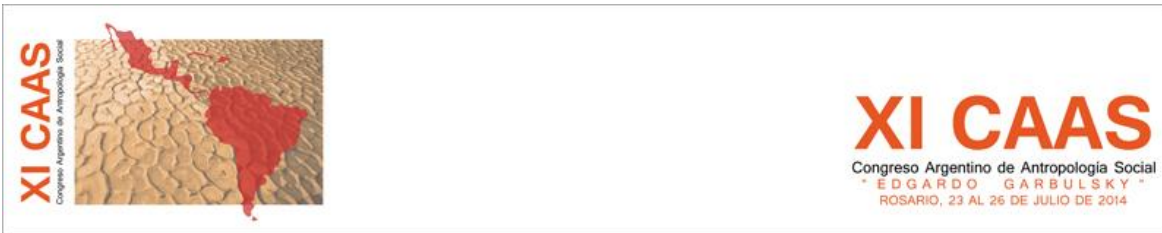
profunda que termina por silenciar al propio Occidente. Fundamentalmente se señala que relación entre ambas zonas se produce de forma tal que en este juego de representaciones mediadas por el olvido, por el silencio, por una existencia singular incuestionada, Occidente incorpora la “no occidentalidad” puesta en Oriente (esa diferencia) como suya.

Llegados a este punto, por tanto, queda en evidencia que en los esencialismos, las diferencias culturales pueden amarrarse de forma tan rígida como las consideradas innatas. En esta tesitura, entonces, emergen algunas preguntas centrales referidas a: ¿cómo pensar “cultura” evitando los esencialismos de la homogeneidad social y territorial? y ¿qué cosas permiten pensar su transformación y reproducción? En primera instancia, y bajo la tarea de responder los interrogantes planteados, resulta importante retomar la dimensión semiótica de “cultura” es decir, volver a pensarla como un entramado de significados y de prácticas sociales resaltando el carácter múltiple y diverso de la vida social.

6

De acuerdo con lo anterior, entonces, la cultura puede ser vista como documento público donde transita una trama densa de significados, lo cual supone abandonar la propuesta de entenderla como elemento ubicado más allá de los sujetos sociales es decir, implica despojarse de la idea de considerarla como una realidad superorgánica concluida en sí misma, con fuerzas y fines propios (lo que sería reificar la cultura) y también supone desechar la imagen de estar frente a una entidad oculta que vive en la mente de cada persona (lo reduce cultura a un mero esquema de conducta). Lo que se sostiene es que la cultura requiere ser pensada de acuerdo a su dimensión pública y semiótica es decir, como producto de las acciones humanas, las cuales sin duda se encuentran atravesadas por procesos de significación e integradas a un movimiento permanente de construcción y reproducción social de sentidos, (Geertz, 1997: 24-25).

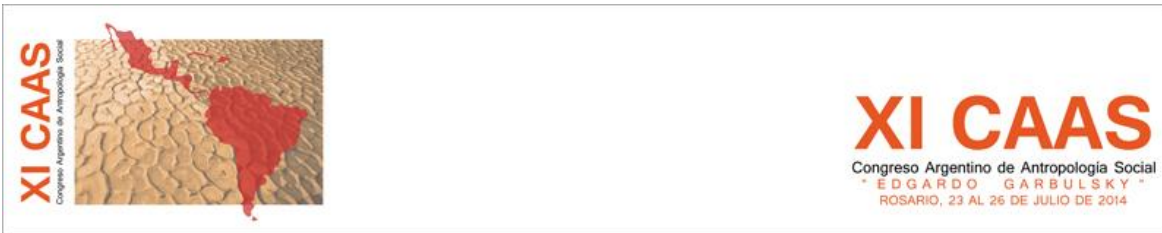
Asimismo, la idea cultura como documento público pone de relieve otros elementos trascendentes para reflexionar sobre el campo de los fenómenos



sociales. Pensar cultura como documento público significa, también, reconocer el obrar de ciertos condicionantes estructurales, supone entender que como tal se encuentra social e históricamente establecido. En estos términos, vale decir que el entramado denso significativo que ofrece la cultura es resultado del desarrollo socio-histórico de producción, acumulación y selección, en los cuales las jerarquías de poder de los grupos sociales se hacen presentes (De la Garza, 2001: 13).

La cultura se presenta como un espacio de lucha entre diferentes cosmovisiones del mundo (lecturas posibles) que lejos de ser involuntaria, ingenua y desarticulada, implica siempre una referencia a los conflictos estructurales, a las tramas de poder que se mueven y desarrollan en el recorrido histórico. Desde ese terreno, la hegemonía ejerce presión imponiendo límites al accionar humano, en tanto selecciona, organiza y presenta la producción de significados dominantes. Pero, sin embargo, constituye siempre un sitio abierto a los procesos sociales donde las presiones hegemónicas pueden resistirse, superarse, y dar lugar transformaciones históricas de amplio alcance (Williams, 1997: 107 -108).

Básicamente, lo que hasta aquí se ha expresado es que toda práctica como relación social contiene siempre elementos de sentido, la acción social y sentidos mantienen un entrelazamiento complejo, una relación intrínseca y mutuamente constitutiva. Asimismo, se ha planteado que los sujetos sociales a través de sus procesos de interacción producen y reproducen significados conformando conglomerados para dar sentido que ponen en juego sus propios intereses y se sitúan en el campo cultural como elementos de disputa por la hegemonía. En este espacio, se van desplegando configuraciones dominantes del dar sentido y se van subordinando otros códigos de sentidos. En el momento de “dominación”, la hegemonía se asienta como un vívido sistema de significados y valores referidos a percepciones fundamentales y constitutivas de nosotros mismos y del mundo, las cuales son experimentadas y conformadas en el despliegue de las prácticas sociales (Williams; 1997: 131-132). Aún así, se trata de un ordenamiento donde



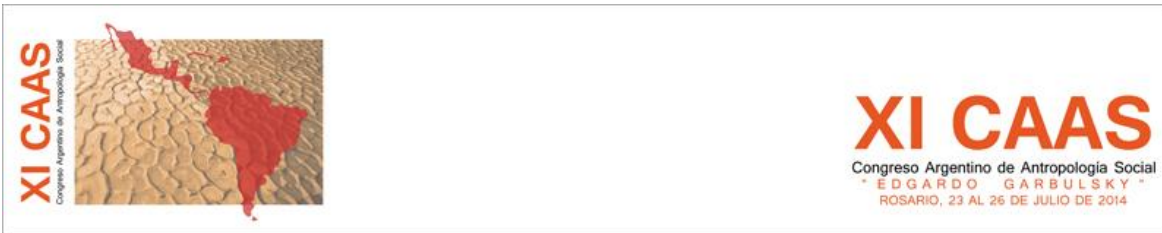
queda siempre un lugar para lo “*emergente*”, un espacio abierto, un resquicio, para el surgimiento de nuevos sentidos, valores, prácticas y relaciones sociales capaces de producir transformaciones históricas (Williams, 1997: 145-146).

En lo que sigue, buscaremos profundizar en torno a dos problemáticas centrales respecto de la reflexión que estamos tratando: en primer lugar, se abordarán los vínculos entre subjetividad y prácticas sociales; y luego, se recuperarán algunos aspectos sobre el campo de la construcción de identidades y alteridades sociales, dado que en estos espacios se articulan dinámicas reproductivas y productivas de lo social, (León Vega y Zemelman, 1997).

Movimientos: subjetividad y prácticas sociales

La complejidad de una cultura involucra interrelaciones dinámicas entre estructura, sujeto y acción, supone un vínculo intenso entre los procesos permanentes de fijación de límites al accionar humano (operaciones de hegemonía) y el campo de las experiencias prácticas, en donde se abren espacios de subjetividad constituyente y formación de sujetos sociales con capacidad de resistencia a las presiones estructurales. Fundamentalmente, porque la sociedad no es solamente una cáscara muerta que determina la realización social e individual, es más bien un proceso constitutivo y dinámico de determinaciones sociales negativas y positivas, un espacio donde se vivencian e internalizan presiones culturales, económicas y políticas pero, también, un lugar donde se activan experiencias contra esos límites, (Williams, 1997: 106-107).

Todo ordenamiento social obra presionando sobre las actividades humanas, poniendo coto a las prácticas sociales y a la producción de significados posibles en una coyuntura histórica específica, no obstante el peso de estas determinaciones discurre como proceso, actúa en el marco de las experiencias, donde las posibilidades no se reducen únicamente a la fijación de límites. En el espacio de lo social, los hombres experimentan el peso de la cultura, de la

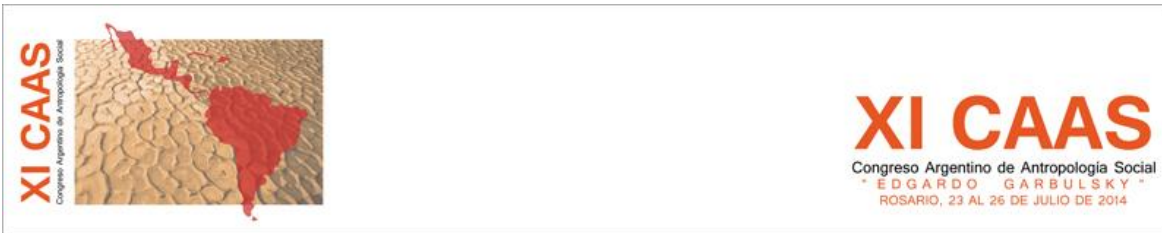


formaciones sociales, políticas y económicas presentes en ella, renovando en el propio despliegue de sus prácticas la fuerza del hábito, los modos de ver, pensar y sentir dominantes pero, también, en el seno de las vivencias de estos límites pueden nacer oposiciones de hecho, en tanto que la conciencia práctica es algo más que el dominio de lo socialmente establecido, contiene una latencia que deja abierta la posibilidad para lo emergente, para la resistencia (Williams, 1997: 149).

En este sentido, la vida social no constituye una mera reproducción, hay en ella lugar para el cambio en tanto los significados sociales se (re)actualizan en sus usos, en la vivencia práctica. El proceso de dar sentido es siempre una referencia de algo concreto, las prácticas movilizan y sujetan campos de la subjetividad. Estos campos subjetivos, o formas del dar sentido, a su vez, no constituyen un sistema sino que sedimentan un espacio abierto y heterogéneo que mantiene partes conectadas bajo relaciones duras, causales o blandas, de contigüidad, o bien discontinuidades, contradicciones y polisemias; así como también atrapa rutinizaciones del sentido de lo cotidiano y rearticulaciones bajo la emergencia de otros elementos que en situaciones extraordinarias pueden trastocar el curso de la reproducción social (De la Garza;2001a).

Siguiendo esta postura, vale decirse que si bien las estructuras sociales anteceden a las prácticas humanas e incluso constriñen su accionar, en definitiva, son su resultado, es decir: no pueden entenderse sin una referencia a las relaciones sociales y significados que las constituyen como tal, ni a la subjetividad y la acción que las actualizan, reproducen y transforman. Las estructuras no se encuentran escindidas de la pragmática del sujeto que las pone en acto y las valida en su transcurrir práctico.

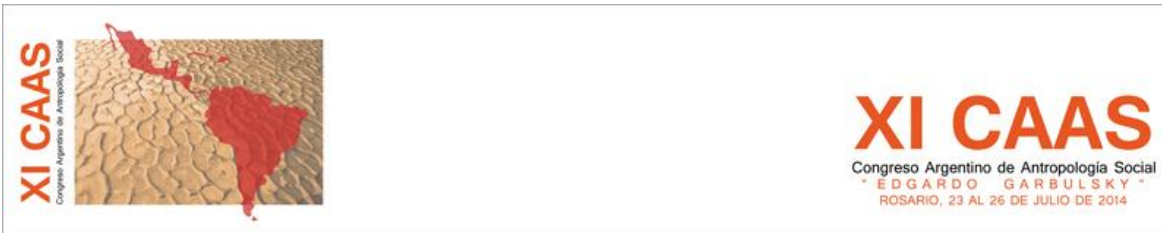
Praxis y subjetividad están conectadas desde el momento en que la subjetividad que da significado antecede a la práctica, pero el significado la acompaña en su transcurrir y en los resultados. Es decir, que el proceso de dar sentido está siempre referido a la conciencia de algo en forma concreta y forma campos de la subjetividad, no como un sistema ni en forma atomizada sino como



conglomerados cuyos elementos provienen de la cultura pero son interiorizados a través de la experiencia. En esta medida, la subjetividad se entiende como un proceso de dar significado a las prácticas, y no como un proceso fisiológico o meramente psicológico, con lo cual “es posible hablar de los campos de la subjetividad, espacios diversos que permiten dar sentido porque contienen elementos acumulados para dar sentido socialmente, no a través de la identificación de códigos que reduciría la subjetividad a la cultura, sino como proceso que incorpora a los códigos acumulados creando configuraciones subjetivas para la situación concreta” (De la Garza, 2001:13).

La subjetividad no es externa ni independiente de las acciones como tampoco de las estructuras sociales porque es, precisamente, en la subjetividad y en los sujetos sociales donde se reelaboran los procesos constructivos de la vida social. En el proceso de reproducción social y reificación de las estructuras surge como resultado de la fetichización, en tanto ciertas formas de dar sentido ganan regularidad a medida que los hombres naturalizan determinados productos sociales. Sin embargo, la posibilidad de la ruptura no queda anulada. En determinados momentos históricos “...pueden emerger estratos fosilizados de la subjetividad, que pudieron formar parte de memorias colectivas y trastocarse los sentidos cotidianos por otros aparentemente inusitados, abriéndose la posibilidad de rupturas entre códigos subjetivos, rearticulaciones, asimilaciones o creaciones”, (De la Garza, 2001: 16). Así, entonces, puede surgir un cuestionamiento de la naturalidad de ciertas estructuras, una crisis de hegemonía.

En efecto, aunque los significados posibles y las configuraciones subjetivas, que construyen los sujetos sociales se desarrollan dentro de un espacio finito, están en cierta medida limitados por el ordenamiento estructural y la cultura, esos significados se someten a prueba por medio de las experiencias prácticas siendo en esta instancia donde: “Las praxis se pueden volver sobre las subjetividades y las estructuras presionado a su reconfiguración. Estas reconfiguraciones pueden implicar asimilación de nuevos códigos, emergencia de otros que estaban

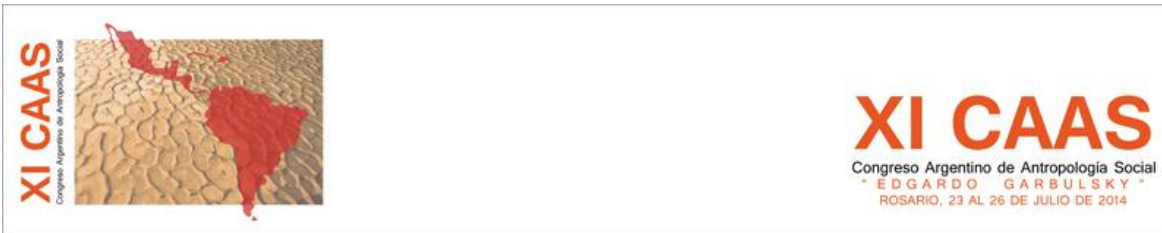


sumergidos, rejerarquizaciones, polisemias y cambios de intensidad significativa.”
(De la Garza, 2001: 21)

Lazos y disputas: identidades y alteridades sociales.

La preocupación por la identidad y las distinciones culturales nosotros/ellos, han venido ocupando un lugar preferencial en el campo académico. Desde la lingüística, se ha puesto relieve que todo significado es relacional, siendo que su existencia se somete al juego de los contrarios (lo blanco/lo negro). En las teorías del lenguaje, se ha llegado a la conclusión de que todo proceso de construcción de significado se genera a través del dialogo con el “Otro” y esto implica que el significado jamás pueda ser fijado por completo en tanto está subordinado a una permanente negociación con lo que no es (ser británico/ jamaquino). En el campo antropológico, la diferencia resulta la base de la cultura dado que los grupos sociales imponen significado al mundo ordenándolo y clasificándolo, en este proceso se construyen fronteras simbólicas que permiten estabilizar rasgos identitarios y culturales (en términos de nosotros/ellos). Finalmente, para las teorías psicoanalíticas, en la constitución de los sujetos y de su identidad sexual el “Otro” tiene un papel central ya que nuestras subjetividades permanecen en diálogo inconsciente con un “afuera de uno mismo”, con un “Otro” que se internaliza pero vive fuera y nos falta (Hall, 1997).

De acuerdo con estos desarrollos, la diferencia y lo “Otro” no sólo constituyen elementos capitales para la vida social, la construcción de sentidos y la conformación de identidades sociales, sino que además revelan el carácter ambivalente de cuestión de la diferencia. En la dirección positiva, se observa que resulta necesaria para la constitución del sujeto, la producción de significado, la formación del lenguaje, de la cultura y en los procesos de construcción de identidades sociales. No obstante, al mismo tiempo, en su lado negativo, constituye un elemento de amenaza, una hostilidad, una agresión, dado que esa



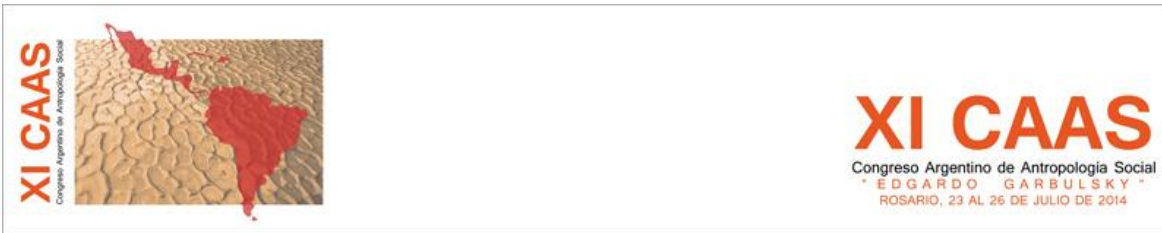
diferencia (lo otro, ese afuera constitutivo) pone en constante peligro la estabilidad identitaria, (Hall, 1997: 423).

Las identidades sociales sólo pueden construirse a través de la relación con el Otro, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo. Los procesos de identificación constituyen una sutura, una sobredeterminación (y no una subsunción) en tanto que jamás consigue cancelar la diferencia. La unicidad completa, la fusión total, constituye en realidad una fantasía de incorporación dado que la identificación, como todas las prácticas significantes, obedece al “juego de la diferencia”, involucra la lógica del más de uno, (Hall, 1996:15). .

De lo anterior se desprende, que los procesos de identificación en la vida social refieren a un proceso nunca terminado donde la diferencia nunca se cancela por completo. Básicamente, puede decirse que las identidades sociales no se concentran bajo un núcleo estable del yo que se desenvuelve sin cambios a través de la historia. Por el contrario los procesos de construcción identitaria son temporales, están sujetos a una historización radical y a constantes transformaciones. Aunque existen bajo determinadas condiciones de existencia, se afincan en la contingencia, (Hall, 1996:17).

Esencialmente, se plantea que los sujetos no son determinados ni preexistentes al tejido social, sino constituidos por un movimiento transindividual, dentro del cual la relación con el Otro es fundante e interviene en la producción subjetiva. Los grupos sociales funcionan, precisamente, como espacios de integración simbólica en la medida en que subjetivizan ciertos ámbitos de lo social e instalan elementos de sentido que intervienen tanto en su accionar como en la construcción de su identidad colectiva.

No obstante, esa conformación identitaria tiene un carácter dinámico, está sujeta a la reconstrucción permanente. La identidad acompaña el transcurrir histórico de los grupos sociales y, en este sentido, tanto las acciones que desarrollan como la subjetividad colectiva que construyen interpelan los procesos de (re)construcción identitaria. Por un lado, la subjetividad colectiva pone en juego

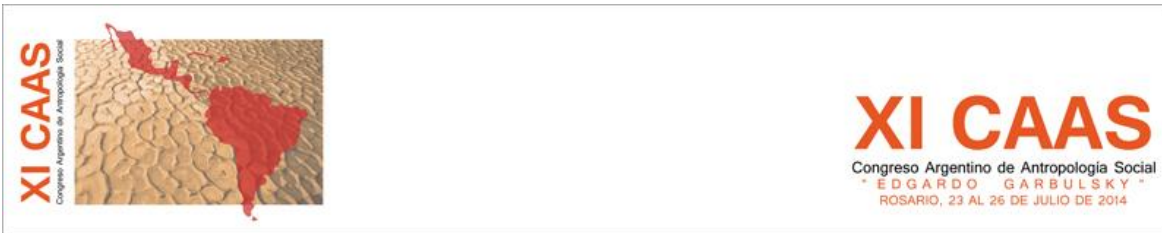


tramos de la identidad, la reactualiza, recrea y modifica, produciendo y articulando significados que instalan umbrales de acción colectiva y experiencias históricas. Mientras que, por su parte, las mismas prácticas sociales impactan en la conformación de la subjetividad colectiva e incorporan nuevos sentidos o reordenan los códigos. En este sentido, vale decir que desde los espacios de relaciones sociales se van construyendo determinadas prácticas y procesos de significación que refieren a la pertenencia dentro de un colectivo y habilitan la conformación de un “nosotros” siempre abierto a nuevas reconfiguraciones. En este terreno, la vida cotidiana es fuente de estas identificaciones en tanto el acervo de “experiencia social” que va (re)creando un conjunto de prácticas y sentidos, desde el cual los sujetos van inscribiendo trayectorias colectivas (De la Garza, Moreno y Ramírez, 2008).

Conclusiones

13

Tal como hemos visto el concepto de cultura constituye un nudo emblemático para campo de las ciencias sociales. La emergencia de la noción de cultura supuso el derrumbe de la concepción de una naturaleza humana única e invariable, dominante hasta entonces, y puso de relieve la necesidad capital referida a discernir los variados mundos de vida, como expresiones sociales racionales, con positividad y lógicas propias. Aún así, el giro a cultura mantuvo algunas de las tendencias de la concepción predecesora. Por un lado, la propuesta de pensar al hombre como entretelado con el lugar de donde es y el respeto a la particularidades culturales hizo florecer un conjunto trabajos que, abocados al seguimiento de áreas culturales o de los caracteres nacionales, fueron sedimentando una mirada isomórfica sobre la realidad social esto es, una cierta creencia de uniformidad entre cultura, identidad y territorio. A su vez, la fijeza con las que fueron pensadas las fronteras de las diferencias culturales

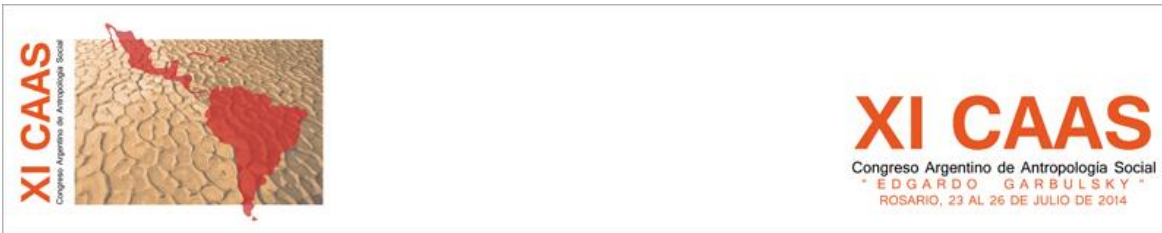


terminó socavando la posibilidad de pensar las inconsistencias, los conflictos, cambios y agencia que se despliega en lo social.

El seguimiento por estas vicisitudes, puso de relieve la centralidad de recuperar un concepto de cultura que involucrara el carácter múltiple, diverso y abierto de la vida social. En razón de este propósito, retomamos la dimensión semiótica de “cultura” y nos orientamos a concebirla como un entramado denso de significados y prácticas sociales en donde las jerarquías de poder de los grupos sociales se hacen presentes. Desde allí, resaltamos que la cultura se presenta como un espacio de lucha entre diferentes cosmovisiones del mundo que incluyen las tramas de poder que se despliegan en un determinado momento histórico.

Señalamos, también, que la complejidad de la cultura supone un vínculo intenso entre los procesos permanentes de fijación de límites al accionar humano (operaciones de hegemonía) y el campo de las experiencias prácticas, donde siempre queda lugar para lo “*emergente*”, un espacio abierto, un resquicio, para el surgimiento de nuevos sentidos, valores, prácticas y relaciones sociales capaces de producir transformaciones históricas.

En marco, insistimos en una perspectiva donde la posibilidad transformación social no quedara anulada dado que, según hemos visto, los significados sociales se (re)actualizan en sus usos, en la vivencia práctica. Las prácticas sociales, la subjetividad y las construcciones identitarias suponen un campo móvil y abierto a reconstrucciones permanentes en tanto que el proceso de dar sentido está siempre referido a la conciencia de algo en forma concreta y forma campos de la subjetividad cuyos elementos provienen de la cultura pero son interiorizados a través de la experiencia, posibilitando así nuevas articulaciones de sentidos y rumbos históricos.



Bibliografía

ABU-LUGHOD, Lila (2012). "Escribir contra la cultura", en *Andamios Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, 2012, pp. 129-157. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Distrito Federal, México.

BARTH, Frederik (2000). "A análise da cultura nas sociedades complexas", en *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.

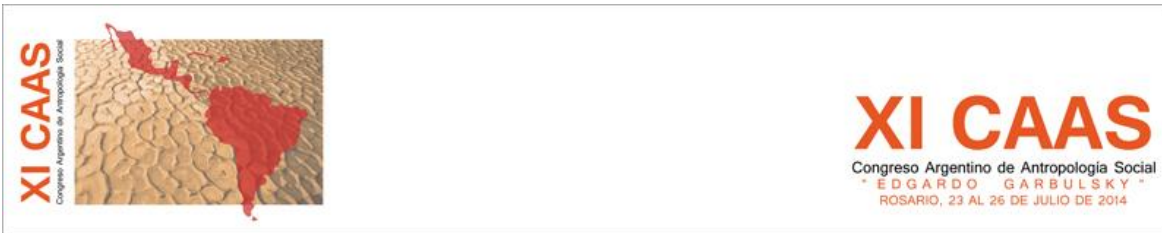
_____ (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BRIONES, Claudia (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Briones, C. (ed.): *Cartografías argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia.

CARRIER, James (1995). "Introducción", en Carrier, James, *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press.

DE LA GARZA, Enrique (2001) "Subjetividad, cultura y estructura". *Iztapalapa* Núm. 50, México.

_____ (2001a) "La epistemología crítica y el concepto de configuración" *Revista Mexicana de Sociología* 1/2001.pp. 109-127
<http://docencia.izt.uam.mx/egt/publicaciones/articulos/configuraciones.pdf>



DE LA GARZA, Enrique; MORENO ANDRADE Saúl Horacio y GAYOSSO RAMÍREZ José Luis (2008) "La Querella de la Identidad: ¿Pasado sistémico, presente fragmentario?" En:

<http://docencia.izt.uam.mx/egt/publicaciones/capituloslibros/Laquerelladelaidentidad.pdf>

LEÓN VEGA, Emma y ZEMELMAN, Hugo (coord.) (1997) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Anthropos y CRIM, México.

GEERTZ, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

BRIONES, Claudia (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Briones, C. (ed.): *Cartografías argentinas*, Buenos Aires: Antropofagia.

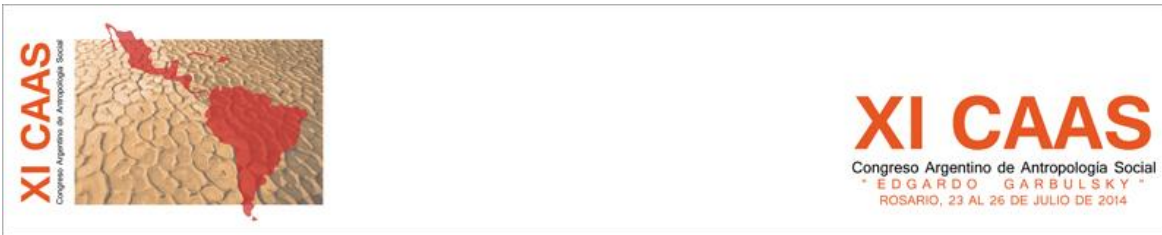
16

GRIMSON, Alejandro y SEMÁN, Pablo (2005) "Presentación: la cuestión cultura", en *Etnografías contemporáneas*. Año 1, N° 1. pp. 11-22. Buenos Aires, UNSAM, 2005.

GRIMSON, Alejandro (2011) *Los límites de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

GUPTA, Akhil y FERGUSON, James (2008). "Más allá de la `cultura`: espacio, identidad y las políticas de la diferencia." *Antípodas* N°7, julio-diciembre 2008, pág. 233-256 ISSN1900-5407.

HALL, Stuart (1996). "¿Quién necesita «identidad»?", en Hall, Stuart y du Gay, Paul (editores), *Questions of cultural identity*. Sage Publications, Londres. Traducción de Natalia Fortuny.



_____ (1994). “Estudios culturales: dos paradigmas”, en Revista *Causas y azares*. N° 1. Buenos Aires.

_____ (1997). “El espectáculo del ‘Otro’”. *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. (Hall, Stuart, Ed.). Open University Press. Thousand Oaks, CA: Sage, 1997. Traducción de Carmelo Arias Pérez.

RETAMOZO, Martín (2006 a) “Esbozos para una Epistemología de los Sujetos y Movimientos sociales”. *Cinta Moebio*, septiembre Núm. 026, Chile.

SAID, Edward (2004). *Orientalismo*. Buenos Aires: Ed. Libertarias.

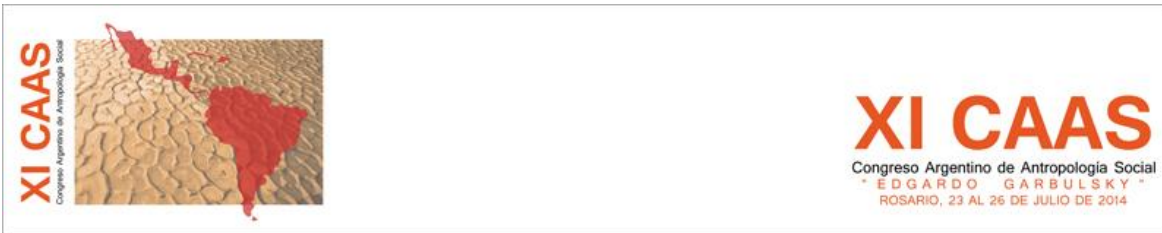
SEGATO, Rita (2007). “Identidades políticas/ alteridades históricas: una crítica certezas del pluralismo global”, en *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

TODOROV, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros*. México, Siglo XXI, 1991.

VALENCIA GARCÍA, Guadalupe (2002). “Pensar el tiempo desde las ciencias sociales” en Cuadernos de Trabajo n° 12, Universidad Veracruzana, México

_____ (2007). Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico. Barcelona, Rubí: Anthropos; México, UNAM Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

VILA, Pablo (2007). “Procesos de identificación en la frontera entre México y los EE.UU.”, en *Oficios Terrestres*, núm. 19.



WILLIAMS, Raymond (2003). "Sociedad", "Civilización" y "Cultura", en: *Palabras Clave*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (1997). *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Manantial.

ZEMELMAN, Hugo (1992). *Los Horizontes de la Razón*. Tomo I, CRIM- Anthropos. Barcelona.