

TEORÍAS DE LA CULTURA

Introducción. La cultura y el problema de la etnografía. Nociones básicas de cultura.

1.1. Introducción: la paradoja de la etnografía (a propósito de *El etnógrafo*, de J.L. Borges) O ¿puede ser la cultura objeto (de estudio)?

(0) Leer el relato de Borges “El etnógrafo”.

(a) Ver “El hombre que nunca estuvo allí (a propósito de un relato de Borges)”, en:

http://eprints.ucm.es/9171/2/el_hombre_que_nunca_estuvo_all%C3%AD-eprints.pdf

(b) La *paradoja* de la etnología (según Baudrillard [1978]): “para que la etnología viva es necesario que muera su objeto” (p. 16).

La etnología rozó la muerte un día de 1971 en que el gobierno de Filipinas decidió dejar en su medio natural, fuera del alcance de los colonos, los turistas y los etnólogos, las pocas docenas de Tasaday recién descubiertos en lo más profundo de la jungla donde habían vivido durante ocho siglos sin contacto con ningún otro miembro de la especie. La iniciativa de esta decisión partió de los mismos antropólogos que veían a los Tasaday descomponerse rápidamente en su presencia, como una momia al aire libre. Para que la etnología viva es necesario que muera su objeto. Éste, por decirlo de algún modo, se venga muriendo de haber sido «descubierto» y su muerte es un desafío para la ciencia que pretende aprehenderlo (...)

Es contra este infierno de la paradoja contra lo que los etnólogos quisieron prevenirse cerrando el cinturón de seguridad de la selva virgen en torno a los Tasaday. Nadie podrá rozar siquiera su mundo: el yacimiento se clausura como si fuera una mina agotada. La ciencia pierde con ello un capital precioso, pero el objeto queda a salvo, perdido para ella, pero intacto en su «virginidad». No se trata de un sacrificio (...) sino de un sacrificio simulado de su objeto a fin de preservar su principio de realidad. El Tasaday congelado en su medio ambiente natural va a servirle de coartada perfecta, de fianza eterna. Se inicia a sí una «anti-etnología» interminable ... De todos modos, la evolución lógica de la ciencia consiste en alejarse cada vez más de su objeto hasta llegar a prescindir de él: tal autonomía es una fantasía más y afecta en realidad a su forma pura. (Baudrillard, *Cultura y simulacro*, pp. 16-17)

La pretensión de habérselas con la cultura en toda su pureza troquela el trabajo de la etnología. El etnólogo pretende ocupar una posición invisible, que le permita ver, pero no interfiera en quienes son vistos. Esta posición se asemeja a la del *narrador omnisciente* en los relatos, donde se observa lo que pasa sin ningún atisbo de opacidad. Esta es la única posición consecuente con el reconocimiento de lo que se llama *distancia antropológica*, que es la pretensión de que el etnólogo esté ahí sin estar en absoluto ahí. El etnólogo estudia una cultura, que toma como objeto de in-

vestigación, pero intentando todo el tiempo no interferir en ella. Es una distancia que tiene un doble sentido: a) poner a la otra cultura a la vista del observador, convertirla en un objeto de estudio, situándola en un “ahí” objetivable. b) Poner a salvo a esa cultura de toda interferencia, porque el “aquí” del investigador podría contaminar la cultura que pretende investigar. La etnología es la pretensión de haya ni “ahí” ni “aquí”, que es lo que sucede cuando, como en el relato de Borges, el etnólogo está fundido con la cultura. El etnólogo debe desaparecer. El etnólogo no puede encontrarse entre aquellos a los que tiene que dejar hablar a menos que renuncie a hablar él mismo y acalle su propia palabra. Por eso el único lugar para el etnólogo en el mundo de su propia cultura es el un bibliotecario, que es quien cuida de los que han hablado sin tener nada que decir de todo ello.

Otro modo de plantearlo está en el texto de Baudrillard. Para que el objeto de la etnología viva, no es el etnólogo sino la etnología misma la que debe desaparecer. Los fenómenos de interferencia son bien conocidos. La presencia de la cultura del etnólogo afecta de tal modo a la cultura observada que el objeto de estudio primero se ve adulterado y luego desaparece. La adulteración significa que deja de ser el que es, sometido a los cambios que supone el encuentro con la otra cultura. Para evitar esto el etnógrafo debe integrarse en el modo de vida de la cultura que pretende estudiar (vestimenta, comida, lengua, costumbres, etc.). También importa que el contacto con la cultura sea el menor posible. La etnografía no es un fenómeno de masas. Es un estudio siempre menor, individual, casi heroico. La etnografía está poblada de etnógrafos, personalidades de estudiosos que en muchos casos han dedicado toda su vida al estudio de una cultura o de una comunidad en algún lugar del mundo. La etnografía son los etnógrafos: Malinowsky, Levi-Strauss, Geertz, ... Por eso es importante la escritura. El etnógrafo es su propio estilo. La escritura etnográfica no es objetivista y los relatos de los etnógrafos pueden leerse como relatos de vida en los que la impronta personal y psicológica del etnógrafo es fundamental. Por eso no hay etnología sin etnografía, ya que el etnólogo sabe que no puede evitar el punto de vista cuando escribe. Al fin y al cabo, aunque pudo dejar de ser el “otro” integrándose en la cultura que estudia, no podrá nunca dejar ser el “autor” de su propia obra.

Hoy en día, cuando ya casi no hay culturas que no estén atrapadas o sobrepasadas por las culturas dominantes, el encuentro con las culturas diversas presenta un triple cariz.

(1) Cuando todavía se puede dar con alguna de ellas, cosa que sucede por ejemplo en la selva amazónica, las actitudes etnológicas defienden la preservación. Deben crearse *espacios protegidos*, hábitats naturales (reservas protegidas), pero también culturales y simbólicos, como su religión y su lengua. Esta política de preservación va de la mano de *políticas proactivas de derechos humanos*.¹

(2) Pero a veces las culturas se convierten nada más que en simulacros. La producción del simulacro cultura juega en dos direcciones. El objeto que se pretende mantener a salvo queda resguardado en la distancia de la representación. Esto es lo que nos encontramos en los museos. La realidad de la cultura se ha convertido en un *escenario privado del tiempo*. Otra dirección ha sido convertir todo, también la cultura próxima, en objeto de la etnología. Dice Baudrillard que los salvajes “han pagado los primeros la cuenta” pero ahora, sin embargo, “la etnología está aquí, en todas partes, en las metrópolis, entre los blancos”. En el siglo XX asistimos a una inopinada universalización del discurso etnológico, que se ha convertido en una figura. Esto va unido a otro fenómeno. La sobreexposición de las culturas ha hecho de ellas un mero simulacro, un espectáculo. En realidad, todo se ha convertido en simulacro y en espectáculo, también la cultura.

(3) Una tercera posibilidad, digamos la de etnógrafos como Geertz, consiste en asumir el hecho de que el etnólogo no puede abandonar la posición de ser-autor. El etnólogo no puede renunciar a ser etnógrafo. La etnología tiene que hacerse cargo de que la etnología nace siempre ya culpable. El etnólogo tiene que *hacerse responsable del encuentro* con otras culturas. Este es el punto de vista de la hermenéutica. Debe asumirse que en la interpretación de cualquier fenómeno cultu-

¹ Ver informe FAO (2008): <http://www.fao.org/3/a-az734s.pdf>

ral siempre interviene el punto de vista, el horizonte, de la cultura de quien lleva a cabo esa lectura. No se trata de no hacer etnología, pero sí de asumir que siempre que se hace hay que contar con este punto de vista, que es el del autor. Esto lo veremos mejor cuando pasemos a la cuestión del multiculturalismo.

1.2. La cultura en la etnografía clásica.

(Para lo que sigue *cf.* Kahn [1975] y Giménez [2005], vol. 1.)

Hemos tomado como *leit motiv* del concepto de cultura el planteamiento de la etnografía o antropología, por parecernos especialmente valioso el enfoque problematizador que siempre la ha acompañado. Sin pretensión de sistematizar estos primeros ataques a la noción de cultura, y apreciando también su carácter inicial y casi indiciario (no exento de interpretación, ciertamente —entre paréntesis indicaremos el *presupuesto* desde el que se han producido tales aproximaciones tal y como han sido tipificados en el corpus antropológico), vamos a recoger las primeras definiciones de la noción de cultura. También incluimos un texto de Freud que, aunque va más allá de la etnografía (en la que, sin embargo, se ha inspirado), hace una propuesta de la cultura audaz y que ha tenido cierto recorrido en la filosofía de la cultura contemporánea.

[a] Edward B. Tylor*², *La ciencia de la cultura*, 1781:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.

[b] A. L. Kroeber*, *Lo superorgánico*, 1917:

Una forma de pensar característica de nuestra civilización occidental ha sido la formulación de antítesis complementarias, el equilibrio de opuestos que se excluyen. Uno de estos pares de ideas con que nuestro mundo ha estado operando desde hace unos dos mil años es el que se expresa con las palabras *alma* y *cuerpo*. Otro par que ha servido para propósitos útiles, pero que la ciencia trata ahora de quitarse de encima, es la distinción entre lo *físico* y lo *mental*. Una tercera discriminación es la que se hace entre *vital* y *social*, o, en otros términos, entre *orgánico* y *cultural*. (p. 47)

(...)

Podemos esbozar la relación que existe entre la evolución de lo orgánico y la evolución de lo social (fig.1). Una línea que progresa en el curso del tiempo y se eleva lenta pero uniformemente. En un determinado punto, otra línea comienza a divergir de la primera, al principio insensiblemente, pero ascendiendo cada vez más por encima de ella en su propio curso; hasta el momento en que la cortina del presente nos quita la visión, avanzando ambas, pero lejos una de otra y sin influirse mutuamente. (p. 81)

La mente y el cuerpo no son más que facetas del mismo material orgánico o actividad; la sustancia social —o el tejido inmaterial, si se prefiere la expresión—, lo que nosotros denominamos civilización, lo trasciende por mucho que esté enraizada en la vida. Los procesos de la actividad civilizadora nos son casi desconocidos. Los factores que determinan su funcionamiento están por dilucidar. Las fuerzas y principios de las ciencias mecánicas pueden, de hecho, analizar nuestra civilización; pero, al hacerlo, destruyen su esencia y nos dejan sin ninguna comprensión de lo que perseguíamos. Por el momento el historiador puede hacer poco más que describir. Rastrea y relaciona

² Los textos que tienen un asterisco están tomados del libro de Kahn [1975]. La página que se indica al final de cada uno de ellos se refiere a esta obra.

lo que parece muy alejado; equilibra; integra; pero realmente no explica ni transmuta los fenómenos en nada distinto. (83)

[c] B. Malinowski*, *La cultura*, 1931:

El hombre varía en dos aspectos: en forma física y en herencia social, o cultura. La ciencia de la antropología física, que utiliza un complejo aparato de definiciones, descripciones, terminologías y métodos algo más exactos que el sentido común y la observación no disciplinada, ha logrado catalogar las distintas ramas de la especie humana según su estructura corporal y sus características fisiológicas. Pero el hombre también varía en un aspecto completamente distinto. Un niño negro de pura raza, transportado a Francia y criado allí, diferirá profundamente de lo que hubiera sido de educarse en la jungla de su tierra natal. Hubiera recibido una herencia social distinta: una lengua distinta, distintos hábitos, ideas y creencias; hubiera sido incorporado a una organización social y un marco cultural distintos. Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural, la otra rama del estudio comparativo del hombre. Normalmente se la denomina cultura en la moderna antropología y en las ciencias sociales. La palabra cultura se utiliza a veces como sinónimo de civilización, pero es mejor utilizar los dos términos distinguiéndolos, reservando civilización para un aspecto especial de las culturas más avanzadas. La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. La organización social no puede comprenderse verdaderamente excepto como una parte de la cultura; y todas las líneas especiales de investigación relativas a las actividades humanas, los agolpamientos humanos y las ideas y creencias humanas se fertilizan unas a otras en el estudio comparativo de la cultura. (p. 85)

[d] Claude Levi-Strauss, "Introducción a la obra de Marcel Mauss", 1947:

«La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidad entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros»

Las estructuras elementales del parentesco, 1958:

Todo lo que en el hombre es universal pertenece al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad; mientras que todo lo que se halla sujeto a una regla pertenece al orden de la cultura y presenta los atributos de lo relativo y particular

[e] L. A. White*, *El concepto de cultura*, 1959:

Entre las muchas clases de cosas y acontecimientos significativos que la ciencia desfigura, hay una clase para la que aún no tiene nombre. Es la clase de las cosas y fenómenos que dependen del simbolizar, una facultad peculiar de la especie humana. Nosotros hemos propuesto que las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar sean llamados simbolados. La peculiar designación de esta clase no es importante en sí. En cambio, es importante que tenga algún tipo de nombre por el que se la pueda distinguir explícitamente de las otras clases.

Las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar comprenden por igual ideas, creencias, actitudes, sentimientos, actos, pautas de conducta, costumbres, códigos, instituciones, obras de arte y formas artísticas, lenguajes, instrumentos, máquinas, utensilios, ornamentos, fetiches, conjuros, etc., etc.

Por otra parte, las cosas y acontecimientos dependientes del simbolizar pueden ser, y han sido tradicionalmente referidas, a efectos de su observación, análisis y explicación, a dos contextos

fundamentales. Dichos contextos pueden ser propia y apropiadamente llamados somático y extrasomático. Cuando un acto, objeto, idea o actitud se considera en el contexto somático, es la relación entre esta cosa o acontecimiento con el organismo humano. Las cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar que son consideradas en el contexto somático pueden ser llamadas propiamente conducta humana — al menos las ideas, actos y actitudes, ya que las hachas de piedra y los cuencos de cerámica no son habitualmente considerados conducta humana, por más que su significación se desprenda del hecho de haber sido producidos por el trabajo humano, lo que lo constituye de hecho en cristalizaciones de la conducta humana. Cuando, en cambio, cosas y acontecimientos son considerados en el contexto extrasomático, se los contempla en términos de su mutua interrelación más que en términos de su relación con el organismo humano, individual o colectivo. El nombre de las cosas y acontecimientos que se consideran en el contexto extrasomático es cultura. (p. 154)

[e] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1973:

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. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación.

La etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar a informantes, observar ritos, elicitar términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas...escribir su diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de "interpretar un texto") un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.

La cultura, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es "subjetiva" u "objetiva" junto con el intercambio recíproco de insultos intelectuales ("¡idealista!", "¡mentalista!", "¡conductista!", "¡impresionista!", "¡positivista!") que lo acompaña, está por entero mal planteado. Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica -acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo- pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas. En el caso de un guiño burlesco o de una fingida correría para apoderarse de ovejas, aquello por lo que hay que preguntar no es su condición ontológica. Eso es lo mismo que las rocas por un lado y los sueños por el otro: son cosas de este mundo. Aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor: si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio.

[f] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, 1930:

La evolución cultural se nos presenta como un proceso peculiar que se opera en la Humanidad y muchas de cuyas particularidades nos parecen familiares. Podemos caracterizarlo por los cambios que impone a las conocidas disposiciones instintuales del hombre, cuya satisfacción es, a fin de cuentas, la finalidad económica de nuestra vida. Algunos de estos instintos son consumidos de tal

suerte que en su lugar aparece algo que en el individuo aislado calificamos de rasgo del carácter. El erotismo anal del niño nos ofrece el más curioso ejemplo de tal proceso. En el curso del crecimiento, su primitivo interés por la función excretora, por sus órganos y sus productos, se transforma en el grupo de rasgos que conocemos como ahorro, sentido del orden y limpieza, rasgos valiosos y loables como tales, pero susceptibles de exacerbarse hasta un grado de notable predominio, constituyendo entonces lo que se denomina «carácter anal». No sabemos cómo sucede esto; pero no se puede poner en duda la certeza de tal concepción. Ahora bien: hemos comprobado que el orden y la limpieza son preceptos esenciales de la cultura, por más que su necesidad vital no salte precisamente a los ojos, como tampoco es evidente su aptitud para proporcionar placer. Aquí se nos presenta por vez primera la analogía entre el proceso de la cultura y la evolución libidinal del individuo.

Otros instintos son obligados a desplazar las condiciones de su satisfacción, a perseguirla por distintos caminos, proceso que en la mayoría de los casos coincide con el bien conocido mecanismo de la sublimación (de los fines instintivos) mientras que en algunos aún puede ser distinguido de ésta. La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente, pues gracias a ella las actividades psíquicas superiores, tanto científicas como artísticas e ideológicas, pueden desempeñar un papel muy importante en la vida de los pueblos civilizados. Si cediéramos a la primera impresión, estaríamos tentados a decir que la sublimación es en principio, un destino instintual impuesto por la cultura; pero convendrá reflexionar algo más al respecto.

Por fin, hallamos junto a estos dos mecanismos un tercero, que nos parece el más importante, pues es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos. Esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura. Este proceso también planteará arduos problemas a nuestra labor científica: son muchas las soluciones que habremos de ofrecer. No es fácil comprender cómo se puede sustraer un instinto a su satisfacción; propósito que, por otra parte, no está nada libre de peligros, pues si no se compensa económicamente tal defraudación habrá que atenerse a graves trastornos.

(...) la antítesis entre cultura y sexualidad del hecho de que el amor sexual constituye una relación entre dos personas, en las que un tercero sólo puede desempeñar un papel superfluo o perturbador, mientras que, por el contrario, la cultura implica necesariamente relaciones entre mayor número de personas. En la culminación máxima de una relación amorosa no subsiste interés alguno por el mundo exterior; ambos amantes se bastan a sí mismos y tampoco necesitan el hijo en común para ser felices. En ningún caso, como en éste, el Eros traduce con mayor claridad el núcleo de su esencia, su propósito de fundir varios seres en uno solo; pero se resiste a ir más lejos, una vez alcanzado este fin, de manera proverbial, en el enamoramiento de dos personas.

(...) La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. El interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales. La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas. De ahí, pues, ese despliegue de métodos destinados a que los hombres se identifiquen y entablen vínculos amorosos coartados en su fin; de ahí las restricciones de la vida sexual, y de ahí también el precepto ideal de amar al prójimo como a sí mismo, precepto que efectivamente se justifica, porque ningún otro es, como él, tan contrario y antagónico a la primitiva naturaleza humana. Sin embargo, todos los esfuerzos de la cultura destinados a imponerle aún no han logrado gran cosa.

(...) Si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad. En efecto, el hombre primitivo estaba menos agobiado en este sentido, pues no conocía

restricción alguna de sus instintos. En cambio, eran muy escasas sus perspectivas de poder gozar largo tiempo de tal felicidad. El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad; pero no olvidemos que en la familia primitiva sólo el jefe gozaba de semejante libertad de los instintos, mientras que los demás vivían oprimidos como esclavos. Por consiguiente, la contradicción entre una minoría que gozaba de los privilegios de la cultura y una mayoría excluida de éstos estaba exaltada al máximo en aquella época primitiva de la cultura. Las minuciosas investigaciones realizadas con los pueblos primitivos actuales nos han demostrado que en manera alguna es envidiable la libertad de que gozan en su vida instintiva, pues ésta se encuentra supeditada a restricciones de otro orden, quizá aún más severas de las que sufre el hombre civilizado moderno.