

Reflexiones antropológicas sobre la unidad, la diversidad y la cultura

Juan Soto Ramírez*

* *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa* juansotoram@hotmail.com

Resumen

En este artículo -que discute la unidad y la diversidad en la antropología- se toma como pretexto la cultura para desarrollar un conjunto de reflexiones divididas en dos partes. En la primera se aborda el problema de la contraposición entre las perspectivas iluminista y romántica, con relación a la unidad y la diversidad. En la segunda se aborda el problema del concepto de cultura, sin olvidar la discusión del primer apartado. A lo largo del trabajo se argumenta que es difícil sostener la existencia de principios universales para comprender y pensar la cultura.

Palabras clave: incultura, postura iluminista, postura romántica, marco cultural, antinaturalidad.

Abstract

In this article -which discusses unity and diversity in anthropology- culture is taken as a pretext to develop a set of reflexions divided in two parts. In the first one the problem of the comparison between the "enlightened" and "romantic" perspectives as related to unity and diversity. In the second part the problem of the concept of culture is approached, without forgetting the discussion of the first part. Throughout the article it is argued that it is difficult to hold the existence of universal principles to think and understand culture.

Keywords: lack of culture, enlightened position, romantic position, cultural framework, state of the unnatural.

Breve introducción

Sólo debe tomarse en cuenta que este texto es un 'conjunto de reflexiones ' que pretende acentuar algunos puntos clave de una vieja discusión sobre la unidad y la diversidad, tomando como referentes las perspectivas iluminista y romántica. El lector puede hacerse su propio 'examen de sangre' tratando de identificarse en algunos de los puntos que se abordan en este trabajo. Al tratarse de un artículo para una revista, este texto no trata, de ningún modo, de resolver problemáticas profundas ni fuertes para la antropología; sólo es un trabajo que puede

servir de guía a los jóvenes antropólogos que pretendan asomar las narices a un viejo debate, no por ello poco importante. Pretende servir de guía rápida que pueda proporcionar una orientación sobre cuáles son los elementos propios de las perspectivas arriba mencionadas, de las diferentes definiciones que existen sobre la cultura y de las diferentes conceptualizaciones de la misma. La discusión es amplia y ésta es sólo una pequeña guía para profundizar, si así se desea, con mayor detalle en el tema. En este sentido, es una invitación a adentrarse en la discusión teórica y un pretexto para ubicarse en las corrientes del pensamiento antropológico, tarea que todo antropólogo debe realizar algún día.

1. Iluministas vs. románticos

A estas alturas de la discusión en materia antropológica, ¿es necesario señalar por qué la discusión sobre la 'unidad' y la 'diversidad' son relevantes en el mundo contemporáneo? Muchos parecen afirmar que sí. Al día de hoy sobra explicar por qué la discusión sigue desatando todo tipo de debates, y basta con recordar una idea demasiado simple: la existencia o no de los 'universales', así como de su naturaleza. Es común para muchos antropólogos que actualmente sea demasiado evidente, por ejemplo, "una configuración modernista/urbana del objeto de estudio 'primitivo' considerándolo romántico, puro, amenazado, arcaico y simple. Pero, a pesar del abandono de las aldeas literales, subsiste la noción de trabajo de campo como una suerte especial de *residencializada*" (Clifford, 1999:34). En efecto, podemos reconocer con sencillez y apelando al sentido común de cualquier antropólogo que

en la generación de Boas se hablaba con alguna seriedad del campo como un "laboratorio", un lugar de observación y experimentación controladas. En la actualidad esto suena crudamente positivista y contradictorio: el campo también ha sido visto -desde la época de Boas- como un "rito de pasaje", un lugar de iniciación personal/profesional, de aprendizaje, de crecimiento, de puesta a prueba, y cosas por el estilo. Uno se sorprende del modo fuertemente ambiguo como se ha ido prefigurando la experiencia de campo/el experimento [...] los criterios disciplinarios han cambiado desde la época de Malinowski y todavía están cambiando (Clifford, 1999:34).

Es decir, mientras unas tendencias muestran una notoria simpatía con las formas tradicionales de hacer antropología, otras apuntan en la dirección contraria. Y por lo general terminan por desacreditarse las unas a las otras. Mientras las primeras apuntan a la 'unidad' y la 'uniformidad' (los iluministas), las otras apuntan a la 'diversidad' (los románticos). Tarde o temprano, todos los antropólogos se hacen una especie de 'examen de sangre' para determinar si son iluministas o románticos, o cuál es la 'sangre' que predomina en sus venas. Veamos.

"'Unidad' y 'uniformidad' son los temas elocuentes de un pensador iluminista: la unidad" (Shweder, 1991:78-79). Desde esta perspectiva, apelar a la "unidad" es inclinar la balanza hacia la idea de la "unidad psíquica". Apelar a la "uniformidad normativa" es algo similar a suponer que las formas de vida y las creencias son dictadas por la razón y la evidencia. En ambos casos la predominancia de estas dos cualidades del 'pensamiento' tendría un carácter universal. En el otro

'bando' encontraríamos a los denominados románticos. La visión romántica sostiene que "las ideas y prácticas no poseen su fundamentación en la lógica ni en la ciencia empírica, que las ideas y prácticas caen más allá del ámbito de la razón inductiva o deductiva, que las ideas y prácticas no son ni racionales ni irracionales, sino más bien no-racionales" (1984:79).

Pero antes de seguir es pertinente hacer una precisión y un pequeño señalamiento. Existe una diferencia cualitativa entre 'conducta' y 'acción', diferencia que a veces ni siquiera los mismos profesionales de la sociología, la psicología o la antropología logran entender. Cuando se hace alusión a la acción (siguiendo el pensamiento de Max Weber), entonces se hace referencia aun 'actor reflexivo' "y no a un 'sujeto reactivo' que responde de manera mecánica a las estimulaciones del medio, tal como se supone desde la idea de conducta" (Estramiana, 2003:16). Se menciona esto porque la noción de no-racional no es necesariamente, tal como se ha supuesto en un amplio espectro de la antropología, sinónimo de inconsciente. Desde esta perspectiva, existiría una cantidad innumerable de conductas que se sitúan más allá de la reflexión y que, por ende, serían no-racionales, pero no por ello tendríamos que decir que fuesen inconscientes. Sobre todo porque la noción de inconsciente se heredó, de manera muy desafortunada, del psicoanálisis de Freud.

Inconsciente, de manera muy general, da la idea de un conjunto de fuerzas oscuras queriendo salir a la superficie. Pero, de igual forma, la discusión sobre el uso indiscriminado de la noción de inconsciente provoca abusos en el momento de utilizar el término para describir algo que alguien ha hecho o está haciendo. Caminar, por ejemplo, es un 'suceso' no-racional, pero cada uno de nosotros posee un 'estilo' o un 'modo' muy particular de hacerlo. Sería difícil pensar que el 'estilo' de caminar fuese el resultado de la forma en que operan esas 'fuerzas oscuras' con pretensión de gobernarnos. El 'estilo' de caminar, dicho sea de paso, tiene otro origen, que se encuentra prácticamente en la cultura, en el medio, en la geografía, en la sociedad, y no en ese supuesto vaso de Pandora denominado "inconsciente".¹

Retomando: el estudio de las culturas implicaría una adopción de un punto de vista, de tal forma que pareciera ser que las inclinaciones iluministas nos llevan al fangoso terreno de suponer "que las ideas y las prácticas de otros pueblos son supersticiosas, erróneas, confundidas, inadaptadas o inmorales" (Shweder, 1991:81). O para decirlo de un modo mejor, desde la perspectiva del iluminismo fluye un deseo por descubrir universales: "la idea de la ley natural, el concepto de la estructura profunda, la noción del progreso o el desarrollo, y la imagen de la historia de las ideas como una contenida entre la razón y la sinrazón, la ciencia y la superstición" (Shweder, 1991:79). De un 'bando' a otro, se vaticina la existencia de dispositivos epistemológicos en materia de construcción del conocimiento antropológico, así como la presencia de no sólo diferentes modos, en el nivel metodológico, de aproximarse al 'terreno' (o, mejor dicho, al "campo"), sino de maneras diferentes de considerar lo que hay en el campo y lo que debe considerarse como relevante.

Cuadro 1.

<i>Postura iluminista</i>	<i>Postura romántica</i>
<i>Temas: unidad y uniformidad</i>	<i>Temas: diversidad y disparidad</i>
<i>Aspiración: descubrimiento de universales</i>	<i>Aspiración: subordinación de la 'estructura profunda' al contenido de la superficie</i>
<i>Conceptos relevantes: ley natural, estructura profunda, progreso, desarrollo, evolución, razón, ciencia</i>	<i>Conceptos relevantes: arbitrariedad, conocimiento local, marcos culturales, acción (expresiva y semiótica)</i>
<i>Concepción de la cultura: monolítica</i>	<i>Concepción de la cultura: plural y heterogénea</i>

Estas oposiciones nos quedarán más claras si echamos a andar un ejercicio 'mental':

Imaginemos a un antropólogo ifaluk, inuit o yanomama que definiera la cultura afectiva de los franceses [o los chinos o los mexicanos, para el caso sería lo mismo] a partir de sus propias categorías de pensamiento y su propio vocabulario. ¿Qué significaría, además, una cultura afectiva "francesa"? ¿De quién se hablaría? ¿De bretones o alsacianos, de habitantes rurales o urbanos, de obreros o de médicos, de hombres o de mujeres, de jóvenes generaciones o de personas de edad, etcétera? (Le Breton, 1999:11).

La lista de interrogantes es más amplia de lo que podamos imaginar. Pero parece ser que en todo momento nos toparemos con la cuestión de la 'caracterización de la cultura del otro'. Dicha caracterización tendría como punto de partida, siempre, la propia, así como los elementos epistemológicos pertenecientes a la historia, a la sociedad, a la formación teórica, a las preferencias teóricas, etcétera, de quien caracterice a la cultura que estudia.

Podemos preguntarnos también: "¿Por qué [en el caso de los azande] personas esencialmente racionales, que sabían muy bien que su huerto había sido arruinado por las pisadas de los elefantes o su casa destruida por el fuego, culpaban sin embargo a sus vecinos y parientes y consumaban las pertinentes acciones mágicas de defensa o represalia?" (Sahlins, 1997:117). Bueno, todo parece apuntar a que los denominados "efectos sociales" no se derivan de las denominadas "causas naturales". Efectos sociales y causas naturales son cosas evidentemente distintas. Y aunque no todos pensamos como los azande, también poseemos 'extrañas' maneras de pensar. Nadie puede negar las diferencias que pueden hallarse entre cultura y cultura. Ni tampoco se puede negar la existencia de determinadas diferencias al interior de una sola cultura. Se ha dicho, pues, que

la falacia de que "la cultura (en singular) equivale a la lengua (en singular)". Esta ecuación implícita en ciertas ideas culturales nacionalistas ha sido lúcidamente descifrada por Bajtín, para quien una lengua es un conjunto de discursos divergentes, contestatarios y dialogantes que ningún "nativo" - mucho menos un visitante- puede controlar. Por ello, un etnógrafo trabaja con o aprende *ciertas partes* de la "lengua" (Clifford, 1999:35).

Y pareciera ser que en todo momento nos topamos con el problema del entendimiento de la cultura como un elemento que pudiera concebirse de manera *singular* o *plural*; pero esta discusión no es semántica, no se halla exclusivamente en sus dimensiones de significado, sino en una ontología que nos puede empujar hacia uno u otro lado de la 'tabla'. Trabajar con cierta parte de la *cultura* no es lo mismo que trabajar con la *cultura*. Y, claro está, esta ligera distinción pasa desapercibida para la mayor parte de los antropólogos en formación. Todos sabemos que no es lo mismo estudiar 'la aldea' que estudiar 'en la aldea'. Y que tampoco es lo mismo trabajar en campo recurriendo a los 'traductores' que 'aprender parte de la lengua' para hacer el trabajo de campo. Esta situación la podemos ilustrar de una manera más sencilla: al hacer investigación sobre el consumo de 'drogas', no es lo mismo estar detrás de un escritorio o aplicando infames cuestionarios que, por ejemplo, estar con los consumidores en los espacios en donde habitualmente consumen. Tampoco es lo mismo suponer que sea lo mismo el consumo de peyote entre los navajos² que entre los turistas que se pasean por Real de Catorce. Tampoco es lo mismo estudiar el consumo de 'drogas' siendo consumidor que no siéndolo.

Sabemos que la idea de pluralidad cultural *versus* la idea de cultura en singular se desarrolló en el pensamiento europeo del siglo dieciocho (Rapport y Overing, 2000:92). El uso del término 'inculto' con fines de descalificación, por ejemplo, parece hundir sus raíces en la concepción de que las sociedades (con todo y sus habitantes) cuyo progreso era 'menor' eran, en consecuencia, intelectual, espiritual y estéticamente inferiores. El término 'inculto' parece llevar toda esa carga histórica y de significado del pensamiento propia de la Edad Media, posterior, obviamente, a la utilización del concepto de *cultura*,³ por ejemplo. Durante mucho tiempo, nociones como *comodesarrollo* y *progreso* fueron dos patrones que se utilizaron en las sociedades occidentales para tratar de comparar a las distintas sociedades del mundo; sin embargo, era obvio que aquellas sociedades que intentaban hacerlo fueron las que establecieron sus propios patrones de medida. Esta concepción universalista de comparación no admite del todo, por ejemplo, la diversidad cultural ni la posibilidad de entender que cada cultura debe pensarse desde sus particularidades y su contexto. ¿La cultura china es diferente a la de los nuer africanos o a la de los yanomami del Amazonas? ¿Comparten rasgos comunes? Si es así, ¿hasta dónde? ¿En realidad las culturas son, en el fondo, todas iguales? ¿Tienen los mismos principios de organización?, etcétera. Bajo una perspectiva universalista, aunque se podrían aceptar, hasta determinado punto, ciertas particularidades de las culturas, se podría argumentar que eso (las diferencias particulares) en realidad no es relevante y que lo interesante sería comprender por qué todas comparten rasgos comunes. Iluministas y románticos responderían de forma distinta a este tipo de preguntas.

No obstante, hasta para un iluminista sería difícil defender a ultranza que a "cada cultura le serían inherentes determinadas especificidades históricas y contingentes, que provendrían de modos de

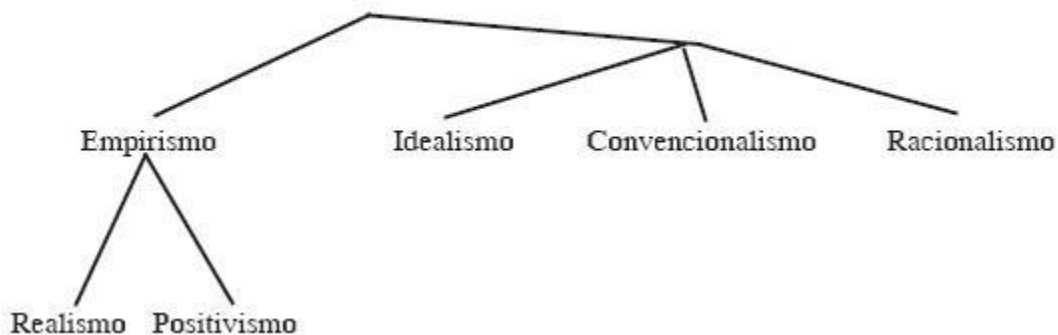
vida muy particulares que se diferencian unos de otros" (Rapport y Overing, 2000:92). Y estos dos modos de pensar la cultura tienen su propia historia. Esto parece hundir sus raíces en determinadas posturas filosóficas que, de un modo u otro, impregnaron el pensamiento antropológico desde el siglo dieciocho hasta el veinte. Sabemos que

en los últimos quinientos años surgieron dos modos principales de construir la relación entre las personas y el cosmos. Las diversas versiones del empirismo se basan en el principio de que es el cosmos el que modela el conocimiento humano. Las concepciones contrarias: idealismo, racionalismo y convencionalismo expresan varias versiones de la idea de que el cosmos, tal como lo percibimos, es, al menos en parte, producto de nuestras propias operaciones de modelado de nuestra experiencia en bruto (Harré, 2002:209).

Es decir, para un iluminista existe una determinación del conocimiento a través del cosmos; para un romántico, en contraparte, hay una determinación del cosmos a través del conocimiento.

Entre los siglos quince y dieciséis hubo un cambio en las concepciones de la naturaleza humana que fueron de las perspectivas colectivistas a las individualistas, por ejemplo. El positivismo y el realismo, que se desprendieron del empirismo, apostaron todo a la predicción y a la representación, respectivamente. "En ambas, positivismo y realismo, se asume que las creencias de los científicos que desarrollan estas teorías se derivan, ante todo, de sus observaciones y experiencias" (Harré, 2002:213). Sólo para precisar un comentario, debemos decir que la etnografía, al ser un método privilegiado y una técnica casi exclusivos de la antropología, ocupa un lugar especial en el proceso de generación de conocimientos antropológicos, pero se construye sobre los basamentos de las tradiciones empiristas de la ciencia: observación y experiencia. Y, como se verá más adelante, no hay un solo tipo de etnografía o un solo tipo de 'escritura etnográfica'. Incluso, hay quienes reconocen 'estilos' etnográficos como si se tratara de 'estilos literarios'.

Cuadro 2. Modos principales de construir la relación entre las personas y el cosmos.



Todos sabemos que existe una infinidad de diferencias (a veces radicales e incompatibles) entre más de una de estas filosofías (sabemos que, por ejemplo, no es lo mismo hablar de *positivismo metafísico* que de *positivismo lógico*); pero el caso no es explicar con amplitud y detalle estas

cuestiones, sino acercarnos a la idea de que estos dos modos de producción del conocimiento se encuentran relacionados con las determinaciones que existen en la forma en que una epistemología se sobrepone a la otra. Es decir, los empiristas se verían obligados a admitir que, si es 'el mundo el que modela a la mente', entonces el papel del 'observador' es sólo como el de un intermediario cuya función es la de traducir las 'leyes' que gobiernan la naturaleza, por ejemplo. En el caso contrario, el papel del 'observador' es cualitativamente diferente, pues el 'observador' no sería un 'descubridor científico' sino un 'constructor' de relaciones y asociaciones entre pensamientos, sea por caso.

En ambos casos existe una relación jerárquica entre dos sistemas epistemológicos opuestos. En el primero, en el empirismo y sus derivaciones, hablamos de la predominancia de la epistemología del sistema observado sobre la epistemología del observador, y en el segundo, en el idealismo, racionalismo y convencionalismo, de la predominancia de la epistemología del observador sobre la del sistema observado. En el primero de los casos no hay incidencia del observador sobre el sistema observado y lo que observa -presupuesto básico de la objetividad-.

En el segundo, la observación del sistema tendría implicaciones en el proceso de generación de conocimientos y en el mismo sistema observado, pero sólo hasta cierto punto y bajo ciertas circunstancias. Veamos: de acuerdo con el enfoque convencionalista, por ejemplo, no observamos primero un fenómeno y luego descubrimos que se trata de una oxidación. Definimos la *oxidación* en el seno de un marco de conceptos, algunos de los cuales reciben su significado de la teoría (Harré, 2002:247). En el caso de la cultura, por ejemplo, ésta sería definida y concebida dependiendo de las preferencias teóricas que cada uno tenga. Un iluminista y un romántico no conciben ni definen a la cultura de la misma forma. Y aquí los ejemplos sobran, pero podemos ilustrar con algunos que se han seleccionado por considerar su valor en el trabajo antropológico.

Podemos recordar que "Birdwhistell estudió durante varios años una secuencia de nueve segundos correspondiente a la videograbación de una psicoterapia familiar conducida por Gregory Bateson" y, por su parte, "A. Scheflen trabajó unos diez años con una minucia extrema sobre una secuencia de alrededor de treinta minutos en la que una joven esquizofrénica dialoga con su madre bajo la mirada de dos terapeutas" (Le Breton, 1999:46-47). Aunque Birdwhistell sugirió la existencia de kinemas y Scheflen trató de defender la existencia de tres niveles kinésicos, ninguno de ellos pudo dar con la 'gramática universal' del cuerpo. ¿En realidad la hay? "La semejanza entre el funcionamiento del lenguaje y el del cuerpo es una falsa perspectiva inducida por el hecho de que tanto uno como el otro son sistemas simbólicos [...] el cuerpo no es lenguaje, a menos que se juegue con la confusión corriente entre lenguaje y sistema simbólico" (Le Breton, 1999:43). Hablar de 'comunicación no verbal' es un error siempre y cuando se apele al significado universal de los gestos o los movimientos corporales, que siempre están inscritos en un contexto cultural, social, ideológico, protocolario, etcétera. Es común que en el 'saco' de la denominada 'comunicación no verbal' se introduzcan las cuestiones relativas a la gestualidad del cuerpo, pero también existirían modos de 'comunicación no verbal' que no tienen nada que ver con el cuerpo o con los gestos o con los cambios anatómicos o fisiológicos en el momento de la comunicación, y por ende,

entender por comunicación no verbal todo aquello que tenga que ver con el cuerpo pero que pueda prescindir de la comunicación verbal es un error. En efecto,

cualesquiera que sean las cosas que afirme la moderna antropología -y parece que en un momento u otro afirmó casi todas las cosas posibles-, hoy hay la firme convicción de que hombres no modificados por las costumbres de determinados lugares en realidad no existen, que nunca existieron y, lo que es más importante, que no podrían existir por la naturaleza misma del caso [...] Esta circunstancia hace extraordinariamente difícil trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local y variable. En realidad, sugiere que trazar semejante línea es falsear la situación humana o por lo menos representarla seriamente mal (Geertz, 1997:44-45).

Por su parte, en el texto de *Escatología y civilización*⁴ (Bourke, 1891) se destacan distintas maneras en que en distintas tribus, culturas, grupos, etcétera, utilizaban el excremento con fines rituales. En el texto se pueden hallar desde algunos testimonios de Cabeza de Vaca describiendo la forma en que los habitantes de Florida comían estiércol de animales selváticos hasta los de Castañeda de Nágera refiriéndose a los californianos como salvajes desnudos que comían sus propios excrementos. O las narraciones de Harmon referidas a la expedición en la que participó con Francisco Vázquez de Coronado entre 1540 y 1542 (Arizona, Nuevo México y el territorio de los búfalos) describiendo cómo los pobladores de cierto lugar consideraban el caldo hecho con estiércol de caribú y de liebre un plato exquisito. O también uno puede toparse con las narraciones anónimas referidas a los mosaguey preparando una sopa producto de la mezcla de leche y estiércol fresco de vaca. O aquella sobre los 'salvajes' de Australia haciendo una bebida dulce mezclando *taarp* con agua (el *taarp* es el excremento de un coleóptero verde en el cual se depositan sus larvas). Etcétera.

El texto está plagado de ejemplos y, por si no fuese suficiente, no sólo se centra en la utilización de excrementos sino de la orina también, aunque de manera más tangencial. Este ejemplo sirve para comprender no sólo cuál es el destino del excremento en cada cultura y poder apreciar la diversidad en una amplia gama de variedades posibles, sino también para comprender que las dimensiones de 'asco' que conocemos no son universales. Podemos ver que "cualquiera que tenga hijos sabe que cuesta mucho trabajo de socialización inculcarles el asco que nos impide volver a incorporar oralmente distintos tipos de secreciones" (Miller, 1998:146); pero si los bebés son capaces de 'batirse' literalmente en sus excrementos o en sus mucosidades, entonces tener asco a los excrementos o a cualquier otro tipo de secreciones no es tan 'natural' como pudiésemos pensar, sino que, en efecto, es un fenómeno cultural, el resultado de vivir en sociedad. Pero de vivir en una sociedad en particular.

El 'asco', como una variable cultural, se inculca. De otra forma todos comeríamos vísceras guisadas sin mayor recato. Si todos comiésemos vísceras guisadas nadie tendría la oportunidad de poner 'cara de asco' cuando simplemente escucha y se imagina el montón de riñones e hígados humeantes partidos en un plato mezclados con cebolla y jitomate, por ejemplo. El carácter 'antinatural' del asco parece corroborar que es adquirido, que es resultado del contacto que uno

puede tener con su propia cultura (con todo y sus hábitos, tradiciones y costumbres). Sabemos que "cuando se trata de las nuevas investigaciones de la comida en las ciencias sociales, con la mayor frecuencia se mencionan en la literatura tres orientaciones fundamentales del desarrollo de la sociología/antropología de la comida" (Dordević, 2006:149), el abordaje funcionalista, el estructuralista y el desarrollista. Dependiendo del abordaje, uno podrá mirar distintos aspectos que ligan las prácticas culturales, o la cultura simplemente, con la alimentación y las formas de la misma. En torno a la alimentación podrá verse, por ejemplo, que existen determinadas prohibiciones para diversas culturas:

en el caso de la prohibición de comer carne de res en la India, a primera vista completamente ilógica en una sociedad que posee una enorme cantidad de ganado y un gran número de habitantes, se trata de un proceder racional derivado de la conciencia de que el presente tipo de ganado es mucho más conveniente para la tracción bovina y para obtener leche que para la alimentación [...] el ganado vacuno es cuidado, mediante prohibiciones, de las posibles tentaciones de que en los 'años de hambre' sirviera de comida, con lo cual, ya en las siguientes estaciones, estaría completamente amenazada la producción agrícola (Dordević, 2006:156).

También debemos reconocer que: en el judaísmo podemos encontrar 'vetos' alimenticios dirigidos a los animales marinos "que no tengan espina ni aletas o hacia determinados pájaros y animales que se arrastran" (Dordević, 2006:154). Pero estos vetos alimenticios o estas prohibiciones cambian con el tiempo, se transforman según la época y determinadas contingencias sociales, políticas, económicas, etcétera. No es nuevo decir que en tiempos de guerra, por ejemplo, sea común la ingesta de carne humana o de algunos animales 'fuera del menú' de algunas sociedades. Pero podemos detenernos a pensar: ¿Qué implicaciones sociales, políticas, religiosas, morales, etcétera, al día de hoy, podría tener ingerir carne humana por placer? ¿Sería lo mismo comer carne de 'vagabundo' que de 'recién nacido'? Seguramente habría jerarquías. Ejemplo:

el 14 de junio de 1981 Issei Sagawa mató de un tiro en la cabeza, violó⁵ y después troceó a una estudiante holandesa en París antes de comer distintos trozos, algunos crudos, otros fritos. Primero considerado loco y encarcelado, fue seguidamente extraditado y devuelto a su familia en Tokio. Desde entonces se dedica a pintar [...] En su libro autobiográfico, titulado *En la niebla*, Sagawa precisaría que las nalgas se le habían fundido en la boca como si se tratara de atún crudo (Hennig, 1996:58-59).

Por si fuera poco, el mismo Sagawa afirma que la única forma de redimirse sería siendo comido por una mujer joven. El libro de Sagawa (uno de los más vendidos en la internet), quitándole la parafernalia mediática y haciendo a un lado (hasta donde sea posible) los prejuicios personales y de la época, ¿podría ser considerado como una etnografía moderna de un acto caníbal hecha por un caníbal? ¿Podríamos considerar un caníbal a Sagawa, que hasta donde se sabe sólo comió carne humana una sola vez en su vida, o sería sólo un caso atípico culturalmente hablando? El libro es tan minucioso que, siendo críticos con él, uno puede comenzar a dudar de que haya hecho todo lo que relata. ¿Qué sucede en el terreno de la antropología social? ¿Qué sucede en el caso de la generación del conocimiento antropológico? ¿Qué sucede en el caso de las etnografías? ¿Cómo

distinguimos una 'buena' etnografía de una 'mala' etnografía? ¿Hay etnografías 'buenas'? ¿Hay etnografías 'malas'?

Quizá sea un tanto difícil entrar en polémica sobre poner un ejemplo de una 'etnografía clásica', pero podemos recordar que

a mediados de siglo [XX] se produjo en la antropología cultural un movimiento consagrado a hacer más rigurosos los criterios de descripción y de análisis etnográfico, movimiento que tuvo como fuente de inspiración las técnicas de la lingüística [...] tuvo origen en Yale y se extendió rápidamente por todos los Estados Unidos (Harris, 1979:491).

Sabemos al día de hoy, con toda claridad al respecto, que "para que la prueba a que se someta la estrategia materialista cultural sea justa, el *corpus* de la etnografía existente, predominantemente emic, tiene que ser completado por descripciones etic" (Harris, 1979:492). Pero puede juzgar usted por sí mismo el siguiente pasaje del libro de Sagawa:

El gusto maravilloso me anima para ir hacia arriba y probar de su antebrazo hasta el codo. Finalmente corté sus partes privadas. Cuando toco el vello del pubis puedo percatarme de que tiene un olor muy malo. Muerdo su clítoris, pero no sale, lo jaloneo. Lo lanzo en la cacerola que fríe y lo hago estallar en mi boca. Mastico muy cuidadosamente y lo trago. Es tan dulce. Después de tragarlo la siento en mi cuerpo y me pongo caliente. Doy vuelta a su cuerpo y abro sus nalgas que me revelan su ano. Lo saco con mi cuchillo e intento ponerlo en mi boca. Tiene un olor penetrante. Lo pongo en la cacerola que fríe y lo lanzo en mi boca. Todavía expele olores. Lo escupo. Entro al cuarto contiguo. El olor de la grasa es parecido al de un pollo que se fríe.

¿Estamos frente a un registro etnográfico o frente a un texto literario? No obstante, todo parece complicarse más si comenzamos por una pregunta más sencilla pero cuya respuesta parece ser más complicada: ¿Qué es una etnografía? Esta pregunta suele producir confusión incluso entre los antropólogos más experimentados. Hay algunos que afirman que las etnografías tienen algunas características que suelen superponerse o interrelacionarse (Boyle, 2003:188), a saber: *a*) la naturaleza contextual y holística de la etnografía, *b*) el carácter reflectivo de la etnografía, *c*) el uso de datos emic y etic y *d*) el producto final. Hay otros que sostienen la existencia de cuatro escuelas de pensamiento acerca de la etnografía (Muecke, 2003:219): la "funcionalista-estructuralista", o llamada al día de hoy "etnografía clásica"; la "nueva etnografía" o "etnografía sistemática", desarrollada en los sesenta por los etnosemánticos; la "etnografía hermenéutica", que busca la descripción densa; y la "etnografía crítica", producto del pensamiento feminista y posmoderno. Hay quienes sostienen que las etnografías pueden clasificarse por sus 'estilos' (Reeves, 2000:210-222): 'estilo holístico', 'estilo semiótico' y 'estilo conductista'. Y la lista puede hacerse aún más grande, pero sólo se pretende ilustrar un poco la 'diversidad' de posiciones en torno a los distintos enfoques etnográficos. ¿Cómo saber que uno está frente a una 'buena' o a una 'mala' etnografía? Cualesquiera que fuesen los criterios que se tomaran en cuenta para distinguirlos, debemos reconocer, por ejemplo, que la etnografía ha atraído atención especial en los últimos años debido al amplio debate que ha generado entre los 'metodólogos', así como por los usos que ha tenido en otros campos afines a la antropología, como las psicologías evolutiva y cultural (Flick, 2004:163).

A estas alturas se puede tener en claro que "como nos habían enseñado a creer, el antropólogo no recurre a algún tipo de sensibilidad extraordinaria, a una capacidad casi sobrenatural para pensar, sentir y percibir como un nativo" (Geertz, 1994:74). Lo interesante parece no radicar precisamente en cómo se alcanza [la pureza] del conocimiento antropológico, sino si en verdad puede alcanzarse o, más aún, si puede alcanzarse pensando, sintiendo y percibiendo como un 'nativo'. Es más, ¿podemos aspirar a pensar, sentir y percibir como un 'nativo'? Todo parece apuntar a que no, pero es innegable que podemos aproximarnos a través de distintas formas.

2. Discutiendo el concepto de cultura

Líneas arriba se ha mencionado que un iluminista y un romántico no conciben ni definen la cultura de la misma forma. Y en este apartado tan reducido sería imposible ofrecer una amplia discusión al respecto, pero lo que sí se puede ofrecer es una discusión somera sobre las formas de concebirla.

El primero que le dio uso antropológico al término "cultura" fue Edward B. Taylor (1871), [pero] Franz Boas fue el gran adalid del concepto de *cultura* y, con él, de la disciplina de la antropología, para hacerles frente a las complejas e influyentes teorías de fines del siglo diecinueve que atribuían la mayor parte de las diferencias humanas a la raza, es decir, a la herencia biológica (Carrithers, 2007:138-139).

En términos generales, la cultura puede ser entendida como: el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o grupo social en un periodo determinado. El término "cultura" engloba además modos de vida, ceremonias, arte, invenciones, tecnología, sistemas de valores, derechos fundamentales del ser humano, tradiciones y creencias. A través de la cultura se expresa el hombre, toma conciencia de sí mismo, cuestiona sus realizaciones, busca nuevos significados y crea obras que le trascienden. Y en este sentido, esta perspectiva general de la cultura se parece mucho a la concepción de Taylor, centrada en el conocimiento, las capacidades y los hábitos adquiridos por los hombres. Pero debemos hacer una anotación: "el único ingrediente que contienen las definiciones antropológicas de la cultura es de tipo negativo: la cultura no es lo que se obtiene estudiando a Shakespeare, escuchando música clásica o asistiendo a clases de historia del arte. Más allá de esta negación impera la confusión" (Harris, 2000:17).

Es cierto,

tanto la antropología como la psicología han elegido dos de los más improbables objetos en torno a los cuales intentar construir una ciencia positiva: cultura y mente, *Kultur und Geist*, *Culture et Esprit*. Ambos conceptos son herencia de dos filosofías difuntas, los dos cuentan en su haber accidentadas historias de inflación ideológica y de abuso retórico, a la vez que tanto uno como otro albergan amplios y múltiples usos diarios que dificultan cualquier intento de consolidar su significado o de considerarlos como clases naturales (Geertz, 2002:191).

Considerar a la cultura como una 'clase natural' sería errar el camino, con independencia de la forma en cómo pudiésemos definirla. Independientemente de su significado, la cultura no es una clase natural. Es una suerte de artilugio que nos ayuda a pensar la realidad, como cualquier otro concepto, sin que esto quiera decir que vivamos en un mundo imaginario hecho de conceptos. La concepción de la cultura implica, desde una perspectiva compleja, el replanteamiento del concepto desde diferentes perspectivas, pero en términos muy generales o amplios, desde el plano de lo biológico, lo psicológico y lo social. En este sentido, la pregunta ¿dónde termina la mente y empieza el resto del mundo? carecería de respuesta, al igual que la de ¿dónde termina la cultura y comienza el resto de uno mismo? Esto, porque se ha pensado a la cultura como algo distinto de lo biológico, por ejemplo, o como algo *antinatural*. De ninguna manera se pretende defender la rancia idea de que la cultura sea una extensión *natural* de la naturaleza, es decir, un producto natural; sin embargo, se pretende defender la idea de que la cultura es *antinatural* en la medida en que nos permite entender la naturaleza y en que sin el elemento cultural no podríamos entender la propia naturaleza desde sus propios elementos. "Es mediante la valoración simbólica y la síntesis de la realidad objetiva que creamos un nuevo tipo de objeto con propiedades diferentes: la cultura" (Sahlins, 1997:70).

La contraposición entre todo y parte ayuda a entender cómo las oposiciones entre iluministas y románticos la conciben y la discuten. Para algunos, los más radicales, ni siquiera existe o su discusión es intrascendente. Lo sociocultural es superficial para muchos:

para algunos antropólogos, la cultura consiste en los valores, motivaciones, normas y contenidos ético-morales dominantes en un sistema social. Para otros, la cultura abarca, no sólo los valores y las ideas, sino todo el conjunto de instituciones por las que se rigen los hombres. Algunos antropólogos consideran que la cultura consiste exclusivamente en los modos de pensamiento y comportamiento aprendidos, mientras que otros atribuyen mayor importancia a las influencias genéticas en el repertorio de los rasgos culturales. Por último, unos opinan que la cultura consiste exclusivamente en pensamientos o ideas, mientras que otros defienden que consta tanto de los pensamientos e ideas como de las actividades ajenas a los mismos (Harris, 2000:17).

La cultura tiene propiedades distintas a las de los elementos que alcanza a definir, y aunque podamos decir que "algo" es cultura, podremos identificar ese *algo* pero no a la cultura que define ese algo, simplemente porque no es esa misma cosa que define. Es decir, si establecemos una definición de cultura, cualquiera que ésta sea, y de pronto volteamos súbitamente tratando de ubicar aquello que hemos definido, difícilmente podremos ubicar nuestra propia definición. La concepción del neofuncionalismo es insuficiente para entender la cultura. La cultura no puede ser entendida como una realización instrumental de las necesidades biológicas, ni como aquello que satisface exclusivamente algún sistema o conjunto de sistemas de necesidades. También sería insuficiente entender la cultura como el producto de aquello que suponga el uso de artefactos y de simbolismo, derivado de la actividad tendiente a la satisfacción de determinadas necesidades biológicas. Para discutir la cultura, en ese fuego cruzado entre iluministas y románticos, es necesario entender que existen 'grupos de definiciones' de la cultura y que no son complementarias (Aguirre, 1993:151-158). Las definiciones descriptivas de la cultura aluden a ella

como una totalidad comprensiva, y aquí tiene cabida la noción clásica de Taylor. Las definiciones históricas, entre Sapir y Malinowski, la destacan como una herencia social. Las definiciones normativas, entre Wissler, Kluckhohn y Sorokin, enfatizan el aspecto conductual. Las definiciones psicológicas, las más vulgares de todas quizá, la reducen al comportamiento: como ajuste social, como aprendizaje y como una orientación debida aun superyo. En estas extrañas orientaciones encontramos desde el exótico pensamiento de Freud hasta el pensamiento sobrenatural de Young. Las definiciones estructurales definen a la cultura como un significante universal (sistema abstracto y completo que no depende de ninguna cultura concreta); sobra decir que aquí encontramos la perspectiva de Lévi-Strauss y sus fanáticos. Y las definiciones genéticas, que se encargan de explicar la génesis y el proceso evolutivo de las culturas, desde Cassirer hasta L. White. Aparte de las definiciones de cultura con las que se cuenta, también encontramos 'conceptos' derivados de enfoques teóricos dominantes: el concepto evolucionista, que apela a la unidad cultural de la humanidad. El concepto histórico-particularista, que apela al desarrollo particular de cada cultura y a la utilización del método inductivo y empirista. El concepto funcionalista, que apela a la universalidad y homogeneidad de la naturaleza y para el que la cultura es algo secundario y sólo una variedad de respuestas distintas a las necesidades de la naturaleza. El concepto estructuralista, cuya herencia del pensamiento sociológico francés⁶ no puede negarse, apela al uso de los métodos de la lingüística, oponiéndose fuertemente al empirismo y al método inductivo. Como destacados representantes de cada una de estas cuatro concepciones encontramos a Taylor, Boas, Malinowski y Lévi-Strauss, respectivamente. Aunque hay gradaciones en los 'descendientes' de cada una de estas 'escuelas de pensamiento', desde estos enfoques puede apreciarse muy bien hacia dónde se inclinan las concepciones más fuertes de la cultura, hacia los iluministas o hacia los románticos.

Pero, a pesar de la multiplicidad de enfoques, conceptos y definiciones que tenemos de la cultura, es importante señalar que ésta es algo más complejo que el simple resultado de la acción instrumental. El concepto de cultura desarrollado en el siglo veinte, como ya lo habíamos mencionado, contrasta con el de pluralidad cultural, desarrollado en el siglo dieciocho en Europa. Más allá de las tendencias iluministas y románticas, a la cultura debe entendersele como algo igual y diferente, sin caer en un relativismo vulgar que no explica absolutamente nada. Es decir, es algo común a todos los miembros de una sociedad, por ejemplo, pero que muestra sus diferencias tanto hacia el interior como hacia el exterior. Podríamos preguntarnos si la cultura existe de hecho, y si existe, dónde reside, ¿en la mente o en la materia?, y a través de qué aproximación - cognitivista, fenomenológica, materialista- puede ser mejor entendida y traducida (Rapport y Overing, 2000:93). Y es obvio que no tendremos una respuesta contundente, porque cada uno de los enfoques mencionados podría arrojarnos luz sobre la discusión. No obstante, es preciso destacar una idea: "una vez incorporada al campo humano, la acción de la naturaleza deja de ser un mero hecho empírico y adquiere un significado social" (Sahlins, 1997:117). El carácter *antinatural* de la cultura no implica su no-existencia o su tratamiento como un simple epifenómeno.

El replanteamiento del concepto de cultura implica partir de una concepción de la cultura como un 'concepto semiótico', entendiendo que existen tramas de significación en las que se encuentran insertas las personas y que "la cultura es esa urdidumbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no algo propio de una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones" (Geertz, 1997:20). Es importante resaltar el hecho de que la idea de cultura como un sistema estable y compartido de creencias, conocimientos, valores o conjuntos de prácticas equilibradas por un largo tiempo es una noción fuertemente arraigada en todo pensamiento funcionalista, estructural-funcionalista y estructuralista y que la noción de homogeneidad cultural floreció y se desarrolló a través de muchas versiones (Rapport y Overing, 2000:94). Recordemos:

en los años cincuenta, la elocuencia, la energía, la amplitud del interés y la pura brillantez de autores como Kroeber, Kluckhonn, Ruth Benedict, Robert Redfield, Ralph Linton, Geoffrey Gorer, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Edward Sapir y, más espectacularmente, Margaret Mead -quien estaba en todas partes, en la prensa, en conferencias, a la cabeza de comités de congreso, dirigiendo proyectos, fundando comités, lanzando cruzadas, aconsejando a los filántropos, guiando a los perplejos y, entre todo eso, señalando a sus colegas en qué se habían equivocado- hicieron que la idea antropológica de cultura estuviera al alcance de, bueno... la cultura misma, a la vez que se convertía en una idea tan difusa y amplia que bien parecía una explicación "multiusos" para cualquier cosa que los humanos pudiesen idear hacer, imaginar, decir, ser o crear (Geertz, 2002:33).

El término es tan resbaladizo que parece ser, en vez de una palabra-solución, una palabra-problema. Es tan fácil 'culpar' a la cultura de cualquier cosa. A tal grado ha llegado su vulgarización, que para evadir una discusión profunda es muy fácil decir que algo sucedió gracias a la cultura. Al concebir a la cultura como estructura se llega a un determinismo y a la idea de que la cultura estaba, está y seguirá ahí. Si se le entiende como proceso, entonces la cultura es algo que cambia y se construye colectivamente, pero vista así adquiere un carácter etéreo e indeterminado.

En los años sesenta se hizo énfasis en el concepto de cultura como un conjunto de hábitos o patrones de comportamiento, como un sistema de ideas o como estructuras de significado simbólico. La cultura fue entendida como un sistema compartido de representaciones mentales. Sin embargo, "un paradigma complejo puede comprender al hombre como ligado con la naturaleza y, al mismo tiempo, en oposición a ella" (Morin, 1997:103). Es decir, "el paradigma que produce una cultura es, al mismo tiempo, el paradigma que esa cultura reproduce" (1997:104). Todo parece apuntar a que la concepción de la naturaleza contenida en las viejas tradiciones antropológicas es, pobremente, antropocéntrica. Y no sólo la antropología parece no haberse percatado que hemos transitado de una perspectiva antropocéntrica a una antropogénica. Es decir, necesitamos entender que nuestra concepción de la naturaleza tiene que cambiar. Debemos entender dos cosas: "que la naturaleza es un producto social y que la concepción antropogénica de la naturaleza nos lleva a comprender que se determina conjuntamente con el factor humano" (Böhme, 1997:73). Así puestas las cosas, podríamos decir que "la cultura está organizada y es organizadora del vehículo cognitivo que es el lenguaje" (Morin, 1995:73). No se trata, pues, de una

superestructura ni de una infraestructura, como se puede pensar desde otra perspectiva, sino de algo que es producido por aquello que produce. Si pensamos la cultura como una "vieja ciudad",

podremos decir que los antropólogos la han convertido en su especialidad, se han paseado por sus avenidas azarosamente construidas intentando realizar una suerte de tosco mapa de ella, y sólo últimamente han empezado a preguntarse cómo fueron construidos los suburbios -que parecen cada vez más atestados-, la relación que guardan con la vieja ciudad (¿nacieron de ella?, ¿se ha visto modificada por ellos?, ¿tragarán finalmente los suburbios a toda la ciudad?), y ¿cómo será la vida en lugares simétricos como éstos? (Geertz, 1994:93).

Independientemente de que podamos aceptar que la cultura deba ser entendida desde sus particularidades como modalidades de variación de los factores "internos" y "externos" (Boas, 1987:71) con relación a los marcos que la delimitan y su relación con otros fenómenos con los que se encuentra relacionada, y aunque no se asuma del todo el hecho de que se pueda establecer una separación tajante entre símbolos verbales y no verbales, se puede asumir que los símbolos juegan un papel determinante en la vida cultural de las sociedades y que su estudio puede llevarnos a la comprensión de estas últimas (Kottak, 1974:63). No se sostiene, como ya se había mencionado, la idea de que las cuatro concepciones de cultura sean complementarias; pero el hecho de dar una definición de cultura, cualquiera que ésta sea, tiene ciertas implicaciones epistemológicas. Independientemente de si uno es iluminista o romántico, dar una definición de cultura implica delimitar un campo de la misma. Y, por ende, algo quedará dentro, pero algo quedará fuera también. Para establecer una definición de cultura se tendrá que establecer un conjunto de criterios, rigurosos o laxos, para saber qué es lo que queda dentro y qué es lo que queda fuera. Sin embargo, por muy 'objetiva' que trate de ser la definición de cultura, dichos criterios (de exclusión-inclusión) estarán bañados por elementos políticos, ideológicos, históricos, de género, etcétera, pero, sobre todo, por la combinación entre su adscripción a la 'escuela de pensamiento' de formación (muchas veces no se elige), su ideología y sus propias preferencias personales: "la conceptualización que de la cultura hace cada autor depende unas veces de las escuelas antropológicas y otras de su perspectiva ideológica" (Aguirre, 1993:151). Y por mucho que traten de evitarse los criterios de inclusión-exclusión, no pueden hacerse a un lado. Los criterios que se establezcan para lograr separar lo de dentro de lo de fuera serán arbitrarios. ¿Qué es eso que no puede verse justo en el momento en que se fijan los criterios para separar lo que es cultura de lo que no lo es? Lo que no puede verse o se vuelve invisible no son los criterios en sí sino la forma de fijarlos y, por supuesto, la manera en que se llegó a su establecimiento. Es decir, es muy importante el contenido del razonamiento, pero más importante es determinar la forma en que se llegó a él. La definición de cultura, así como los criterios que se establezcan para diferenciar lo que es y lo que no es, estarán, a su vez, determinados por la cultura de donde surja la definición de cultura que se antoje dar. Cualquiera que sea la definición de cultura que uno pueda brindar, estará, por un lado, determinada por la cultura que tiene como marco, pero, por otro, la misma definición tomará distancia con ese marco, de manera que al definir algo como cultura no podrá definir el 'marco cultural' propio de donde surge, pues para poder establecer una 'distinción' tendrá que olvidarse del marco que le sirve de límite. El problema de la definición de la

cultura no es lo que se diga de ella o lo que no se dice de ella, sino la ceguera que se produce en el momento de establecer un límite más o menos preciso en el proceso de su definición. Vistas así las cosas, podemos decir que las definiciones de cultura están bañadas, a su vez, de la cultura que las contiene, pero no es sencillo reconocer esta situación.

Las definiciones de cultura parecen moverse en dos planos muy generales: aquellas definiciones que conciben la cultura como independiente del observador (posturas materialistas y realistas) y las que la piensan como algo relacionado y determinado con y por el observador (posturas relativistas, constructivistas y fenomenológicas). Si la cultura es algo independiente del observador, su definición nos llevará a una concepción utilitarista cuya virtud es que nos permite reconocer, de una u otra manera, la objetivación de la cultura a través de los objetos culturales. No obstante, la cultura como 'forma' jamás podría entenderse desde, digámoslo así, sus objetos. Si la cultura es entendida como algo relacionado y determinado por el observador, gozaremos de cierta libertad; pero podríamos caer en el riesgo, tal como se ha advertido líneas atrás, de concebir la cultura como una 'estructura' dada, es decir, como una palabra-solución, como algo a lo que es muy fácil culpar cuando los argumentos epistemológicos se han agotado. Lo cual también es un reduccionismo. A pesar de que el concepto de cultura sea *antinatural*, no puede escapar a la cultura que la contiene, porque esto sería pecar de la soberbia de la que adolece el realismo clásico. El concepto de cultura no puede escapar a la cultura misma que la contiene, y viceversa: la cultura, como tal, tampoco puede escapar a los límites del propio concepto que la define. De manera más precisa, se puede señalar que la perspectiva iluminista

sostiene que la mente del hombre es intencionalmente racional y científica, que los dictados de la razón son igualmente vinculantes a despecho de la época, el lugar, la cultura, la raza, el deseo personal o el patrimonio individual, y que en la razón se encuentra un estándar universalmente aplicable para juzgar la validez y el mérito [...] del otro lado de la disputa sobre la racionalidad están los portavoces de la rebelión "romántica" [...] sostiene que las ideas y prácticas no poseen su fundamentación ni en la lógica ni en la ciencia empírica, que las ideas y prácticas caen más allá del ámbito de la razón inductiva o deductiva, que las ideas y prácticas no son ni racionales ni irracionales sino más bien no-racionales. Desde la postura romántica fluye el concepto de arbitrariedad y de cultura, la subordinación de la estructura profunda al contenido de superficie, la celebración del contexto local, la idea de paradigma, los marcos culturales y los presupuestos constitutivos, la concepción de que la acción es expresiva, simbólica o semiótica, y un fuerte antinormativo y antievolutivo (Shweder, 1991:79).

Digamos que todas estas controversias entre iluministas y románticos tienen, a su vez, un 'marco cultural' en el que se desarrollan, de tal forma que dichas controversias son, por su parte, problemas culturales dentro de una cultura, pero que de alguna manera nos permiten clarificar ciertas cosas en torno a la 'unidad' y la 'diversidad' en materia antropológica. Es claro que

el efecto social no resulta de la causa natural. Si bien puede ser propiedad del fuego quemar una casa, no es propiedad del fuego quemar la propia casa, porque entonces es magia, destino, castigo, brujería, etcétera. O bien, la respuesta puede remitirse directamente al nivel cultural: no

está en la naturaleza del fuego quemar una casa, porque el fuego sólo quema madera. Una vez incorporada al campo humano, la acción de la naturaleza deja de ser un mero hecho empírico y adquiere un significado social (Sahlins, 1997:117).

El resultado cultural particular no es un predicado de las causas naturales sino, a la inversa, las causas naturales son productos culturales. La cultura es parte y producto del mundo, tal como lo son la naturaleza y la mente. ¿Dónde reside la cultura? Nuestra respuesta tendrá que ver, entre otras cosas, con nuestras preferencias teóricas, la época en la que vivimos, nuestra propia formación, la cultura a la que pertenecemos, etcétera, porque no podemos deshacernos de los elementos 'externos' que nos determinan, pero, en todo caso, no podemos asumir que nuestras formas de experimentar y de narrar el mundo serán iguales a las de la persona que se encuentra sentada al lado porque simplemente somos vecinos. Nos guste o no, la perspectiva cultural que asumamos, cualquiera que sea, aun si esté negada, tendrá inclinaciones iluministas o románticas. Lo cierto es que, a pesar de tantos años de debate epistemológico, aún

se trata de saber si el orden cultural será entendido como la codificación de la acción real del hombre, intencional y pragmática, o bien si, inversamente, debe entenderse que la acción humana en el mundo es mediada por el proyecto cultural, que imparte orden a la vez a la experiencia práctica, a la práctica consuetudinaria y a la relación entre ambas. La diferencia no es trivial, ni puede ser resuelta por la feliz conclusión académica de que la respuesta está en algún punto intermedio, y hasta en ambos extremos a la vez [...] En efecto, nunca hay un verdadero diálogo entre el silencio y el discurso (Sahlins, 1997:61).

Referencias

Aguirre, Ángel, *Diccionario temático de antropología*, Marcombo, Barcelona, 1993. [[Links](#)]

Álvaro Estramiana, José Luis (ed.) *Fundamentos sociales del comportamiento humano*, UOC, Barcelona, 2003. [[Links](#)]

Boas, Franz, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", en H. Applebaum (ed.), *Perspectives in Cultural Anthropology*, pp. 70-79, State University of New York Press, Estados Unidos, 1987. [[Links](#)]

Böhme, Gernot, "Perspectivas de una filosofía de la naturaleza de orientación ecológica", en H. R. Fischer y J. Schweizer, *El final de los grandes proyectos*, pp. 71-83, Gedisa, Barcelona, 1997. [[Links](#)]

Boyle, J. S., "Estilos de etnografía", en Janice Morse (ed.), *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*, pp. 184-214, Universidad de Antioquia, Colombia, 2003. [[Links](#)]

Camino, Alejandro, "El peyote: derecho histórico de los pueblos indios", en *México Indígena*, 15, pp. 24-28, 1987. [[Links](#)]

Carrithers, Michael, en Th. Barfield, *Diccionario de Antropología*, Siglo XXI, México, 2007. [[Links](#)]

Clifford, James, *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona, 1999. [[Links](#)]

Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2008. [[Links](#)]

Dordević, Jelena, "La comida: interpretaciones e innovaciones", en *Criterios*, núm. 35, pp. 143-189, La Habana, 2006. [[Links](#)]

Eco, Umberto, "La sobreinterpretación de textos", en S. Collini (comp.), *Intepretación y sobreinterpretación*, pp. 48-71, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1995. [[Links](#)]

Flick, Uwe, "Observación, etnografía y métodos visuales", en *Introducción a la investigación cualitativa*, pp. 149-173, Morata, Madrid, 2004. [[Links](#)]

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1997. [[Links](#)]

-----, *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994. [[Links](#)]

-----, "Cultura, mente, cerebro/cerebro, mente, cultura", en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, pp. 191-209, Paidós, Barcelona, 2002. [[Links](#)]

Guba, E. G., "Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa", en C. A. Denman y J. A. Haro (comps.), *Por los rincones, antología de métodos cualitativos en la investigación social*, pp. 113-145, El Colegio de Sonora, México, 1994. [[Links](#)]

Harré, Rom, *1000 años de filosofía*, Taurus, Madrid, 2002. [[Links](#)]

Harris, Marvin, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Crítica, Barcelona, 2000. [[Links](#)]

-----, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de las culturas*, Siglo XXI, México, 1979. [[Links](#)]

Hennig, Jan Luc, *Breve historia del culo*, R & B Solección Sexto Sentido, Barcelona, 1996. [[Links](#)]

Kara, Juro, *La carta de Sagawa*, Anagrama, Barcelona, 1988. [[Links](#)]

Kottak, C. P., *Cultural Anthropology*, McGraw Hill, Michigan, 1974. [[Links](#)]

Le Breton, David, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999. [[Links](#)]

Miller, William Ian, *Anatomía del asco*, Taurus, Madrid, 1998. [[Links](#)]

Morin, Edgar, "El problema del conocimiento del conocimiento", en H. R. Fischer y J. Schweizer, *El final de los grandes proyectos*, pp. 98-106, Gedisa, Barcelona, 1997. [[Links](#)]

Morin, Edgar, "Cultura y conocimiento", en P. Watzlawick y P. Krieg, *El ojo del observador*, pp. 73-81, Gedisa, Barcelona, 1995. [[Links](#)]

Muecke, M. A., "Sobre la evaluación de las etnografías", en J. Morse (ed.), *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*, pp. 218-245, Universidad de Antioquia, Colombia, 2003. [[Links](#)]

Rapport, N., y J. Overing, J., *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, Routledge, Londres, 2000. [[Links](#)]

Reeves Sanday, P., "El paradigma etnográfico", en *Por los rincones: Antología de métodos cualitativos en la investigación social*, pp. 207-226, El Colegio de Sonora, México, 2000. [[Links](#)]

Sahlins, Marshall, *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona, 1997. [[Links](#)]

Shweder, R. A., "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia", en C. Geertz, J. Clifford *et al.*, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, pp. 78-113, Gedisa, Barcelona, 1991. [[Links](#)]

Von Foerster, Heinz, "Construyendo una realidad", en *La realidad inventada*, pp. 38-56, Barcelona, 1995. [[Links](#)]

Notas

¹ En la 'práctica psicoanalítica' es fácil cometer abusos de interpretación o, como señala Umberto Eco (1995), rayar en la sobreinterpretación. Como casi todo remite al denominado 'inconsciente', entonces todo lo que uno diga puede ser 'interpretado'; pero lo paradójico es que si uno no dice nada, también eso puede ser interpretado. Suponer que existen fuerzas oscuras alojadas en el inconsciente manejando todo o casi todo aquello que hacemos no sólo parece ser un abuso sino un 'mito' (para utilizar un término antropológico). En el caso del psicoanálisis, no solamente lo que uno diga puede ser utilizado en contra, sino también lo que uno deja de decir.

² Debemos recordar que en 1983 tres indígenas norteamericanos, navajos de Arizona, son apresados en el estado de Tamaulipas, cerca de la frontera con Estados Unidos, por la Policía Judicial Federal mexicana, al ser sorprendidos en posesión de 266 kilogramos de peyote dentro de ocho costales de diversos tamaños, los que transportaban a bordo de un vehículo rumbo al vecino país. Acusados de delito contra la salud por "posesión y tráfico de sustancias psicotrópicas", son prontamente encausados y procesados. Al tomarles la declaración preparatoria, fue necesario recurrir a un intérprete de la lengua navajo, porque los acusados desconocían tanto el inglés como el español (Camino, 1987:24). Este caso es llamativo; así hay muchos. Pero lo interesante es que

mientras para unos (los navajos) el peyote no es una 'droga ilegal', para otros (los policías y el Estado mexicano) sí lo es. ¿Quiénes son los incultos? No hay que darle muchas vueltas para entender que no son los navajos, precisamente.

³ "Culto" comenzó a utilizarse hacia 1440; "cultura", hacia 1515; "inculto", hacia 1580 (Corominas, 2008:164).

⁴ Sólo para añadir una información interesante, debe decirse que para la primera edición en alemán del texto Freud escribió una breve introducción.

⁵ Hay que hacer una precisión pues la noción de violación, jurídicamente hablando, aplica sólo a los vivos.

⁶ Sabemos, por ejemplo, que Durkheim formuló una teoría sociológica de la simbolización pero no una teoría simbólica de la sociedad y que, en su concepción, la sociedad no era vista como constituida por obra de un proceso simbólico (Sahlins, 1997:119). La naturaleza es, en este sentido, un producto cultural, y viceversa. No puede aceptarse la idea de Durkheim de que la sociedad sea no más que una ficción del pensamiento o una simple entidad metafísica, o algo como un todo no mayor a la suma de las partes.

Información sobre el autor

Juan Soto Ramírez. Mexicano. Licenciado y maestro en psicología social. Candidato a doctor en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Actualmente es académico de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Sus intereses de investigación giran en torno a la complejidad cultural. Libros recientes: *Psicología social y complejidad* (UAM-1/Plaza y Váldes, 2006) *Psicología inútiles* (editor, UAM-1/Porrúa,2009).

Fuente:

Soto Ramírez, Juan. (2009). Reflexiones antropológicas sobre la unidad, la diversidad y la cultura. *Culturales*, 5(10), 91-120. Recuperado en 21 de febrero de 2013, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912009000200004&lng=es&tlng=es. .