



## **DIGRESIONES ÉTICO-POLÍTICAS DE ASUNTOS CONCEPTUALES: EL CASO "CULTURA"\***

***Ethical-political digressions of conceptual issues: the case "Culture"***

*Fabian F. Villota Galeano\*\**

\* El texto es un artículo de reflexión que se desprende de los cursos de antropología en las Facultades de Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación; y en la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas.

\*\* Antropólogo. Magister en Antropología por la Universidad de Antioquia. Estudiante de doctorado en Anthropologie Sociale et Ethnologie en l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) en Paris. Docente adscrito al Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Pereira. Contacto:fabian.villota@ucp.edu.co

## **RESUMEN**

Este texto reflexiona sobre una experiencia pedagógica en un aula de clase, donde se aborda el debate en torno al concepto de “cultura”. Al final se presenta un sustrato ético y político que subyace a la discusión en torno a los problemas que invoca ese concepto.

## **PALABRAS CLAVES:**

Antropología, relativismo cultural, globalización, formación universitaria.

## **ABSTRACT:**

This text meditates about the educational experience in the classroom, where addresses the debate around the concept of “culture”. Finally, an ethic and political substratum that underlay in the discussion about the problems that raises this concept.

## **KEY WORDS:**

Anthropology, cultural relativism, globalization, university education.

## DIGRESIONES ÉTICO-POLÍTICAS DE ASUNTOS CONCEPTUALES: EL CASO “CULTURA”

---

*Para citar este artículo: Villota Galeano, Fabián F. (2014). “Digresiones ético-políticas de asuntos conceptuales: el caso “Cultura””. En: Revista Académica e Institucional Páginas de la UCP, N° 96: p. 25-37*

*Primera versión recibida el 2 de octubre de 2014. Versión final aprobada el 29 de enero de 2015*

Los conceptos deben servir para aclarar las cosas acerca de las cuales se indaga y no para volverlas oscuras o incomprensibles. Por difíciles que parezcan los conceptos, deben arrojar luz sobre aquello que se cuestiona y se pretende comprender.

Hay ocasiones en que, inmersos en el concepto mismo, se pierden de vista los asuntos que este pretende aclarar. La situación es a veces angustiante para los estudiantes iniciados. Familiarizarse con la pretenciosa jerga académica puede resultar frustrante para los entusiasmos con los cuales llegan, aunque otras tantas resultan estimulantes para algunas almas impetuosas. A medida que el concepto pierde claridad y gana complejidad (parece que esta es la vía a través de la cual un concepto se hace fuerte o se pretende hacerlo), algunos terminan demandando, exhaustos, una definición, una herramienta, algo que permita por fin dar cuenta del concepto, apropiárselo. El punto es que en muchas ocasiones el concepto es indispensable, se le necesita para seguir, lograr un enfoque y comprender. Así, en medio de la confusión, suele caerse en el reduccionismo, en las definiciones enciclopédicas que cesan la angustia temporal, pero no redundan en la conceptualización.

Es en ese momento, entonces, en el que los estudiantes deberían recordar los primeros 30 minutos de su curso de epistemología, o lo que se le parezca, en el que se supone abordan la distinción entre conceptualizar, definir y

nombrar. Y entonces vienen los ejemplos, las metáforas, se acude a las imágenes. En medio de esto, siempre parece perderse de vista el propósito: esgrimir una estrategia intelectual que permita comprender un hecho, y en antropología o ciencias sociales en general, algo que generalmente nos involucra.

Quizá la descripción anterior no corresponde exactamente a la manera cómo se desenvuelve el aprendizaje de la teoría, los conceptos y demás. Pero me he dado cuenta de esto, también, en la experiencia docente de varios colegas y estudiantes, para quienes lo anterior resulta recurrente. Al final, sobrevive a todo, siempre, una demanda de definiciones enciclopédicas.

Aquí no pretendo elaborar un modelo acerca de cómo lograr la aprehensión de un concepto; cuestión por demás de suma importancia que prefiero dejar a los encargados de la pedagogía y la epistemología. Mi interés está en abordar una cuestión cercana a este asunto. Cuando los contextos en los que vivimos demandan con tanta avidez conceptos que permitan asirlo y comprenderlo. Quizá nunca antes el mundo nos había dispuesto con tanta intensidad a tan diversos acontecimientos y de manera simultánea; la cantidad de experiencias y hechos a las que una persona se ve abocada gracias a las TIC y demás es, por lo menos, abundante. Como nunca antes, la llamada globalización ha puesto vertiginosamente en relación hechos, personas y comunidades. En otras palabras, nunca

antes la diferencia había estado tan presente y ha resultado tan cercana: indígenas urbanos, migrantes, nuevas religiones emergiendo y las tradicionales llegando a lugares donde nunca han estado; hábitos de consumo importados, todo resulta familiar y con una vertiginosidad que caracteriza, sin lugar a dudas, los tiempos contemporáneos.

Pareciera que en estos momentos, cuando las diferencias y las similitudes se actualizan constantemente, el concepto de cultura resulta urgente. La muestra más superficial de ello es el hecho de que se acude a él con una recurrencia inusitada, que va desde los medios de comunicación, el entretenimiento, hasta las más amplias y contemporáneas críticas de la antropología. Creo que esto sucede porque se guarda la esperanza de que arroje luz acerca de lo que está pasando; pero también porque la generalidad del concepto puede albergar cualquier cantidad de eventos que escapen a otros. Lo paradójico del asunto es que justo sucede cuando en antropología el concepto en torno al cual se edificó gran parte de ella, la cultura (Geertz, 2003 [1973]), viene de salida.

En la formación universitaria, por lo general, el asunto de la cultura deviene central en la formación básica de los estudiantes, pese a los debates en relación con su utilidad económica, de manera tal que suele disponerse en los primeros semestres de la formación. Sobre todo porque ahí se formulan los problemas generales a los cuales los estudiantes se enfrentarán y que irán depurando en la medida en que avance la formación y de acuerdo con la elección hecha. Así, en Ciencias Humanas y Sociales, esa fase de fundamentación suele enfatizar justamente en las dimensiones sustantivas de la existencia humana. Por simple o reiterado que parezca, aquello de qué es el hombre, cuáles son las características que lo distinguen de otras

especies y lo configuran como ser humano, se tornan particularmente densas y confrontan los principios más arraigados de lo que creemos ser.

Es en medio de ese debate que aparece el concepto de cultura, cuando se intenta apartarse de las definiciones escolares y totalizantes del tipo: “la razón es la que caracteriza a los seres humanos”, que se caen por su propio peso cuando, por ejemplo, se echa un vistazo al espectáculo al que nos ha llevado la creencia ciega en este asunto (no quiero detenerme en esa discusión ahora, habría que dedicar otro texto para abordarlo); el punto es que una vez pasado este asunto, los estudiantes logran llegar a una aparente paradoja: está bien, dicen, aceptamos que somos capaces de reconocer a los seres humanos en cualquier lugar y en cualquier tiempo, sin detrimento de su condición, es decir, sabemos que independientemente del lugar y tiempo en el que se encuentre, los seres humanos son seres humanos; que independiente de las particularidades ahí hay un ser humano, de la misma naturaleza de los que habitaron el planeta hace cincuenta o cientos de años. Esto resulta particularmente confrontante, cuando se extiende esa afirmación a los extremos en personas o casos concretos; piénsese en asesinos en serie, criminales de guerra y demás.

A esas alturas ya se ha descartado la idea escolar de que es la razón sobre la que se sustenta tal afirmación. El problema aparece al mirar detenidamente y constatar que no hay un solo ser humano idéntico a otro, ni siquiera dos sujetos nacidos de la misma madre, el mismo padre o formados en los mismos contextos. Es a través de estas ideas que los estudiantes suelen interpelar la afirmación generalizante acerca de la condición humana.

Así, pese a múltiples resistencias, todas fundadas, quedan dos claridades: se acepta que



la naturaleza humana es una sola, y debe serlo porque admitirlo de otra manera implicaría implícitamente aceptar que pueden existir seres humanos más humanos que otros: este es el argumento que debilita toda resistencia. Cuando esa última posibilidad salta entre los estudiantes, volver sobre hitos históricos como el holocausto judío, entre otros, los hace recular a la primera idea y afirmarse en ella. La segunda claridad es la insistencia de la diferencia, según la cual no hay dos seres humanos idénticos.

El barullo y el desconcierto aumentan en la clase. Hasta que alguien, un poco en broma un poco en serio, dice: “pues somos iguales, pero diferentes”. Y los demás guardan silencio. Algunos reconocen la naturaleza por lo menos paradójica de dicha afirmación, otros no dudan en calificarla de contradictoria o absurda. Al final de la nueva rencilla, en su mayoría terminan aceptando que pese a lo paradójico, la sentencia intenta enunciar algo que se intuye cierto, pero que no se sabe cómo decirlo sin caer en contradicciones.

Es justo ahí donde aparece como un salvavidas el concepto de cultura. Es este el que permite hablar de condición humana y de la diferencia sin caer en aparentes contradicciones como la enunciada. Cotidianamente se asume que las diferencias pueden ser explicadas atendiendo a la cultura de la comunidad en la que se pone en escena esa diferencia; por extensión, se puede afirmar que lo que caracteriza a los humanos en general es justamente eso, la cultura. Entonces se cierra el círculo, pareciera que la cultura es la palabra mágica que ayuda a salir de los aprietos a los que lleva la experiencia de la diferencia y la similitud, la que permite distinguirse de unos y asemejarse a otros; se es distinto y semejante gracias a la cultura. Aunque esa relación de ideas no explica las diferencias ni explica las similitudes, ni mucho menos las generalidades,

aparentemente sí las salva, y más aún en la intensidad de los tiempos que vivimos.

Quizá una de las formas de esclarecer un concepto que aparentemente se ha usado como “comodín” para explicar casi toda acción humana, consista en verificar su uso y abuso y establecer hasta qué punto ese manejo resulta pertinente. Se trata de retirar todo lo que se ha adosado a él, a fuerza de su uso y abuso.

Al preguntar en qué ocasiones se ha escuchado referirse a “la cultura” en la vida cotidiana, fácilmente los estudiantes concretan la respuesta. La experiencia es recurrente, en la televisión y en la radio, en las calles o en eventos públicos; cuando algo, una práctica o una experiencia es común. Entonces se escucha referirse a “la cultura del fútbol” cuando el evento se torna masivo y convocante, o también a “la cultura digital” cuando el uso de herramientas virtuales es abrumadora; según ello, el término cultura es usado para referirse a toda práctica que se torna cotidiana, es decir, habitual. Se nombran así a estilos musicales que se vuelven habituales, a una prenda que se incorpora en el vestido, a una tendencia social, e incluso a prácticas que sin ser masivas son reiteradas en pequeños grupos.

Aparecen por doquier las sonrisas faranduleras hablando de la cultura del *reggaetón*, la cultura *vintage*, la cultura *twitter*, etc. Pero no es claro cuánto ayudan estas ideas a pensar la diferencia y las similitudes. Los estudiantes buscan precisiones, dicen que no, que en ese caso se trata de modas, de tendencias; quizá cuando se reemplazan los hábitos por cultura, según se cree, se sofistican el lenguaje y su mediatización. Entonces el problema de utilizar de esta manera el término “cultura” es que poco dice acerca de los problemas iniciales que se han abordado aquí.

El segundo uso o abuso de esta idea aparece cuando se acude a los medios de comunicación, en particular a los diarios, las revistas y similares. Estos medios suelen dedicar una sección a “la cultura” o a lo “cultural”. Por supuesto, su contenido no está dedicado a esclarecer, por ejemplo, la discusión entre la condición humana en medio de diferencias radicales, mucho menos a explicar cosas como la multiculturalidad, la identidad y demás. En ella, la sección cultural desagrega lo que a consideración del editor es la “agenda cultural” de la semana, el mes, el día o lo que corresponda, es decir, la cartelera de cine, algún comentario sobre alguna de las películas proyectadas, los espectáculos de danza, teatro o afines; se incluyen a veces los libros más vendidos, o recomendados; la programación de televisión, etc. Se trata de un despliegue de la agenda de las artes y los artistas o de las actividades ligadas a ello, que por supuesto se distingue de la política, los asuntos judiciales y los deportes. Aquí entonces “cultura” define un escenario en el que la misma palabra se vuelve un adjetivo: cultural; aparecen actividades culturales, semanas culturales, espacios culturales, un despliegue dedicado a las artes, los artistas y a su correlato más cotidiano: los artesanos, las artesanías y tradiciones. A esta idea subyace la de que la cultura está constituida por todas las actividades que resultan del desenvolvimiento de las virtudes humanas; pero su carácter está destinado a nombrar y caracterizar un cierto tipo de objetos y prácticas, no a explicarlas ni a comprenderlas.

De otro lado, se usa el término “cultura” cuando un sujeto entra a una biblioteca hablando en voz alta, otro individuo hace ruidos al comer en una lujosa cena, y otro más, en lugar de arrojar la basura en los cestos dispuesto para eso, prefiere hacerlo en la calle. El primer sujeto quizá encuentre alguien con autoridad para el correctivo; al segundo le harán un llamado al

silencio en la biblioteca y al uso de las buenas maneras en la mesa y quizá a la convivencia en la ciudad al tercero; otra voz quizá les diga: que falta de cultura, culturícense! Los estudiantes ríen con ejemplos como estos y a menudo describen otras situaciones similares. La cultura también suele asociarse a la manera aprobada de comportamiento que debe estilarse en uno u otro lugar o evento. En este caso, como las normas no son naturales, se asume que deben ser culturales, por supuesto. El problema con esta idea es el sustrato valorativo que supone; de manera tal que quien no haya incorporado esas normas carece de cultura ciudadana, por ejemplo. Por supuesto, es intolerable el ruido en las bibliotecas o la basura en las calles por cuenta de la voluntad de unos cuantos; pero la cultura no se puede reducir al conjunto de normas que pretenden definirnos como individuos y sociedad, si bien ese conjunto cabe dentro del ámbito de la cultura, no lo define. A propósito de una vieja disputa entre dos ciudades, alguien decía: “es que yo prefiero X (la ciudad) porque es más cultural; en cambio Y (la otra ciudad) es muy popular. Imagínate, aquí (X) encontramos eventos por doquier, teatro, danza, música de cámara etc. En cambio allá (Y) es solo fiesta, conciertos, licor y cabalgatas. Siempre he dicho que X es una ciudad más cultural”. Lo mismo ocurre cuando se trata de valorar la música de cámara, como “más” cultural que un concierto masivo de, digamos, vallenato.

En los dos casos la palabra “cultura” opera como un criterio de valoración acerca de las expresiones que resultan mejores en algún sentido que otras. En este caso, la valoración nos aleja todavía más del sentido al que intuimos pretende aludir el concepto. Por ejempló, el vallenato es tan representativo de la condición de los hombres y mujeres de la costa atlántica, y cada vez más del país, que bien podría pensarse como atributo de distinción e identificación de nuestras gentes. No

pasa lo mismo con las pretenciosas incursiones de otros asuntos. Otra vez, por supuesto no se trata de elegir entre unas u otras porque resulten “más o menos autóctonas”. Se trata de que una idea así está lejos de ayudar en la comprensión de lo que realmente se pretende con el concepto de cultura, aquello de la condición humana, la diversidad y sus bemoles.

De lo anterior se desprende el último uso que se aborda en esas clases. Cuando se asume que la cultura se define por el nivel de formación, educación o información alcanzado por un individuo. En ese orden de ideas, una persona culta es alguien imbuido de cultura, de manera tal que quien más alto nivel de formación haya alcanzado o quien mayor cantidad de información parezca haber acumulado puede parecer por antonomasia una persona con más cultura que otra. El problema con esto es que si la cultura guarda una estrecha relación con aquello que nos define como seres humanos, aceptar esa idea llevaría a la elaboración de una escala valorativa, de la que podría concluirse que hay individuos más humanos que otros, porque tienen más cultura, porque tienen mayor nivel de formación, educación o información, porque son más cultos. Y por esa vía rápidamente se cae en la discriminación, la xenofobia y el colonialismo.

De lo que se trata hasta aquí es de despojar al concepto de las acepciones que hacen carrera dado el uso y abuso del mismo, lo que hace el sentido común, la recurrencia y demás. Existe una vieja estrategia para aproximarse a la definición de algo, empezar por decir lo que ese algo no es. Quizá aquí no se trata de acercarse a una definición precisa, pero sí de recorrer

los importantes problemas en los que se suele incurrir cuando se asume una de estas posturas. Sobre todo, porque lo que está en juego es la concepción que se tiene sobre sí mismo y los otros.

### **Del debate cotidiano al debate académico**

Cuando se pregunta a los estudiantes qué es lo que entienden por “cultura”, transcurren pocos minutos para que por su cuenta y riesgo enuncien una definición que les resulta muy familiar: es el “conjunto de hábitos, tradiciones y costumbres que caracterizan la vida de una sociedad”. En su mayoría dicen que esa definición es la que se estila en los colegios, y que además “así aparece en Wikipedia y cualquier enciclopedia”. Y tienen razón<sup>1</sup>. No sorprende la naturalidad con la que logran llegar a este concepto, pues es el que circula masivamente incluso en los ámbitos universitarios. Esa definición se conoce quizá por ser la primera definición científica de cultura, atribuida a Edward Tylor (1958, [1871]). Por supuesto, no fue él quien inventó el concepto, ya que había estudiado en la tradición alemana de Klemm (Abélès, 2008) en la que se asociaba el concepto de cultura al de civilización y sociedad. Fue sobre su base que se constituyó la homología entre cultura, sociedad y territorio, es decir que por ella, por ejemplo, se enunciaba la cultura de manera homóloga a la sociedad y se podía inmediatamente marcarla sobre un mapa con color distintivo, como si ocupara un lugar específico y con límites claros.

El asunto parece fácil cuando mediante esta estratagema se refieren grupos étnicos; todavía encontramos representados y pintados sobre mapas la ocupación de un territorio ligado a

<sup>1</sup> Habría que elaborar indagaciones sobre la forma en que los conceptos se incorporan y circulan de manera tal que se sedimentan en todos los niveles institucionales. De hecho, esa definición a la que ellos aluden circula con certeza en los ámbitos universitarios así no estén familiarizados con las ciencias sociales y las humanidades. Trabajos como los de Kuper (2001) indagan sobre la forma en que los antropólogos han edificado mucho del edificio del concepto de cultura.

un grupo étnico. Pero cuando se aplica a otras “sociedades” el asunto resulta más engorroso; por sí mismos, los estudiantes se percatan de esto: no es fácil nombrar hábitos, tradiciones y costumbres que caractericen a la sociedad pereirana, por ejemplo. Hasta ahí llega la tranquilidad que ofrece este tipo de homologías.

Los intentos por construir definiciones generalizantes correspondían a un contexto específico que pretendía que la ciencia solo podría serlo si construía teorías generales acerca de los ámbitos que trataba. Era un intento por tratar de corresponder a las ciencias naturales, que hacían lo propio con los fenómenos de su competencia.

Sería Geertz (2003, [1973]), entre otros, quien daría un vuelco a esta idea, ilustrando “el pantano conceptual” en el que se había convertido semejante empresa, tanto que “cultura”, el concepto, terminaba por nombrarlo todo, en una alusión a la gran obra de Kluckhohn y Kroeber (1952) en la que se recogen en su mayoría los conceptos que hasta ese momento daban cuenta de la cultura. El problema radica en que un concepto de esa naturaleza tiende a sustantivizar la cultura, es decir, a considerarla como algo que existe realmente, una cosa; y al no encontrarla, al no “verla”, se cae fácilmente en las homologías mencionadas, como ya se ha dicho: “la cultura no existe como tal en el mundo, sino que es una herramienta intelectual ‘inventada’ para explicar el mundo, que tiene ciertas genealogías y trayectorias en las cuales los antropólogos han ocupado un lugar destacada” (Restrepo, 2012:29).

Con Geertz se deja de pensar en la cultura como una regla general y universal a los seres humanos, para empezar a pensarla como un texto que puede ser leído. Es decir que se pasa de preguntar qué es a qué significa. Los estudiantes

intuyen la sutileza del cambio. Por supuesto, una cosa es preguntar por la norma que explica el por qué; por ejemplo, los escoceses usan una falda y, otra, preguntar qué significa que la usen. De hecho, la mayoría de las veces, la primera pregunta no puede ser ni siquiera respondida por los mismos escoceses. Ante preguntas como ¿por qué se usan cubiertos al comer? los estudiantes saben que la respuesta no puede ser la obvia, es decir, saben que la razón no puede ser “porque así es en nuestra cultura” o “porque esa es nuestra tradición”. Lo que interesa es que ellos intuyan que hay una gran diferencia entre hacer la pregunta del por qué y preguntar qué significa: “A lo mejor, -afirmó en una ocasión un estudiante-, como usamos cubiertos, el trozo de carne que nos comemos no es un trozo de vaca muerta sino un *churrasco*, y eso es lo que significa el uso de los cubiertos”.

La filigrana con la que Geertz intentó edificar su teoría interpretativa parte de un enunciado bastante simple, pero profuso en consecuencias:

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (2003 [1973]:20).

En otro lugar habrá que hablar de las consecuencias y las críticas a la obra de Geertz (cfr. Reynoso, 2008). Pero una de las cosas que resulta interesante es la forma de abrirse camino

entre las distintas acepciones de cultura. Las retoma, las eleva al punto de convencernos de que están bien, que efectivamente se ha llegado a delimitar de tal manera el concepto que ahora cumplirá su cometido, dar luz sobre los asuntos como la condición humana y la incesante variabilidad que se experimenta. Así lo hace con dos de las tendencias más recurrentes en antropología al momento de utilizar el concepto de cultura, esta vez, en los ámbitos académicos y sobre todo antropológicos.

La primera tendencia, según Geertz, consiste en pensar la cultura como una entidad “conclusa en sí misma”, como algo que está fuera del cuerpo y a lo que se puede adjudicar la coherencia o la explicación del comportamiento. Obsérvese que de esta operación se desprenden muchos de los usos y abusos descritos antes en este texto. La segunda, de la que dice consiste en reducir la cultura, lleva a considerarla como “un craso esquema de conducta”, como si el comportamiento obedeciera a algo que está incorporado en cada sujeto. También pregunto a los estudiantes si han observado como cotidiano el adjudicarle la razón de nuestro comportamiento o de otro a algo externo (“ah, es que así es su cultura”...o “ah, es que así somos nosotros” o “así es él”); como si el actuar fuera el resultado de entidades que están fuera de las personas, o en dispositivos incorporados que les hacen actuar así. Lo difícil de pensar en clave de estas posturas radica en la imposibilidad de pensar la subjetividad, el libre albedrío, la condición individual.

En este punto, los estudiantes se sienten despojados de las certezas de las definiciones; pero, como se ha dicho desde el principio, es cuando más las exigen. Para superar esos tropiezos, continua Geertz, se propuso la idea de que la cultura era todo lo que había que saber, hacer y conocer para obrar competentemente

en el seno de una sociedad. Pero si un etnógrafo, después de regresar de su investigación, escribiera un libro donde consignase la totalidad de saber y las maneras de sentir y creer sobre, por ejemplo, los franceses, ¿se podría pasar por ser uno de ellos? Los estudiantes saben que no, que no es suficiente; primero porque la posibilidad de elaborar un inventario así es imposible. Segundo, si fuese posible, por más que memorizaran y aprendiesen las páginas de ese supuesto libro, definitivamente no se podría pasar por miembro de una sociedad de la que no se es.

Si bien no interesa reseñar en su totalidad aquí la forma en cómo Geertz concatena sus argumentos para llegar a postular su concepto de cultura como el más eficiente, sí es importante reiterar la manera como evidencia que antes de sus postulados también se hicieron esfuerzos por tratar de definir la cultura ya no en términos universales, sino en términos de las particularidades: fue a esto a lo que denominó la concepción estratigráfica. Pero no por eso dejó decretar también su ineficacia.

Al final, la cultura es “un sistema de conocimientos histórica y socialmente transmitidos a la luz del cual podemos interpretar lo que hacemos” (Geertz, 1973), esa idea, la de la cultura como contexto vuelve a aliviarlos. Y en general en antropología durante muchos años esta idea apaciguó las aguas.

El punto con esta idea es que se termina asumiendo que los contextos están ahí, claros y definidos, que su existencia es evidente. Para desestabilizar esa idea, basta con preguntarse cómo llegaron a establecerse, en esos contextos, prácticas y experiencias, sobre todo cuando ciertas prácticas informan sin lugar a dudas sobre el contexto que representan; piénsese por ejemplo en las prácticas que informan sobre

religiones, política y demás. Al preguntar por eso, se abandona la comodidad de la definición para empezar a indagar por lo convencional (lo normal) y lo que no, es decir, preguntarse por cómo llega a constituirse una práctica en normal y convencional, y cuándo no. En otras palabras, por lo que se está indagando es por el cambio sociocultural, uno de los grandes temas de la antropología.

Todas estas ideas insisten en la esencialización de la cultura: entidad extrasomática, dispositivos de control, contextos; como si de verdad se tratara de algo formalizado, algo que puede objetivarse, y no como un recurso intelectual.

Hay que decir que el interés último de los cursos a los que hago alusión no es elaborar un concepto de cultura; más allá del asunto enciclopédico, se trata de incorporar permanentemente la pregunta por la condición del otro. Se puede más o menos saber a qué se debe lo que hacemos (esto es su reconstrucción contextual), lo importante es entender porqué el otro (nosotros también) hace lo que hace y qué significa, y por dramático que parezca, que lo entendamos no supone justificarlo. Esto último, que parece una premisa elemental, se torna mucho más álgido en contextos polarizados como el colombiano.

Esa consideración sobre la diferencia tiene nuevas expresiones. Por ejemplo, varios estudiantes suelen desplazarse hacia asuntos en los que las diferencias se expresan como esenciales; abordando asuntos y causas indígenas, por ejemplo. O se recogen en la idea de saberes ancestrales y la sabiduría de los pueblos originarios. Con ellos se vuelve sobre la amplia discusión acerca de lo pretendido con conceptos como este y sobre la evolución que ha tenido en su uso, de la mano de Sahlins (2001, p.295):

De repente, todos tienen una cultura. Los aborígenes australianos, los inuit, los isleños de Pascua, los chambri, los ainu, los bosquimanos, los kayapo, los tibetanos, los ojibway: aun pueblos cuyas formas de vida murieron décadas atrás, ahora demandan un espacio indígena en un mundo modernizador bajo el estandarte de su *cultura*. Utilizan ese término o algún equivalente local cercano. Respaldan sus reclamos con referencias a tradiciones distintivas y costumbres que involucran contrastes denigrantes con “el amor al dinero” y otros defectos del carácter de sus maestros coloniales de antes. “si no tuviésemos *kastom* (*costumbres*)”, los de nueva guinea –dicen a su antropólogo– seríamos como hombres blancos.

Se observa entonces que justo cuando más se cuestiona el concepto de cultura en antropología, por aquello de la esencialización, es cuando los indígenas más lo han retomado así, esencialmente, como parte de sus “pilares” sobre los cuales se edifica la comunidad y sus reivindicaciones políticas, representándolo en tradiciones, costumbre y prácticas bien específicas. Casi simultáneamente, con estas ideas, hay un resurgimiento del indigenismo que los asume como desprovistos de “los vicios de occidente” (lejos del consumismo, por ejemplo) y los muestra como amigos y guardianas de la naturaleza, como moral y políticamente correctos.

Lo interesante de esto es que esa suerte de política cultural ha restituido el protagonismo político de los movimientos indígenas, tan es así que en muchos casos se han convertido en una suerte de vanguardia que confronta a la globalización en sus expresiones financieras o de expansión capitalista: piénsese en el movimiento

zapatista o en la lucha transnacional de los pueblos indígenas en general, que despierta la solidaridad de muchos en todos los rincones del planeta.

Sin dejar de reconocer la importancia política del uso del concepto de cultura en manos de los líderes indígenas (Ramos, 2004; Wright, 1998), varias de las críticas dentro de la antropología pretendían mesurar ese nuevo entusiasmo romántico indigenista, sobretodo el que asocia a la idea de “pueblos originarios, puros y no contaminados”, la evidencia cada vez más constatada de que ese ideal no existe, sino que replica una vez más la idea ilustrada del buen salvaje; y por tanto, reproduce el colonialismo.

Así, se constata que detrás de tal idea lo que hay es dominación, que pensar a los indígenas como radicalmente diferentes, como si “nunca” hubieran establecidos relaciones con las sociedades llamadas occidentales, o juzgando a estas relaciones exclusiva y ligeramente como “contaminantes”, implica un juego retórico que pretende, entre otras cosas, anular la distinción entre diferencia y desigualdad: no es que sean pobres, es que son distintos. Así, para abandonar la esencialización, se ha vuelto sobre las relaciones, sobre las conexiones (Friedman, 2001) y al verlos así, y ya no como manchas en un mapa con límites fijos e infranqueables, fue mucho más probable trazar las relaciones de dominación, de discriminación que también se producen en la diferencia, y ajustar entonces el posicionamiento político.

Llegados a este nivel, por supuesto, las disposiciones de los estudiantes son diversas, algunos insisten en la idea de que debe obtenerse una definición concreta, de límites claros y que abarque todas las vetas que sucintamente y de manera superficial se han abordado en este

texto. Estos son los que suelen preguntar: ¿hasta dónde va el parcial?, y mucho tiempo después siguen diciendo que al final no entendieron qué era la cultura (asumo que ese también es mi error, escribo esto para enmendarlo de alguna manera). Otro tanto se entusiasman con la cantidad de asuntos a los que debemos hacer frente como científicos sociales, y de cómo esa insistencia en la diferencia les abre el abanico de posibilidad de las vidas que pueden ser vividas (como también dice Geertz). Con el tiempo estos estudiantes, algunos ya profesionales, se unen a causas ambientalistas, guardan un gusto particular por la estética étnica, la causa indígena y el movimiento alterglobalista (por supuesto no voy a decir que esa decisión se debe exclusivamente al curso, pero me gusta pensar que algo tuvo que ver la antropología en todo eso).

Con el transcurso de los años, la discusión en torno al concepto cultura ha dejado de ser de dominio exclusivo de los antropólogos para extenderse a otras disciplinas, a las que ha llegado con un nuevo ímpetu. Habría que examinar en detalle si la sociología de la cultura, la historia cultural, la psicología cultural, los estudios culturales y otros campos han oxigenado y renovado el asunto. Pero, sin duda, hay mucho más que decir acerca de este asunto y desde distintas perspectivas, lo cual enriquece el debate. En los últimos años, en antropología, las posiciones frente a este tema han sido igual de variopintas, entre “caracterizar la cultura como un tipo particular de producción cuyo fin es comprender, reproducir y transformar la estructura social, y luchar por la hegemonía” (García, 1982, p.20, citado por Restrepo, 2012, p.43), hasta propuestas que propugnan por abandonar definitivamente el concepto (Appadurai, 2001; Trouillot, 2011). Restrepo (2012, p.51) tiene una propuesta matizada:

Mi propuesta es que abandonemos la cultura como eje central en el análisis antropológico y que, cuando la retomemos, sea para examinar los discursos, prácticas y disputas que se han establecido en nombre de la cultura, no solo en la academia sino fuera de ella.

Esa actitud intelectual que propone el autor me resulta personalmente más relevante que la sugerencia del quehacer antropológico: debemos librarnos de las certezas que nos brinda el tener el concepto de cultura; a veces, de manera más general, deberíamos librarnos de la certeza que brindan los conceptos y desestabilizar el pensamiento, como lo sugiere Restrepo. De alguna manera, el estado de alerta que brinda la incertidumbre, frente a la intensidad de las preguntas que pueden hacerse en torno a la condición humana y la variabilidad, pueda enseñarnos y acercarnos mucho más que una definición enciclopédica. Ese estado de alerta y esa incertidumbre frente a la concepción humana y la variabilidad se parecen más a la experiencia cotidiana del mundo contemporáneo, con sus conexiones virtuales, transnacionales y simultáneas, es decir, la globalización en su conjunto.

La intención no es tomar partido en medio de la discusión del quehacer de la antropología en torno al concepto de cultura, o por algún concepto en particular; tampoco se pretende eso en los cursos que se aluden en este texto. Porque si bien esas discusiones se han tornado mucho más densas y enriquecedoras, siempre habrá otros escenarios para abordarlas; el propósito junto con los estudiantes es destacar esa permanente y sana sospecha sobre cada una de estas variaciones, y reconocer la laboriosidad ética que implica incorporar esta discusión en los asuntos humanos y sociales.

A lo largo de la historia de esta discusión se ha caído en la exotización y el relativismo; y ambos han sido funcionales a la hora de justificar unos y otros abusos. Así que, más allá de si se deba insistir o no en la definición y delimitación del término cultura, o en su abandono, lo que se propugna con los estudiantes es insistir en los problemas a los que invita, que son quizá los más contemporáneos a los que nos enfrentamos, en el sentido en que tocan cada una de las fibras más sensibles de lo que nos constituye como sujetos: las concepciones sobre la vida y la muerte, por ejemplo.

Al incorporar en la experiencia cotidiana la discusión acerca de la condición como seres humanos, en medio de un sinnúmero de diferencias, se hacen evidentes las disposiciones éticas y políticas que orientan la vida de cada quien, o por lo menos, son confrontadas.

Al final, cuando se aborda el asunto de las diferencias humanas y de la consideración de la condición humana como única e igual para todos los individuos, hay un imperativo ético y político que permite cuestionar el estado de cosas actual, y también imaginarlas de otra manera, como si hubiese una conexión profunda con lo que intuimos puede ser un mundo mejor.

## REFERENCIAS

- Abélès, M. (2008). *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Payot.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Friedman, J. (2001). *Identidad y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu editores

- García, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas
- Geertz, C. (2003) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós
- Kroeber, A.L. and Kluckhohn, C. (1952). *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Papers of the Peabody Museum XLVII:1.
- Kuper, A. (2002). *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Ramos, A. (2004). “Pulpfictions del indigenismo”. En: A. Grimson, G. Ribeiro y P. Selman (eds.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (Pp; 357- 390). Buenos Aires: Prometeo libros.
- Reynoso, C. (2008). “El lado oscuro de la descripción densa – Doce años después”. En: *Corrientes teóricas en Antropología. Perspectivas desde el siglo XXI* Buenos Aires: SB Editorial
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca
- Sahlins, M. 2001. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. En/ Revista Colombiana de Antropología (Pp. 290 – 327), vol. 37 enero – diciembre de 2001. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture*. New York: Harper.
- Trouillot, M. (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca
- Wright, S. 1998. The Politicisation of culture. *Anthropology Today*, vol. 14(, no. 1),