

ANALES XIX

**Anuario del Centro de la Universidad
Nacional de Educación a Distancia
en Calatayud**

CONFERENCIAS Y ARTÍCULOS DE PROFESORES



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE
EDUCACIÓN A DISTANCIA**

EL ESPEJO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL. LAS DIMENSIONES POLÍTICAS DEL CONCEPTO DE CULTURA

Ángel DÍAZ DE RADA

Profesor Titular de Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED
Conferencia impartida el 29 de noviembre de 2012 en el Centro de la UNED de Caspe con
motivo del Solemne Acto Académico de Apertura del Curso 2012/2013

CULTURA

Nos acercamos intuitivamente al concepto de cultura en Antropología Social y Cultural cuando lo entendemos como una naturaleza socialmente elaborada. En este sentido, la etimología es esclarecedora. En latín, idioma del que deriva la palabra, “cultura” significó fundamentalmente dos cosas. Por una parte, “cultivo” de la tierra, es decir, “agricultura”; por otra parte, “culto”, en el sentido de adoración a la divinidad. Es muy posible que estos dos usos tuvieran a su vez una coherencia recíproca, en el sentido de la ayuda pedida a la divinidad para obtener los frutos de la naturaleza. En parte, ese viejo significado general de la palabra “cultura” ha mantenido a lo largo de los siglos su vigencia: nombrar la cultura es nombrar un estado de naturaleza que ha dejado de ser, en sentido estricto, *natural*; un estado de naturaleza conformado, reformado o transformado por la acción de alguna sociedad humana (Díaz de Rada 2010).

“Cultura” es, de este modo, *socialización*; y, por oposición a la naturaleza humana con la que venimos al mundo al nacer, *aprendizaje social*. En nuestra tradición lingüística, y ya desde los usos en latín, son múltiples las analogías entre el cultivo del hombre y el cultivo de la tierra. Muchas palabras y expresiones de nuestra lengua se usan indistintamente para las dos formas de cultivo: “recoger los frutos [del saber]”, “desarrollarse”, “crecer”. El “tutor” es quien enseña a un aprendiz, quien le orienta para seguir el camino recto, quien evita su desviación, como lo es ese palo al que el campesino fija el tallo de la planta para que ésta crezca siguiendo los diseños de la mano del hombre. Al producir cultura, el ser humano genera una segunda naturaleza imbricada con la otra. Dicho de una manera aún intuitiva, pero muy precisa, al producir cultura el ser humano da *forma* a la naturaleza. Esa forma exige una elaboración específicamente social y procesos de aprendizaje. Nadie viene al mundo con cultura, aunque todos los seres humanos nacemos dispuestos para aprenderla.

Durante siglos la palabra “cultura” mantuvo esos significados básicos con diversos matices. Las grandes transformaciones institucionales de la modernidad conllevaron también importantes cambios en los conceptos referidos a la sociedad y la cultura (Vélasco, López y García 2012; Williams 2000). Generalmente, atribuimos al filósofo alemán Johann Gottfried Von Herder una elaboración que fue decisiva para

el concepto de cultura tal como hoy lo entendemos los antropólogos. Herder, que escribió durante el siglo XVIII, subrayó la idea de que los gustos estéticos eran creaciones históricas de las sociedades, y que en consecuencia eran *diversos* dependiendo de la historia social de cada pueblo (Herder 2004). Consideramos esta idea un antecedente claro del concepto de diversidad cultural. Puesto que esos gustos eran *relativos* a cada nación, esta idea inauguró también el concepto de relativismo cultural, que a lo largo de las décadas, ha experimentado múltiples reelaboraciones (Díaz de Rada 2010: 267ss.). Es posible entender estas ideas de Herder en el contexto de una defensa moral de la diversidad de las costumbres frente a la creciente normalización de los gustos en las modas de las florecientes sociedades urbanas de la época, sobre todo en París. Y, en paralelo, como una vindicación de las sociedades rurales de su nación alemana y otras naciones europeas frente a las corrientes homogeneizadoras –y civilizatorias– de la sociedad ilustrada francesa, es decir, de su élite parisina.

El tratamiento de la palabra “cultura” a partir de Herder y su época fue cargándose de connotaciones políticas, y fue extendiéndose más y más en los discursos institucionales y administrativos. Hoy esta palabra es objeto de tratamiento específico en muchos textos constitucionales, incluido el nuestro (Prieto 1995); y aparece una y otra vez, aquí y allá, en variantes como éstas, que enseguida podemos reconocer:

Cultura política

Política cultural

Cultura nacional

Respeto (promoción, etcétera) de la diversidad cultural

Animación cultural

Ministerio de cultura

Subvenciones a la cultura

Protección de la cultura

Derechos de acceso a la cultura

[...]

UNA DEFINICIÓN ANTROPOLÓGICA DEL CONCEPTO DE CULTURA

Para muchos antropólogos –entre los que me encuentro– el concepto de cultura es central en la disciplina que reconocemos como Antropología Social y Cultural. El significado que los antropólogos damos a este concepto hunde sus raíces en esa misma historia etimológica y filosófica, y, muy especialmente, en los dos rasgos fundamentales que he indicado. También para nosotros “cultura” significa *aprendizaje social*; y, puesto que el aprendizaje social está condicionado por las reglas y los gustos de cada grupo humano, la palabra “cultura” evoca inmediatamente el concepto de diversidad cuyo origen atribuimos a Herder.

Muy a menudo, estas palabras centrales de la reflexión en ciencias sociales son utilizadas de forma común, es decir, con un conjunto muy vago de significados que se comunican en el lenguaje ordinario. No es necesario haber estudiado de forma especializada Antropología Social y Cultural para hacer uso de palabras como “cultura”. Quienes usamos esta palabra de una forma más especializada intentamos trabajar con un puñado de significados *mínimos*, en los que podemos ponernos de acuer-

do, con el objeto de describir e intentar entender del mejor modo posible en qué consiste la vida social humana, cuáles son sus componentes básicos.

Intuitivamente, un buen modo de acercarse al concepto antropológico de cultura es conceder relieve a la *forma* que toma la acción social. Y entender esas formas que toma la acción social como *reglas* o *convenciones*, o como el resultado de poner en práctica reglas o convenciones (Díaz de Rada 2010). A pesar de su aparente abstracción, estas ideas son muy fáciles de entender. Si usted se encuentra con una vieja amiga en una fiesta la saludará probablemente *dándole dos besos en las mejillas*, pero si esa vieja amiga suya es además Secretaria de Estado de Educación y usted la visita como representante sindical en un encuentro oficial ante la prensa, probablemente *le extenderá la mano*. Si su amiga se crió en Argentina y la encuentra en la fiesta, no intente besar sus dos mejillas, porque ella esperará solamente que *le dé un beso en una sola mejilla* —ésta es allí, generalmente, la convención para saludar a las amigas—. Lo que no hará en ningún caso, en principio, es saludar a su amiga con un apasionado beso en los labios. Esta *forma de besar* indicaría inmediatamente que usted mantiene, o aspira a mantener, con esa amiga una relación social de otro tipo.

Los seres humanos usamos reglas y convenciones sociales para dar forma a nuestra acción. Esos conjuntos de reglas o convenciones sociales constituyen, para nosotros los antropólogos, el concepto de cultura.

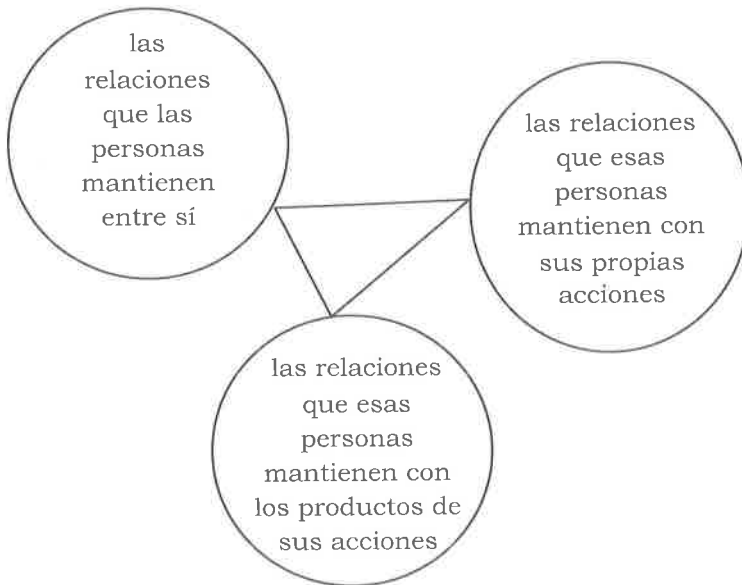
Esta idea es muy fácil de entender intuitivamente, puesto que todos los seres humanos somos seres socializados, educados en sociedad; pero es un auténtico misterio desde el punto de vista científico. En el estado actual de nuestros conocimientos sabemos que los seres humanos dan forma a su acción usando reglas y convenciones, pero realmente sabemos muy poco del origen y la causación de esos objetos que denominamos reglas y convenciones. Asumimos que las convenciones son prácticas compartidas que nos permiten cooperar y convivir, al hacer la realidad más o menos mutuamente comprensible y manejable para quienes formamos sociedad. Si escribo la palabra “niño” en el teclado de mi ordenador, muevo los dedos siguiendo una regla que es común a los hablantes de la lengua española, poniendo en secuencia los caracteres n-i-ñ-o. Esa *regla para mover los dedos* sobre el teclado, será en inglés c-h-i-l-d; y diferente en cada lengua en la que me proponga escribir. Estos ejemplos revelan tres cosas acerca de las reglas o convenciones que constituyen la cultura.

En primer lugar, *todos* los seres humanos son capaces de usar y usan constantemente reglas y convenciones culturales. Desde este punto de vista, decimos que la cultura es universal en la especie humana (y también, de otros modos, en otras especies de primates). En segundo lugar, *todos* los seres humanos usan conjuntos de reglas y convenciones que, en sus concretos grupos sociales, toman formas diversas. Decimos por ello que la cultura es una competencia universal de los miembros de la especie humana, cuya característica más sobresaliente es generar constantemente diferencias entre los grupos sociales humanos. En tercer lugar, aunque la competencia universal para aprender y producir reglas y convenciones culturales es, con toda seguridad, una competencia biológicamente programada, *todas* las reglas y convenciones concretas que un ser humano produce de hecho han sido generadas en contextos de aprendizaje social. Usted viene al mundo programado para aprender cosas como dar y recibir besos *de una forma o de otra*, pero usted no viene al mundo *sabiendo*

cuántos besos ha de dar a quién y en qué situaciones. Usted nace programada para usar convenciones como *niño* o *child*, pero cuando usted nace, todavía no sabe producir ninguna de esas dos palabras (poniendo sus cuerdas vocales y sus labios en la forma adecuada), mucho menos nace sabiendo con quién y en qué circunstancias deberá usar una palabra u otra.

El concepto de cultura, tal como lo entendemos los antropólogos, recoge así la gran paradoja de nuestra especie. Nuestra naturaleza, entendida como *naturaleza humana*, es una naturaleza socializada. Nada de lo que es socialmente relevante en el ser humano es solamente natural. No existe, entre nosotros, nada parecido a una naturaleza humana universal –salvo la que podemos llegar a imaginar, con muchas dificultades y de un modo muy discutible, como puramente biológica–. Lo más parecido a esa naturaleza humana universal consiste en nuestra capacidad para producir, aquí y allá, diversos conjuntos de convenciones locales.

La figura muestra el ámbito de la cultura. Una cultura es un conjunto de reglas o convenciones que los seres humanos utilizan para producir los tres tipos de relaciones que se incluyen en los círculos.



Al usar reglas o convenciones, los seres humanos producen, por ejemplo, relaciones de parentesco, de amistad, laborales, etcétera, que en cada sociedad, en cada mundo social, cobran *formas* características. Además, cada persona considerada individualmente da *forma* a su propia acción por medio de reglas y convenciones, de un modo tanto más significativo cuanto más significativo es el sentido social de esa acción. Un hombre solo, vistiéndose ante un espejo para presentarse ante otros, eli-

giendo las prendas según la situación, combinándolas de determinadas *formas*, etcétera, usa reglas y convenciones propias de un mundo social. Igualmente, los seres humanos ponen en juego reglas y convenciones para producir las cosas de su mundo, para usarlas, para darlas por inútiles, para apropiarse de ellas. Después los arqueólogos encontrarán esas cosas como restos de cultura, es decir como memoria de las acciones sociales del pasado, y de las reglas y convenciones que se utilizaban en esa sociedad histórica.

Para un antropólogo, toda forma de acción humana producida como consecuencia del aprendizaje social es forma cultural, sin excepción alguna. Este concepto de cultura se aplica tanto a las reglas de composición de las obras de arte como a las reglas de producción de un trazado ferroviario. Nada hay en uno u otro tipo de acción que lo haga más o menos cultural. Al escribir su *Novena Sinfonía*, Beethoven produjo cultura; al vender las entradas para asistir a un concierto en el que sonará esa obra, la taquillera también la produce.

LA DIMENSIÓN POLÍTICA GENERAL DE LA CULTURA

En un sentido general, toda acción producida por medio de reglas sociales o convenciones tiene, implícita o explícitamente, una dimensión política. Incluso nuestras pequeñas acciones cotidianas, aparentemente triviales, son, en este sentido general, hechos políticos. Cuando conversamos con unos amigos en un bar, o cuando nos peinamos ante un espejo, ponemos inevitablemente en juego un *tipo especial de reglas*. Se trata de las reglas que utilizamos para juzgar moralmente la *adecuación* de nuestro comportamiento y del comportamiento de los otros: valoramos nuestra acción y la de los otros, además de ponerla en práctica (siguiendo reglas). Toda acción humana tiene, en este preciso sentido, un componente moral. Puesto que esos juicios morales ofrecen una imagen de la vida social que merece la pena ser vivida, de cómo *debe* conversarse adecuadamente con los amigos, de cómo *debemos* llevar adecuadamente el pelo, y así con todos los detalles imaginables, el ser humano produce constantemente, al tiempo de realizar su acción, un orden de convivencia, es decir, un orden político. Este orden político conforma el tejido, casi invisible, de las comunidades humanas. Casi no lo vemos, porque está fabricado de reglas que hemos incorporado, es decir reglas con las que, literalmente, hemos ido construyendo nuestro propio cuerpo y el cuerpo de las relaciones con nuestros semejantes (lo que podríamos llamar nuestro “cuerpo social”). Por eso, nos parece que nuestra vida social es una vida *natural*, y sólo cuando ese tejido moral se rompe en alguna parte, en la forma de un conflicto, volvemos nuestra mirada hacia él para restaurarlo, y cobramos conciencia de la fragilidad de ese orden de convivencia que hasta entonces creíamos inmovible. Entonces descubrimos que ese orden no era tan natural como habíamos creído.

Es cierto que cuando hablamos ordinariamente de “política” no solemos pensar en cosas tan cotidianas –del mismo modo que, cuando hablamos ordinariamente de “cultura”, no solemos pensar en cualquier forma de acción social–. Estas distinciones, que los antropólogos hemos tenido que deshacer con esfuerzo, llevan ya, en sí mismas, poderosos supuestos acerca de nuestro mundo social. Separar el orden moral que construimos en nuestra vida cotidiana de la “política” que realizan unos pocos, como

separar nuestra acción social ordinaria de la “cultura” producida por unos pocos, es ya *delegar* los aspectos más importantes de nuestra existencia en la acción emprendida por unos pocos, un desistimiento que caracteriza a la historia de nuestra relación con las instituciones.

Ahora ya me centraré solamente en desgranar algunas dimensiones políticas incorporadas de un modo más preciso en el concepto de cultura, tal como éste es normalmente utilizado por los políticos especializados, es decir, quienes de un modo típico cumplen con una condición formulada por Max Weber a principios del siglo XX: vivir *para* y *de* la política (Weber 1992).

LAS DIMENSIONES POLÍTICAS DE LA CULTURA EN LA POLÍTICA ESPECIALIZADA

Muy a menudo resulta difícil conectar el tejido moral de nuestras acciones cotidianas –casi invisible–, con el tejido moral –demasiado visible a través de los medios– de la acción de nuestros políticos especializados. Parecería como si ambos órdenes coexistieran en planetas diferentes, en lo que hemos dado en identificar, de forma creciente, como una crisis de representación política. Los propios políticos se esfuerzan en agravar esa crisis al renegar de su propio poder, específicamente político, arguyendo que sus decisiones son “inevitables”. Antes de presentarse a unas elecciones hacen gala de su *poder específico* (“nadie lo hará como nosotros”), y después de haberlas ganado se muestran *impotentes* (“cualquiera haría lo mismo que nosotros”). Generalmente siguen una regla para hacer pública esa mutación: presentar sus decisiones políticas como si no fueran políticas, es decir, morales; presentarlas como si se tratase de seguir meros protocolos técnicos de actuación.

Sin embargo, la acción de esos políticos especializados es acción política, es decir, moral; y ello pese a lo que ellos mismos quieren indicar en condiciones de crisis. Esos políticos especializados, legislen o gobiernen para quien sea que lo hagan, establecen, siguiendo reglas, criterios de *valoración* y *adecuación* entre acciones (como cuando te peinas ante un espejo). Fijar un límite de velocidad en las carreteras, un ingreso mínimo para calcular el pago de impuestos, una condición familiar para ser legalmente objeto de desahucio, una forma de gestionar el gasto hospitalario, una edad penal a los menores, un coste de los servicios judiciales, etcétera, son todas ellas, decisiones políticas y morales que producen o reproducen *convenciones* sociales. Esas decisiones, con las acciones que las acompañan y que se siguen de ellas, concretan un orden moral, que acaba siendo una parte importante de nuestro marco de convivencia ordinaria.

La política especializada, por muy técnico que sea su objeto y el lenguaje legislativo o administrativo en el que ese objeto se exprese, es un hecho moral, en el sentido de exigir una elección convencional entre alternativas. Sería posible, por tanto, analizar punto por punto la incidencia de la acción de los políticos especializados sobre nuestra cultura, entendida como *forma de vida legislativamente orientada o construida*. Todas las leyes y reglamentos son reglamentos culturales.

Aquí me voy a detener solamente en algunos aspectos especiales que el concepto antropológico de cultura pone en evidencia.

1. La producción de desigualdades y jerarquías sociales sirviéndose del concepto de cultura

Pensemos un instante en estas tres expresiones: “Isabel tiene mucha cultura”, “Ramiro tiene poca cultura”, “Pablo no tiene cultura”. Como hemos visto, la palabra “cultura” arrastra una historia de connotaciones acerca de la humanidad o, cabría decir ahora con mayor exactitud, acerca de la esencia misma de la humanidad: como *cultivo* del alma y el cuerpo, como *educación* general, en definitiva como todo lo que hace a alguien ser humano, sacándolo así del estado de pura naturaleza. Por eso, al usar esas expresiones el concepto de “cultura” se convierte en una poderosa arma de exclusión (o inclusión), no ya en relación con una sociedad particular, sino en relación con la humanidad en su conjunto. Durante siglos, este uso de la palabra “cultura” junto con su hermana casi gemela “civilización” y algunas de sus variantes contemporáneas como “desarrollo”, ha llevado a excluir de su condición plenamente humana a todos los millones de personas que no se han ajustado –o no se ajustan– al modelo civilizatorio europeo, convertido hoy en modelo planetario.

El atributo “mucho-poco” es inaplicable al concepto antropológico de cultura. No es posible encontrar, a la luz de este concepto, gente con poca o mucha cultura, mucho menos gente sin cultura. Todo ser humano que haya sido socializado en cualquier parte utiliza conjuntos de reglas o convenciones para dar forma a su acción social. Y, lo que es más importante a efectos políticos, todo ser humano puede formarse una opinión razonablemente coherente acerca de las reglas o convenciones que usa para organizar su propio comportamiento en relación con sus semejantes. En realidad, aunque frecuentemente pese a las llamadas “élites culturales”, y a quienes creen “ser cultos” o “tener mucha cultura”, el punto de vista antropológico que estoy narrando aquí confluye con el principio básico de la democracia como modelo administrativo de las voluntades políticas. No se nos pide ningún certificado de nuestro “nivel de cultura” al votar. Y en esto descansa también la función esencial para la que han sido diseñados (y *deberían* ser perfeccionados) nuestros sistemas electorales: la *representación* de las voluntades políticas de todas las personas con derecho a voto.

Todos los problemas de legitimidad de la acción de nuestros políticos especializados derivan, fundamentalmente, de su manifiesta arbitrariedad a la hora de representarnos. Creen estar mejor dotados que el resto de los mortales para interpretar a su manera en qué ha de consistir nuestra cultura.

2. La reducción de la cultura a escolarización o educación escolar

Muy frecuentemente, cuando decimos que “Isabel tiene mucha cultura”, “Ramiro tiene poca cultura” o “Pablo no tiene cultura”, estamos valorando esos supuestos niveles culturales en función del paso de estas personas por las instituciones escolares. De un modo muy preciso, la escuela es el brazo institucional de la producción de desigualdades y jerarquías sociales basadas en el concepto de cultura. Y, de hecho, la extensión planetaria de la escuela como forma educativa fue de la mano de todos los procesos civilizatorios de colonización, desde sus inicios.

La escuela es, igualmente, el principal instrumento de traducción de las diferencias culturales en jerarquías sociales. Las instituciones escolares son, como los conversores de divisas, dispositivos de conversión de valores: reciben por una parte las

diferencias en cuanto a formas de vida, y producen por otra, en forma de titulaciones y disposiciones personales generadas en sus múltiples dispositivos de orientación, capacidades diferenciales de acceder a los bienes económicos, sociales y simbólicos, a los que la escuela da, en parte, acceso.

No considero todo esto como un defecto de las instituciones escolares en términos absolutos. En realidad, la posición de la escuela es bastante paradójica. Produce jerarquía basada en el concepto de cultura, pero, una vez que la institución ya ha sido establecida en una sociedad, al menos brinda un acceso a *algunos de esos* bienes a personas que de otro modo, probablemente, no podrían soñar con obtenerlos. Tampoco quiero decir que la escuela sólo se ocupa de producir jerarquía basada en el concepto de cultura. Sin lugar a dudas, las escuelas –desde la infantil hasta la universidad y más allá– enseñan a hacer cosas como leer y escribir, impartir conferencias, hacer ecuaciones diferenciales, o diseñar los planos de un puente.

Mi reflexión crítica sólo se dirige a un punto: el supuesto, muy generalmente extendido, de que la escuela es el principal agente productor y transmisor de cultura. En lenguaje ordinario, esto viene a expresarse con ideas como las siguientes, análogas a los juicios acerca de Isabel, Ramiro y Pablo:

Si no has ido a la escuela, no tienes cultura.

Si has ido a la escuela poco tiempo (como se decía antes: a aprender las cuatro reglas), entonces tienes menos cultura que si has llegado más lejos en la carrera escolar.

Desde un punto de vista antropológico, la escuela produce cultura, por supuesto. Exactamente como la produce cualquier otra institución humana, escolar o no. En cualquier institución, en cualquier lugar y en cualquier tiempo, los seres humanos producen convenciones para dar forma a sus acciones sociales.

Todo lo que quiero decir es que, cuando las escuelas enseñan a hacer cosas como leer y escribir, impartir conferencias, hacer ecuaciones diferenciales, o diseñar los planos de un puente; están enseñando exactamente a hacer esas cosas, no cualquier otra cosa. Mucho menos están enseñando a producir “cultura”, concebida como una competencia general de la especie humana. Eso lo han hecho y lo hacen los seres humanos, entre otros homínidos, desde hace unos 100.000 años, con escuelas o sin ellas.

Precisamente porque la palabra “cultura” está asociada a esta historia evolutiva de nuestra especie, concebida como una fenómeno de la *naturaleza*, está asociada también, como ya he anticipado, a lo que podríamos considerar la esencia de lo humano. Pero el fundamento racional más sólidamente establecido en la antropología social y cultural es que un ser humano que sabe impartir conferencias no es más ser humano que otro que no sabe hacer eso, pero que, aparte de poder aprender a hacerlo, sabe ya hacer cosas como cultivar melones, dirigir un barco en alta mar o poner veinte tornillos por minuto en la carrocería de un automóvil. El que esas acciones resulten más o menos entretenidas a quien las hace, le reporten un mayor o menor salario, o lo sitúen en mejor o peor posición para liderar el gobierno de un estado, no resta una pizca, a quien las realiza, de su condición de humanidad.

Obviamente, hay muchas razones para sostener algo análogo en términos únicamente *morales*. Y muchas razones para defender que, incluso si las cosas con las que

nos relacionamos no tienen una condición de humanidad científicamente contrastada, ello no debería conducirnos a ignorarlas, despreciarlas, maltratarlas, o destruirlas. Pero es que en el caso de la condición humana de todos los seres humanos sin excepción, hay *además* sólidos fundamentos racionales y técnicos, esos que parecen convencer del modo más eficaz a nuestros políticos especializados, hasta el punto de volverlos insensibles a lo que les dictaría su más elemental razón moral.

3. La reducción de la cultura a una forma especial de acción o un campo particular de saberes

Prestemos ahora atención a la siguiente expresión: “Ministerio de Cultura”, y pensemos en la institución comúnmente representada por esa expresión. Esa expresión representa comúnmente a una unidad de gestión pública de determinadas industrias o campos particulares de saber. El Ministerio de Cultura se ocupa de ejecutar decisiones que afectan a la industria del libro, la industria del cine, la industria o el mercado de las bellas artes, la gestión de los archivos, los museos, etcétera. Al designar a todos estos saberes, en lugar de por su nombre preciso, bajo la general expresión “Ministerio de Cultura” se consiguen varios efectos políticos. Sólo me detendré en tres de ellos.

(a) En primer lugar, se consigue *marcar moralmente esos saberes con la misma cualidad civilizatoria* a la que me he referido antes. De manera que pintar cuadros, hacer películas, escribir libros y bailar *El lago de los cisnes* son tenidas por acciones netamente “culturales”; pero fabricar trenes, construir puentes, inventar bombillas, o gestionar el tránsito de turistas en un puerto, no lo son.

Aparentemente, esta cualificación moral de las cosas que entiende como “cultura” el Ministerio de Cultura, parece indicar que esas cosas están en un plano de superioridad. Pero si prestamos atención a esta forma de entender la cultura, veremos que esa superioridad es ilusoria. Y este es el segundo efecto político.

(b) Llevar esas cosas al cajón de la “cultura”—ésta de la que se ocupa el Ministerio de Cultura—*es sacarlas, en realidad, de donde deberían estar, que es la industria*, es decir el oficio de producir objetos, normalmente bajo la premisa de dotarlos de un valor mercantil; o, interpretando la palabra en el sentido mucho más clásico que le da la primera acepción del *Diccionario de la Real Academia Española*: “la maña y destreza o artificio para hacer una cosa”. Así, el Ministerio de Cultura parece elevar el valor espiritual de estos objetos a costa de reducir su propia responsabilidad pública sobre su producción industrial y su distribución comercial. O, lo que es aún más extraño, a costa de hacer creer que cualquier inversión pública en ese terreno tan espiritual debe considerarse una “excepción”, la llamada “excepción cultural”. Pues, como seres excepcionales que son, los “artistas” y las demás personas del llamado “mundo de la cultura”, a diferencia de los albañiles o los gestores de una siderúrgica, sólo excepcionalmente han de comer y pagar sus facturas.

No es preciso insistir en el gusto con el que los artistas o los escritores de libros, entre muchos otros, participamos en la producción de este efecto político, especialmente cuando las vacas son gordas y a veces incluso cuando vienen flacas. De este modo llegamos a creer y buscamos hacer creer a los demás, sacando lustre a nuestra chapa de “culto”, que somos rabiosamente humanos.

(c) El tercer efecto político de la reducción de la “cultura” a esas actividades y cosas que gestiona el Ministerio de Cultura es *construir la percepción de que la cultura es técnicamente gestionable*. Obviamente, todas esas actividades y cosas concretas lo son, como empresas de producción de bienes, servicios o productos de contemplación y, eventualmente, consumo. Pero, de nuevo, puesto que la palabra “cultura” está connotada con la esencia de la humanidad, parecería que quien gestiona esas tareas concretas puede producir, con su gestión, seres humanos más humanos, una competencia que hace sólo algunas décadas se dejaba normalmente en las manos de Dios.

4. Crear nación

Esto nos conduce a la cuarta dimensión de los usos del concepto de cultura en la mente y el ánimo de nuestros políticos especializados. Pues, si se ha llegado a pensar ya que los gestores de un estado pueden crear humanidad, entonces es muy fácil llegar a la conclusión de que de ellos dependerá una tarea igualmente desmesurada, pero mucho más modesta: crear nación. La concreta historia institucional de nuestro mundo social muestra que, sin lugar a dudas, éste es uno de los efectos políticos más acabados del uso de la cultura.

La confusión histórica de las dos palabras “estado” y “nación” en la expresión “estado nacional”, sólo ha sido posible –en toda su perfección actual– gracias a la existencia de una idea realmente absurda desde el punto de vista antropológico: que las naciones *tienen* culturas. Y que las administraciones políticas de los estados deben, por todos los medios a su alcance, ser igualmente administraciones políticas de la cultura que sus ciudadanos ponen en juego cotidianamente.

Esta idea es absurda desde el punto de vista antropológico porque, como hemos visto, la cultura es una propiedad de las acciones que realizan las personas, su *forma convencional*, pero no es una propiedad de las personas independientemente de su acción. Podemos decir de alguien que tiene dos brazos y dos piernas, que tiene los ojos pardos, o que tiene 14.000 euros en su cuenta corriente. Sin embargo, no podemos decir en los mismos sentidos que *tiene* cultura, porque la cultura no es algo que esa persona tiene, sino algo que esa persona *hace* al realizar su acción.

Si, en los términos del concepto antropológico de cultura, puede decirse que esa persona tiene algo, lo que tiene son reglas y convenciones culturales incorporadas en su persona como competencias, adquiridas por aprendizaje. Pero, puesto que esa persona tiene todo eso porque lo ha aprendido, nada le impide en principio seguir aprendiendo cualesquiera otras reglas y convenciones, subordinar las que ya ha aprendido a otras de alcance moral o normativo más amplio, y, en definitiva, utilizar todas las reglas y convenciones de las que es capaz para una multitud prácticamente inagotable de fines sociales.

Las personas no tienen cultura como tienen dos brazos y dos piernas, los ojos pardos o 14.000 euros en su cuenta corriente. ¿cómo podría entonces tener cultura un pueblo entero compuesto por una diversidad ingente de personas y grupos sociales?

A quienes dicen representarnos políticamente, los políticos especializados, les conviene sin embargo que creamos que tenemos cultura nacional, y, si es posible, *una sola cultura nacional*. De ese modo, nada nuevo tendremos que aprender y nada tendremos ya que decidir sobre las convenciones con las que se ve regulada nuestra vida

social, y, en este caso, incluso nuestras identificaciones como seres humanos. Llevaremos la cultura que dicen que debemos llevar en nosotros, como quien lleva la lengua dentro de su boca o un mechero en el bolsillo.

Y consecuentemente estaremos siempre en conflicto con nuestra vida concreta, necesitados del socorro espiritual de quienes se han arrogado la extraña misión de decidir por nosotros quiénes debemos ser. Porque, sea cual sea la ilusión que pretendamos hacernos acerca de ello, nuestras identificaciones concretas (nacionales o de cualquier otro tipo) son, inexcusablemente, productos de nuestra propia acción y de las vinculaciones sociales concretas que nosotros construimos. Ni están tan sólidamente fijadas como nuestra lengua en nuestro cuerpo, ni son aspectos triviales que podemos usar y tirar como un mechero viejo.

EL ESPEJO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

De entre los usos políticos del concepto de cultura, el más extendido, el que tenemos tácitamente incorporado de un modo más intenso es el de la cultura nacional. Este uso es tan potente que ha configurado casi por completo nuestra percepción de la *diversidad cultural*. La diversidad cultural es contemplada a través de esa idea absurda como la diferencia nacional entre pueblos enteros, y a veces incluso entre civilizaciones, a las que supuestamente pertenecerían agregados compuestos por millones de personas.

Este uso está tan arraigado que lleva a confundir, por ejemplo, contra toda evidencia, la “cultura nacional” con la “lengua nacional”. No importa con cuánta insistencia indiquemos que la lengua es sólo un conjunto de competencias culturales de las personas, pues las personas hacen muchas cosas además de hablar; y, aun cuando hablan, muchas cosas además de decir palabras ordenadamente. Tampoco importa que repitamos que la lengua, especialmente la que es hablada, es un hecho complejo cuyas fronteras son difusas y porosas. Nos cansaremos de decir que la potencialidad más evidente de las lenguas es su traducibilidad recíproca, que no existe lengua tan insular que sea completamente intraducible a cualquier otra. O que, de hecho, las fronteras lingüísticas —en el caso de que tal cosa existiera— no pasan por las fronteras de los estados nacionales.

Nada de esto importa. Los políticos especializados insistirán con contumacia en que la diversidad lingüística es lo mismo que la supuesta diversidad cultural, y que ésta, a su vez, es idéntica a la diferenciación político-administrativa entre los estados nacionales.

Históricamente, los antropólogos hemos contribuido a generar estas mismas confusiones, en muchas ocasiones intencionadamente, al servicio de los intereses políticos; y, en muchas más, debido a la incomodidad que se nos plantea cada vez que hemos de generar un lenguaje que, en atención a la producción racional de conocimiento, ha de contravenir por fuerza los significados del llamado “sentido común”. Con ese “sentido común” —está demostrado— se puede llegar lejos en la política especializada, pero de poco sirve a la hora de imaginar que, cuando una manzana cae sobre tu cabeza, como dicen que le sucedió a Newton, puedes hacer con ella algo más que comértela.

El concepto de diversidad cultural con el que hoy intentamos trabajar los antropólogos es mucho más preciso y elaborado. Entendemos la diversidad cultural, para un campo concreto de acción humana, como cualquier conjunto diferencial de convenciones puestas en juego por los seres humanos, e incluso por una sola persona en diferentes contextos de acción. El concepto de cultura con el que vengo trabajando hoy nos obliga a precisar campos de acción concretos, con intenciones *teóricas* bien definidas. Ni la cultura ni la diversidad cultural van en las personas de forma inmutable, sino que son propiedades que predicamos acerca de sus acciones sociales en el tiempo. No hay nada parecido a una "diversidad cultural" general entre las personas. O mejor dicho, no hay nada que pueda pensarse con sentido cuando se parte de esa idea burda de la diversidad.

Este concepto más preciso de diversidad sólo tiene utilidad cuando lo asociamos a una imagen que se contrapone, de alguna manera, a nuestras propias convenciones establecidas. Y en esta operación de contraposición o contraste radica quizás la función fundamental de nuestra ciencia, la antropología social y cultural. Esa operación nos permite mirarnos a nosotros mismos en ese espejo de diversidad para apreciar que *otros* hacen su mundo de otra forma, siguiendo otras convenciones. Tomamos conciencia de nuestras convenciones que, por el hecho de serlo, nos pasan frecuentemente inadvertidas, al mirarnos en las convenciones de los otros.

El efecto de esa mirada reflexiva, de ese reflejo en el otro, es inmediato, y tiene relación con la progresiva relativización de nuestra posición en el universo. Se dice a menudo, por mencionar sólo algunos ejemplos, que la moderna cosmografía sirvió para ver nuestro planeta como un rincón del universo, en torno al cuál sólo gira un diminuto satélite; que la moderna geografía sirvió para ubicar a las distintas gentes en un entramado de posiciones espaciales relativas; que la historia sirve para realizar una tarea análoga con posiciones relativas en el tiempo. Todos estos saberes se han ido construyendo sobre sus respectivos espejos o visiones de una realidad alterna, diversa y matizada, una realidad con horizontes más amplios conducente a *relativizar* la propia posición tomada previamente como absoluta.

El espejo de la diversidad cultural arrojó primero la imagen de una multitud de sociedades con formas culturales muy diferentes de las nuestras; generalmente, formas que tuvimos por *exóticas*. Después esa imagen quedó en parte reducida al absurdo de las culturas nacionales. Hoy nos devuelve tantas diferencias como nuestra teoría sea capaz de percibir, hasta el punto de hacernos intuir que, en el camino del conocimiento del ser humano, ya ni siquiera podremos dar por sentado quiénes son "los otros" y, por ello, "nosotros" mismos.

En ese camino la antropología social tiene un cualidad similar a la de la lingüística comparada en el estudio de las lenguas. Reconocemos que nuestras formas de hablar son convencionales sólo cuando conocemos las formas convencionales de hablar en otras lenguas. Del mismo modo, reconocemos que nuestras formas de vivir son convencionales cuando conocemos otras formas convencionales de vivir.

Este reconocimiento lleva aparejada una idea moral y política que se opone al último y más fundamental uso que nuestros políticos especializados hacen de la noción de cultura.

Oímos repetidamente, crecientemente, en boca de nuestros políticos especializados: “ésta es la única política posible”, “nos gustaría hacer otra cosa, pero no hay otra salida”, “las cosas son como son”. Suelen aducir en estos casos que los “criterios técnicos” –tomados ya no como *criterios* sino como verdades coercitivas– fuerzan a hacer sólo tal o cual política. Todas estas expresiones conducen al suicidio de la política representativa y a la destrucción de su legitimidad, porque, si no hay alternativa, ¿para qué ha de existir alguien que sólo ha de encontrar su sentido en buscar, ofrecer y construir alternativas? ¿Hemos de descubrir, después de siglos de encumbramiento de la política representativa como forma legítima de intervenir sobre nuestro mundo, que sólo hay *absolutos*?

Esas expresiones producen un efecto aún más profundo sobre la comprensión misma de la realidad. Conducen a naturalizar el mundo en el que vivimos más aún que los viejos discursos tradicionalistas o carismáticos de los jefes medievales. Al fin y al cabo, aquéllos no pretendían estar técnicamente fundamentados. Esa naturalización consiste en presentar las convenciones con las que los seres humanos hacemos nuestro mundo como si no fueran convenciones. Se trata, en toda regla, de una *naturalización* de la cultura, y con ello de la más radical negación de nuestra condición humana. Esa naturalización de la cultura termina por presentar nuestra propia irresponsabilidad como si fuera tan inevitable como una catástrofe atmosférica.

Contra esa naturalización de la cultura, nuestro concepto antropológico viene a recordarnos que nuestro mundo social, nuestras instituciones, nuestras convenciones, son literalmente confeccionadas por nuestras manos, y que ningún cataclismo natural vendrá a liberarnos de esta trágica responsabilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DÍAZ DE RADA, ÁNGEL, 2010, *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- HERDER, JOHANN G., 2004, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publ. Co.
- PRIETO DE PEDRO, JESÚS, 1995, *Cultura, culturas y constitución*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- VELASCO, HONORIO M., JULIÁN LÓPEZ GARCÍA y MARÍA GARCÍA ALONSO, 2012, *Equipaje para aventurarse en antropología. Temas clásicos y actuales de la Antropología Social y Cultural*. Madrid: UNED.
- WEBER, MAX, 1992 [1919], *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- WILLIAMS, RAYMOND, 2000, *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.