

## **LA CULTURA DE LOS CIENTÍFICOS DE LA CULTURA. Notas para la genealogía de un concepto y una práctica**

**Antón Fernández de Rota**

anton@invisibel.net

### **THE CULTURE OF THE SCIENTISTS OF CULTURE. Notes for the genealogy of a concept and a practice**

**Resumen:** El presente artículo pretende esbozar la genealogía de la cultura en tanto que concepto y en tanto que práctica. Para ello se remonta en la historia a dos momentos significativos: la antigüedad greco-romana y el siglo XVIII europeo. Con ello pretende detectar a la vez continuidades y discontinuidades, y así enunciar dos tesis acerca de lo ocurrido a lo largo de las últimas décadas en la ciencia etnográfica. Ambas tesis tienen que ver con el olvido. (1) Olvido de lo que en el momento de la última crisis y refundación etnográfica estaba en el centro de la cuestión: la cultura como práctica. (2) Olvido del estudio del *anthropos* en la antropología, al tiempo que el concepto de cultura, desmenuzado, terminaba por estar en todas partes.

**Abstract:** This paper aims to outline the genealogy of culture as a concept and a practice, going back in history to two significant moments: the Greco-Roman and eighteenth-century Europe. This aims to identify continuities and discontinuities, and propose two theses on what had happened over the last decades in the ethnographic science. Both theses are related to the oblivion. (1) Oblivion of what at the time of the last crisis and ethnographic refounding was at the heart of the matter: culture as a practice. (2) Oblivion of the study of the “anthropos” in anthropology, while the concept of culture, shredded, ended up being everywhere.

**Palabras clave:** Antropología. Cultura. Civilización. Genealogía. Muerte del Hombre  
Anthropology. Culture. Civilization. Genealogy. Death of Man

## Introducción.

Las reflexiones siguientes, tienen su origen en la invitación de los profesores Manuel Dannemann y Juan Carlos Skewes a participar en un debate que por título llevaba “Las culturas de la cultura”<sup>1</sup>. Interpelado por el epígrafe, uno no podía sino reparar en el uso del singular y el plural. Que duda cabe que, de intentarlo, resultaría difícil, cuando no imposible, llegar a una definición satisfactoria, un común acuerdo o consenso acerca de lo que los antropólogos entendemos por cultura: una forma de adaptación al mundo, una manera de darle sentido, o más bien aquello que nos relaciona en él; un inventario de objetos representativos, un conjunto de normas y esquemas de conducta, patrones psicológicos, estructuras impersonales o semióticas encarnadas en los cuerpos. Ya en 1952, así como los pueblos o culturas primitivas eran catalogadas en el mapamundi, Kroeber y Klukholn (1985) clasificaban un total de 164 usos distintos. No obstante, en lo concerniente a la relación entre el singular y el plural, quizás hallemos una manera de atravesar esta selva de sentidos en vistas a organizar su problema. De ahí lo pertinente de aquel juego de palabras.

Quisiera desarrollar mis argumentos a partir de los dos elementos del enunciado que, versionando el anterior, he dado como título a este artículo: “la cultura” de “los científicos de la cultura”. La cultura en tanto que concepto ambivalente, problemático precisamente por ser, a la vez, el universal singular y lo particular plural, pero también, desde otro ángulo, el singular analítico de la multiplicidad y el plural sustancializado en cada ente. La cultura en tanto que concepto ambivalente de quienes, digo, somos científicos de la cultura. Y tal definición del profesional no es desinteresada, pues si somos científicos de la cultura, si cada vez somos más esto, es porque dejamos de ser otra cosa, antropólogos tal vez, lo cual tiene sin duda sus ventajas e inconvenientes.

La cultura, por tanto.

## Cultura y técnica.

Puede ser de ayuda repasar su historia. Como es sabido, el concepto tiene su origen en Roma. Grecia carecía de un equivalente. En las *Tusculanarum Quæstionum*, Ciceron habla por primera vez del cultivo del espíritu, *excolere animum, cultura animi*, y hace de este cultivo —relacionado con cuidar y hacer crecer frutos de la tierra, así como rendir culto a los dioses a los uno se encomienda— el objeto específico de la filosofía: *cultura autem animi philosophia est* (1842: 86). Hannah Arendt (2010) consideraba que si en Grecia no había ningún concepto similar era porque roturar la tierra se entendía como una violación, un desgarró cíclico, anual, una contraposición violenta entre la técnica y la naturaleza. El cultivo del espíritu, por el contrario, consistía en saber apreciar la belleza con la que la naturaleza da sus frutos en los campos y el espíritu, cuidar el lugar que ésta habita, conservar su legado como los romanos hacen con los monumentos griegos.

Habría entonces un conflicto entre la cultura y la técnica, y una íntima relación entre la cultura, la naturaleza, el culto y el resguardo biográfico de las vidas, que sólo fue posible en Roma gracias a su particular concepción del cultivo. No obstante, si tenemos en cuenta

---

1 El presente artículo fue redactado con la ocasión de una breve estancia postdoctoral en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales de Santiago de Chile. El autor quiere mostrar su agradecimiento a la institución, y en especial a los profesores Vanessa Lemm, Miguel Vatter, Eduardo Sabrovsky, Aicha Liviana Messina, Juan Ormeño, y al profesor y director del Instituto, Juan Manuel Garrido. No menos agradecido por las conversaciones compartidas con los también investigadores Antonio Gómez, Ely Órrego, Mauro Senatore, Javiera Herrera, Matías Bascuñán y Alex Choquemamani. El debate en cuestión tuvo lugar en el contexto del III Congreso Latinoamericano de Antropología, albergado en el Centro Cultural Gabriela Mistral de Santiago de Chile, el 8 noviembre de 2012.

los trabajos ulteriores de Pierre Hadot o Michel Foucault, nos vemos obligados a admitir que lo propio de la filosofía, así en Grecia como en Roma, desde Sócrates hasta los estoicos latinos, es su tanto carácter vital como, en cierto modo, técnico. La filosofía como forma de vida que ama la sabiduría, ya sea como cuidado de sí griego (*epimeleia heautou*) o cultivo del yo romano, sólo es posible mediante lo que Hadot (2006) llamó *ejercicios espirituales* y Foucault (2005) *tecnologías del yo*: reglas, rituales y máximas con las que moldear uno su propia estatua, como un artesano, o hacer crecer la belleza en la vida, como un campesino. Dos modos distintos, ciertamente, pero ambos requeridos de técnica.

### Cultura y civilización.

Una segunda noción, o si se quiere, un segundo foco de sentidos en el concepto de cultura, aparece en el siglo XVIII con el auge de la burguesía, con la ilustración y el romanticismo, en explícito rechazo a los modales cortesanos de la aristocracia, a la artificiosa teatralidad de sus salones, donde imperan —según de los críticos— el cinismo y las apariencias. Esta cultura ya es no tanto un cultivo de sí como una cultura-valor que pronto deviene una cultura-óptica<sup>2</sup>. Nace de contraponer a la falsedad cortesana ya no el *ethos* de la sinceridad, característico de las demandas éticas del siglo XVII, sino un *ethos* nuevo: el de lo auténtico. La razón y la norma de *ethos* sincero se expresa como Shakespeare en *Hamlet* por boca de Polonio: “esto ante todo: ser veraz con uno mismo, y a ello le debe seguir, como a la noche sucede el día, que no podrás ser falso con ningún otro hombre”<sup>3</sup>. Como en su momento advirtió Lionel Trilling (1971), el *ethos* de la autenticidad rompe esta cadena causal: ni lo uno sigue a lo otro, ni el ser veraz consigo mismo es un medio sino que se convierte ahora en un fin.

Cabe hacer dialogar dicha tesis con la defendida por Norbert Elias en *El proceso de la civilización*, a saber: que “la antítesis alemana entre «civilización» y «cultura» [...] es la expresión de la conciencia nacional alemana” (2009: 112). Tanto en Francia como en los principados germanos, los aristócratas se reservaban los términos *policé*, *politesse*, *cultivé* y *civilité* para referirse a su más elevada condición o calidad humana y diferenciarse así de los brutos y simples. Contra esto, de aquí, arrancan dos revalorizaciones críticas. En Francia los ilustrados transforman esta civilización, la *civilité* de los modales y los gustos aristócratas, en la cualidad y el valor de un pueblo entero, que se encuentra en algún punto del proceso histórico que va del salvajismo a la barbarie y de ahí a lo que llaman la civilización. En tierras germanas, el *Sturm und Drang* y el idealismo no oponen a las maneras de la corte otro tipo de civilización sino una cultura erudita y virtuosa, una cultura que ya no es el mero cuidado exterior de las apariencias, pero tampoco, como en Roma, las reglas filosóficas destinadas al bello cultivo de sí, sino una respuesta a lo ya dado, una explicitación de la naturaleza, un dar expresión a lo que viene del interior, una autenticidad en el fondo de cualquiera, pero que, separándose del artificio cortesano y del estado de embotamiento del pueblo, ha de ser refinado por los artistas y pensadores que escuchan su llamada.

Ahora bien, de esta atención a las llamadas de lo auténtico surgirá otra cosa muy distinta, una cosa *stricto sensu*: la cultura sustancializada, la cultura como espíritu en un cuerpo.

Tras la Revolución, lo civilizado terminó por equipararse en Francia con lo burgués, y lo burgués con lo francés, estableciendo en la civilización un desfase problemático entre su acepción universal —como destino de la humanidad— y su acepción particular —lo propiamente francés—. Contra este expansionismo siempre presente en el concepto francés de civilización, Herder (1959) esgrimió su concepto de cultura, *kultur*, con el que dividía la humanidad en un número pueblos, cada cual con su propia cultura, a los que instaba

2 Con modificaciones, tomo la noción de “cultura-valor” de Guattari, 2006: 26-36.

3 “This above all: to thine own self be true/ And it must follow as the night upon the day/ Thou canst not be false to any man”, W. Shakespeare, [First Folio, 1623] 1996: 36.

a hacerse valer para perseverar como tales. De aquí surgirá en el siglo XIX la distinción entre *volkgeist* —el espíritu de un pueblo entendido como nación— y lo que al inglés será traducido por *folklore* o cultura popular, y a la postre, las nociones de cultura propiamente etnográficas. La historia es conocida. La antropología, aún antes de convertirse con Boas y Malinowski en una ciencia de campo, trabaja desde sus inicios con un concepto de cultura, ajeno a su acepción como cultivo de sí, que la universalizará convirtiéndola en un atributo o facultad de la humanidad entera, al tiempo que, no obstante, conserva la humanidad herderiana parcializada en culturas singulares.

### Cultura y antropología.

Pues bien, de aquí, dos tesis. Primero, que aun siendo ajenos nuestros conceptos de cultura a la cultura como cultivo de sí, una nueva versión de esta cultura como cultivo estuvo en el centro de las polémicas antropológicas que sucedieron a la muerte de lo primitivo, que a su vez adentró a la antropología en la crisis de la cual, quizás, aún no hayamos salido. Segundo, que al convertirse la antropología en la ciencia de la cultura, teniendo la alteridad como su objeto de estudio, la fricción entre lo universal y lo particular se ha resuelto en un ensanchamiento de lo segundo y en una paulatina borradora de los contenidos del primero. A la par que ganábamos en culturas, perdíamos aquella figuración del *anthropos* que había sido nuestro objeto.

Lo explicaré muy brevemente, remitiéndome a la antropología estadounidense.

La crisis tiene dos momentos. Estalla al final de los 1960. Se vuelve abrupta en los 1980. El *Reinventing Anthropology* es representativo del primer momento (Hymes, 1969); el *Writing Culture*, del segundo (Clifford y Marcus, 1986). En ambas obras, la crítica al colonialismo busca remedios terapéuticos para la angustia que desde *Los Argonautas* hasta *Tristes trópicos* atraviesa la edad dorada de la etnografía: el lamento del hombre blanco por estar devorando su “alteridad absoluta” (Fernández de Rota, 2012). El momento del *Reinventing* es, sobretudo, de crítica ideológica y de soluciones militantes. El *Writing Culture* es otra cosa. Se diría que se añade una reflexión epistemológica, que atiende a los modos de producir conocimientos en el campo, y a cómo es que adquieren autoridad los discursos. Pero hay más.

No se puede ignorar el carácter iniciático del *fieldwork*. No pocas veces a lo que da inicio, además de a una carrera profesional, es a una verdadera vocación. Jamás se ha tratado de un simple asunto metodológico. Como aconsejaban los antiguos griegos, Schopenhauer (2007) siempre llevaba consigo su propio librito de aforismos, utilizado como repositorio o vademécum de emergencia, disponible para cuando se veía en la necesidad de activar las técnicas que le permitiesen vivir filosóficamente. Me pregunto si el tan polémico *Diario* de Malinowski (1989), no tendrá más cosas en común con este librito que el hecho de haber sido ambas, publicaciones no autorizadas y póstumas; algo en común también con las ejercitaciones filosóficas a las que Séneca se entregaba cada noche, antes de dormir. ¿No será, acaso, una forma etnográfica de relacionar el sujeto con la verdad científica a través de la verdad de su propia vida, en una reflexión disciplinada por técnicas diseñadas y experimentadas en el ejercicio de su vocación? De ser esto así, habrá que concluir que la más vieja noción de cultura jamás fue del todo ajena a la antropología. Reconstruir, reformular esta cultura, este cultivo de sí, era sin duda algo que estaba en juego en el segundo momento crítico, y que, en mi opinión, lo sigue estando ahora.

La segunda tesis dice que el crecimiento de la cultura borra los contenidos de aquel hombre que creía estudiar. Lo cual, además de paradójico, parece contradictorio, pues la noción de cultura lleva varias décadas siendo cuestionada con cada vez más rigurosidad. Se diría que en sus inicios, con Boas, su uso como herramienta, como singular analítico de la multiplicidad, creaba libertad, posibilidades, al desmentir los determinismos biológicos, pero

que la cultura terminó por reificarse en imágenes holísticas y sincrónicas, aferrándose a los grupos humanos con no menos inclemencia que lo había hecho la raza (Abu-Lughod, 1991). Acto seguido, los antropólogos atacarán con dureza el nacionalismo, todo nacionalismo, “el cuadro puntillista de las culturas del mundo” (Geertz, 2002), y se bajará con el martillo hasta el nivel de los “micro-nacionalismos”. Lo propio de la cultura-óptica, ya se encarna en una nación o en una pequeña tribu, es el isomorfismo territorio-cultura-población que impone uniformizando su contenido. Contra esto, el martillo. El multiculturalismo tampoco pudo librarse de los golpes, acusado de no ser más que una variación del mismo tema, ahora con una pluralidad de entes culturizados habitando un mismo territorio (Gupta y Ferguson, 1992). En esta pulverización de la cultura, la antropología de la identidad daba otro paso al observar la pluralidad de las culturas, varias identificaciones, incluso en el interior de un mismo sujeto; la ulterior crítica de las políticas de la identidad, completó el proceso reduciendo la cultura a un nivel molecular. Pero una vez pulverizada, las partículas culturales podían estar, como están, en todas partes. Nacía una ciencia de la cultura, una “culturología”. Lo que se perdió fue el hombre.

Empezamos descubriendo humanos sin Edipo en Melanesia (1982), en África pueblos sin sujeto como los dinka (Lienhardt, 1985), terminamos encontrando “multinaturalismos” en la Amazonía (Viveiros de Castro, 2010), y por supuesto, innumerables mundos para los que la pregunta por el hombre, existencial y fenomenológica, lejos estaba de ser en su tradición la inquietud más constante y remota, pues el hombre del que hablaban los antropólogos ni siquiera existía —tampoco la cultura. Ahora estudiamos casi de todo, y en casi todo hayamos lo cultural. Lo que no pretendemos con ello es recrear, en la comparación del catálogo de las culturas, la figura oculta del hombre, entre otras razones porque en la prosecución de tal empresa nos hemos topado tras su máscara con el rostro de arena que se lleva las olas (Foucault, 2006).

Mirándonos en un espejo nos descubrimos presentes allí donde no estamos. Mirándonos en los *otros*, nos descubrimos ausentes donde creíamos estar. La muerte del primitivo fue, para nosotros, la muerte del hombre. De ahí que cada vez seamos más científicos de la cultura, y menos antropólogos. Falta por saber si puede nacer una nueva antropología y cómo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, Lila  
1991 “Writing Against Culture”, en R. FOX (ed.), *Recapturing Anthropology*: 137-162. Santa Fe, CA: School of American Research Press.
- ARENDRT, Hannah  
2010 “Crisis in Culture: Its Social and Political Significance”, en *Between Past and Future*: 197-227. New York: Penguin Books. (Orig. 1968).
- CICERON, Marco Tulio  
1842 *Tusculanarum Quaestionum, Libre Quinque, Tom. I*. Philadelphia: Perkins et Purves (en español: M. T. Ciceron. 2009. *Disputaciones Tusculanas*. México D.F.: Universidad Autónoma de México). (Orig. 44 a.C.).
- CLIFFORD, James y MARCUS, George (eds.)  
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- ELIAS, Norbert.  
2009 *El proceso de la civilización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Orig. 1939).
- FERGUSON, James y GUPTA, Akhil  
1992 “Beyond «Culture»: Space, Identity and the Politics of Difference”, en *Cultural Anthropology*, 7(1): 6-23.

- FERNÁNDEZ DE ROTA, Antón  
 2012 “Crisis y crítica antropológica”, postfacio a J.A. FERNÁNDEZ DE ROTA, *Una etnografía de los antropólogos en EEUU*: 349-379. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel.  
 2005 *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal. (Orig. 1982).  
 2006 *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI. (Orig. 1966).
- GEERTZ, Clifford  
 2002 *Reflexiones filosóficas sobre temas antropológicos*. Barcelona: Gedisa.
- GUATTARI, Félix.  
 2006 “Cultura de masas y singularidad”, en *Micropolítica. Cartografías del deseo*: 26-36. Madrid: Traficantes de Sueños.
- HADOT, Pierre  
 2006 *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela. (Orig. 1981).
- HERDER, Johann Gottfried  
 1959 *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada. (Orig. 1784-1791).
- HYMES, Dell (ed.)  
 1969 *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press
- KROEBER, Arthur. y KLUKHOLN, Clyde  
 1985 *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Random House. (Orig. 1952).
- LIENHARDT, Godfrey.  
 1985 *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*. Madrid: Akal. (Orig. 1961).
- MALINOWSKI, Bronislaw  
 1982 *Estudios de psicología primitiva: el complejo de Edipo*. Barcelona, Paidós. (Orig. 1924).  
 1989 *Diario de campo en Melanesia*. Júcar: Gijón. (Orig. 1966).
- SCHOPENHAUER, Arthur  
 2007 *El arte de conocerse a sí mismo*. Madrid: Alianza.
- SHAKESPEARE, William  
 1996 *The Tragedy of Hamlet: Prince of Denmark*. Dayton: Lorenz Educational Publishers. (Orig. First Folio, 1623).
- TRILLING, Lyonel.  
 1971 *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo  
 2010 *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz.