
ARTÍCULOS

DIVERSIDAD CULTURAL. UNA DEFINICIÓN

CULTURAL DIVERSITY. A DEFINITION

Ángel Díaz de Rada¹

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido: 19 de enero de 2022; Aprobado: 14 de febrero de 2023

Cómo citar este artículo / Citation: Díaz de Rada, Ángel. 2023. «Diversidad cultural. Una definición». *Disparidades. Revista de Antropología* 78(2): e015. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2023.015>>.

RESUMEN: Los usos de las expresiones *cultura* y *diversidad cultural* presentan perfiles muy diferentes -incluso contradictorios- en antropología social y en los lenguajes habituales de los expertos en promoción y protección de la «cultura» o las «expresiones culturales». Este ensayo examina ese problema, que dificulta la comunicación entre los especialistas de ambos campos. El objetivo es ofrecer una definición de trabajo de la expresión *diversidad cultural*. Esta expresión suscita especiales dificultades cuando se parte de una elaboración analítica y precisa de la noción *cultura*. Aunque estamos muy lejos de encontrar soluciones efectivas a esos problemas de comunicación, este ensayo sugiere algunas posibilidades de aclaración que podrían alentar un debate reflexivo para emprender adecuadamente un diálogo analíticamente fundamentado.

PALABRAS CLAVE: Cultura; Diversidad cultural; Dispositivos de gestión de la cultura y de la diversidad cultural; Aplicabilidad del conocimiento antropológico.

ABSTRACT: The uses of the expressions *culture* and *cultural diversity* present very different -even contradictory- profiles in social anthropology and in the usual languages of experts dealing with the promotion and protection of “culture” or “cultural expressions”. This essay examines this problem, which hinders communication between specialists in both fields. The objective is to offer a working definition of the expression *cultural diversity*. This expression raises special difficulties when starting from an analytical and precise elaboration of the notion of *culture*. Although we are a long way from finding effective solutions to these communication problems, this essay suggests some possibilities for clarification that might encourage reflexive debate to properly engage in an analytically grounded dialogue.

KEYWORDS: Culture; Cultural diversity; Devices for managing culture and cultural diversity; Applicability of anthropological knowledge.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1 Correo electrónico: adiaz@fsof.uned.es. ORCID iD: <<http://orcid.org/0000-0001-9825-9755>>.

1. UN EJEMPLO INICIAL DE CULTURA

Un miércoles, a las nueve de la mañana, han sido convocados en torno a una mesa dos representantes del gobierno, tres representantes de sindicatos, y tres representantes de la patronal, junto con algunas otras personas (asesores, especialistas, etcétera), con el objetivo de negociar y llegar a fijar un nuevo salario mínimo. Ahí encontramos lo que denominaré los aspectos fundamentales para observar lo denominaré *cultura*: una situación concreta bien localizada, unos agentes concretos en relación, y un proceso concreto de acción, práctica o actividad.

(1) Ese proceso concreto que ahora se va a desencadenar implica ya otros procesos, los presupone o incluso se relaciona con ellos causalmente. Previamente, habrá sido negociada y estipulada entre esos mismos agentes u otros delegados por ellos la necesidad de convocar esta reunión; y se habrá estipulado el día, la hora, y una selección de documentos pertinentes, un orden del día, un protocolo de temas y turnos, etcétera.

(2) También se habrá estipulado quiénes acudirán a la cita, con arreglo a qué funciones negociadoras, en representación o en delegación de quién.

(3) Para que esa reunión sea posible, y mientras sucede, lo que tenemos es lo siguiente: *estipulaciones* que van formándose a través de la acción, de manera más o menos mimética en relación con otras estipulaciones ya puestas en juego en situaciones análogas previas. Cuando ese ejercicio tiende a ser muy mimético en relación con ejercicios pasados, opera como un automatismo en el que apenas se invierte esfuerzo de estipulación; pero cuando suscita fricciones en la posibilidad de generar una acción relativamente coordinada y cooperativa, el esfuerzo de estipulación se hace más evidente, hasta lograr una nueva estipulación que permita continuar con el proceso. El mejor modo de referirse a esas prácticas que, relativamente compartidas entre los agentes, presentan diversos grados en cuanto al esfuerzo de estipulación, es por medio de la palabra *convención*.

(4) Al realizar esas convenciones esos agentes están dando una *forma concreta* a sus acciones, y en consecuencia a la situación en proceso que denominan: «negociación del nuevo salario mínimo». Y, en el proceso, están *dando forma* a la relación que ellos mismos mantienen con sus acciones, a las relaciones que establecen entre sí, y a los productos

de sus acciones. Esos conjuntos de convenciones son *diferentes* de aquellos otros que se pondrían en juego, por ejemplo, para producir una boda católica; aunque algunos segmentos, aislados del proceso conjunto, pudieran parecer análogos en ambas situaciones.

(5) Quienes se reúnen en la «negociación del nuevo salario mínimo» forman, desde luego, un *grupo* de agentes. Intervienen conjuntamente en un dominio de acción, movidos eventualmente por la necesidad o el deseo de alcanzar un resultado común al desarrollar esa actividad. Sin embargo, ese grupo está muy lejos de conformar una unidad social clausurada, y aún más lejos de la posibilidad de ser descrito bajo la enunciación de una única identidad. Esos agentes pueden tener, entre ellos, múltiples dimensiones vitales de identificación recíproca; y muchas otras marcadamente diferenciales. A su vez, esos agentes, designados para ejercer como grupo en su función de «comisión negociadora», se encuentran ahí precisamente porque son *nodos* en una *red* de agentes a cuyos intereses, motivos, identificaciones, etcétera, representan, o de los que actúan como delegados. Esto es una propiedad común de la noción *grupo*. Allí donde te parezca ver un grupo, busca la red en la que sus agentes operan como nodos para propósitos específicos.

(6) A lo largo de la «negociación del nuevo salario mínimo», el seguimiento del protocolo de acción estipulado previamente irá desarrollándose, en la práctica, flexibilizando algunas de las convenciones previstas; generando otras nuevas -que pueden llegar a ser registradas para el protocolo de próximos encuentros-; regulando convencionalmente los asuntos pertinentes e incluíbles, o impertinentes y excluibles, de lo que debe contar como criterio para la fijación del salario mínimo; etcétera.

Estas propiedades mínimas configuran una situación en proceso que conduce a un producto construido en el desarrollo de una corriente de convenciones, un producto con forma convencional: el salario mínimo. O puede no conducir a él, arrojando otros productos igualmente con forma convencional que solemos denominar «ruptura -o aplazamiento- de las negociaciones». Para hacer inteligibles esos productos en términos de análisis, el antropólogo intenta reconstruir el proceso de producción, relativa reproducción, articulación, etcétera, de esa corriente

de convenciones, entendiéndolas como prácticas producidas en situaciones concretas por agentes sociales concretos.

Generalmente, quienes usan la palabra *cultura* no verían en el ejemplo que acabo de poner un caso típico pertinente para la noción. Y, en consecuencia, tampoco entenderían cómo es que este ejemplo puede ser pertinente para la noción asociada *diversidad cultural*. Y, aun quienes intuyeran una cierta relación entre esos usos generales y mi ejemplo, podrían encontrar dificultades a la hora de poder explicarse y explicar esa relación con la suficiente claridad. Sin embargo, sostengo que el ejemplo ofrece un caso modélico para dotar de significado a *cultura*, también cuando esta palabra se usa de un modo general y menos analítico. Sostengo por tanto que, con este ejemplo en mente, es posible iniciar el argumento que conducirá desde la noción *cultura* a la noción *diversidad cultural*, ambas válidas para referirse a toda clase de dominios de acción con sus productos, realizados por toda clase de agentes.

2. DUDAS SOBRE LA EXPRESIÓN *DIVERSIDAD CULTURAL*

En los últimos años, me he visto con cierta frecuencia en la necesidad de aclarar el significado de la expresión *diversidad cultural*. Esta petición de aclaraciones se ha producido como consecuencia de mi elaboración del concepto de *cultura* en *Cultura, antropología y otras tonterías* (Díaz de Rada 2010), que es concurrente con el ejemplo que acabo de ofrecer.

En ese libro aporté una progresión de definiciones de *cultura*, de entre las cuales hay dos fundamentales. La primera definición es: *cultura es el conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a su acción social* (*ibid.*: 51). Para la noción *acción social* adopté la clásica definición de Max Weber:

Por 'acción' debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La 'acción social', por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo. (Weber 1984 [1922]: 5; Díaz de Rada *ibid.*: 44)

Esa *acción* puede describirse a través de múltiples propiedades. Una de esas propiedades es, específicamente, la *cultura*: los conjuntos de reglas que los agentes ponen en juego al realizar la acción social. Ya entonces expliqué que la palabra *regla* estaba siendo usada ahí con fines divulgativos, en la medida en que, para cualquier lector, esa palabra designa una noción muy intuitiva y, por tanto, fácil de comprender. Más preciso habría sido utilizar la noción *convención*, como hice después sistemáticamente (Díaz de Rada 2011) y he hecho hace un momento, en el relato del ejemplo inicial de este ensayo. Así, «cultura es el conjunto de convenciones con cuyo uso las personas dan forma a su acción social». La palabra *convención* nombra a una práctica relativamente compartida entre agentes que se genera en procesos de aprendizaje social (por ejemplo, Mailloux 2003), es decir, a lo largo de cualquier acción desarrollada por agentes relativamente coordinados (Díaz de Rada 2014a).

La segunda definición, algo más abstracta, solo consiste en poner el objeto de esa definición previa en movimiento, subrayando el carácter procesual y situacional de la cultura: «la cultura es el discurso, el decurso, de un conjunto de reglas [o mejor, convenciones] puestas en práctica en el tiempo de las situaciones sociales» (Díaz de Rada 2010: 193). Esta definición, radicalmente procesual, no implica de ningún modo un reduccionismo situacionista (cf. Bourdieu 1991: 101, nota 9; Bourdieu y Wacquant 1992: 227), mucho menos microsociológico (cf. Ogbu 2003; Lahire 2008), de la noción de *cultura*. Solo implica que la cultura, en su estado práctico y como objeto empírico, se *realiza* como proceso situado espaciotemporalmente. Pero, como he indicado en el ejemplo introductorio del salario mínimo, esa realización práctica pone en juego convenciones inevitablemente dotadas de una carga de memoria, competencias adquiridas y desarrolladas ya en otros entornos de práctica, o formas relativamente impuestas al agente concreto en escenarios de acción que pueden no tener nada que ver con el entorno concreto de esa práctica, aquí y ahora. Los casos que acabo de mencionar son solo unas cuantas posibilidades de lo que tradicionalmente ha venido considerándose *estructura*, una palabra en la que se incorporan todos los problemas que conciernen a la determinación o flexibilidad relativa de las acciones mediadas por cultura. Sea como sea, la noción de *cultura* que he propuesto configura este objeto como

entidad dinámica, porque ese es el único modo de reflexionar sobre él analíticamente, es decir, con la exigencia de dotarlo de existencia empírica. Cualquier material empírico es registro de procesos espaciotemporalmente situados.

Ambas definiciones de *cultura* se asientan en el mismo supuesto. *Cultura* se predica de la acción, es una propiedad de la acción: su forma convencional en proceso. Esa forma es generada por los agentes en entornos concretos de producción, y a través de procesos de producción también concretos. De ello se sigue que *cultura* no cualifica a un agente (individuo, grupo, etcétera), y tampoco cualifica a los *productos* derivados de la acción (creencias, rituales, principios morales, documentos escritos, radiadores, vasijas, danzas, etcétera). Si bien las convenciones que emergen del aprendizaje generan disposiciones, competencias e identificaciones en los agentes, y pueden ser interpretadas retrospectivamente al analizar los productos de la acción, el medio específico en el que se producen como tales convenciones es la acción situada, la actividad concreta, puesta en juego entre agentes en relación. Las convenciones son *prácticas* que, en el curso de su realización, van adoptando una forma específica relativamente compartida entre esos agentes. Como objeto empírico, la cultura es el decurso o proceso de las formas convencionales que van adoptando las actividades situadas.

Parece que quienes me han solicitado aclaraciones sobre qué podría significar, en este marco de interpretación, la expresión *diversidad cultural*, se han visto en la imposibilidad de trazar una respuesta satisfactoria a la siguiente cuestión: si *cultura* no cualifica directamente a un agente, o a una colección de agentes imaginable como una demarcación de personas (los habitantes de un país, una región, una comunidad autónoma, los componentes de un grupo...); y tampoco designa a un objeto o a una colección de objetos imaginable como una demarcación de cosas (documentos, ajuares museísticos, libros, partituras, herramientas...); entonces, ¿cómo establecer criterios razonables de *diversidad*? O, dicho de otro modo, ¿qué situar a qué lado de una demarcación o frontera como diverso en relación con qué?

Las expresiones «cultura española» y «cultura francesa» parecen claras. La primera cualifica a «los españoles» y la segunda a «los franceses». Las

expresiones «cultura del hilado en Valladolid» y «cultura del hilado en Salamanca» también parecen claras. En ambos casos, la atribución de cultura a agentes y productos de acciones, reforzada generalmente con cerramientos geográficos y etnónimos, allana enormemente la tarea de determinar de qué se trata al hablar ahí de diversidad, es decir, qué es ahí lo diverso. Sin embargo, mi argumento es que no hay ninguna transparencia en esas expresiones (Díaz de Rada 2014b). Y, precisamente, debido a que esas expresiones vienen a no decir nada claro acerca de lo que ha de entenderse por «español», «francés», «hilado vallisoletano» e «hilado salmantino», las dinámicas de crítica e impugnación de tales categorizaciones constituyen una corriente específica de discursos políticos que encarnan, en su debate insoluble, el problema de comprender *diversidad cultural* como una noción analítica, relativamente consensuable.

La aparente simplicidad de esas líneas de diversidad encubre una complejidad empírica e interpretativa tan desbordante, que, en ese caso, los instrumentos conceptuales *-cultura y diversidad cultural-* funcionan como un cristal ordinario con el que intentásemos distinguir bacterias en una gota de agua.

Los lectores de *Cultura, antropología y otras tonterías* encuentran una dificultad añadida en una expresión que, en muchos casos, les parece enigmática: «La idea de “diversidad” no es suficiente» (Díaz de Rada 2010: 241-254), y que expliqué así: «La idea de “diversidad [cultural]” no es suficiente si previamente no establecemos una adecuada idea de “cultura”» (*ibid.*: 253). No hay ningún enigma. En *diversidad cultural* se exige que la cualidad *diversidad* se refiera a un objeto: *cultura*. De manera que si esta última palabra no designa a un objeto mínimamente claro, entonces muy difícilmente puede predicarse ninguna cualidad clara de él. Voy a ofrecer aquí una reflexión más explícita sobre qué entiendo por *diversidad cultural*, y cuál es, desde mi enfoque, su objeto de referencia.

3. LA CONDICIÓN PARADÓJICA DE LA EXPRESIÓN *DIVERSIDAD CULTURAL* EN SUS USOS MÁS GENERALES

En un texto publicado en 2016, Honorio Velasco siguió una táctica muy inspiradora para abordar la noción *diversidad cultural*. A través de un examen

detallado del entorno documental de la *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales* (UNESCO 2005), se centró en un análisis, no tanto del concepto mismo, como de sus *usos* (Velasco 2016: 13; Geertz 1996). Ese análisis ofrece un fértil espacio de reflexión sobre el tratamiento de *diversidad cultural* por parte de agentes de instituciones como la UNESCO, especialmente al situarlo, como hace Velasco, en la trama de contrastes con algunas nociones antropológicas de *diversidad cultural* muy influyentes. Mi intención es dar un paso en otra dirección, al proponer una definición del concepto derivada de la investigación antropológica. Aunque es imposible ignorar que toda definición compromete aspectos normativos, mi énfasis no consiste en aportar «una definición precisa de [los] límites» de la noción *diversidad cultural*, sino -tomando prestadas estas palabras de Lave y Wenger- en «ofrecer sus múltiples interconexiones, teóricamente generativas» (Lave y Wenger 2011: 121). Lo que importa no es tanto la definición en sí misma -una herramienta de trabajo- como el grado en el que esta definición, con la argumentación que la justifica, pueda hacer reflexionar sobre sus prácticas a quienes de hecho usan *diversidad cultural* en sus entornos institucionales.

En «Los usos de la diversidad cultural», Honorio Velasco indicó que la noción *diversidad cultural* ha sido usada históricamente de forma reactiva; una reacción al racismo, y a las concepciones normalizadoras del desarrollo y la globalización (Velasco 2016: 13). Mi intención es también reactiva; una reacción a una de las paradojas más inquietantes de los usos de la diversidad en ese entorno documental de la UNESCO, entre muchos otros. La paradoja consiste en regenerar una vez más, o, simplemente, en reforzar una idea extremadamente reificadora de *cultura* a través de un concepto que parecería orientarse a lo contrario, *diversidad cultural* (Stolcke 1995). Lo que intentaré hacer a través de mi propuesta conceptual es transformar esa paradoja -de la que, como sucede con las paradojas, parecería que no podemos escapar (Cruces y Díaz de Rada 1996)-, en una *contradicción* que, si no alcanza a mostrar rutas de escape, al menos pueda alumbrar un camino hacia el reconocimiento de que, con los actuales instrumentos conceptuales, nunca escaparemos de la encerrona.

Hay que confesar de entrada que el seguir usando o no los actuales y deficientes instrumentos conceptuales puede ser irrelevante a efectos prácticos, pues, como sugiere el mismo Honorio Velasco, las cuestiones que se suscitan en torno a la diversidad cultural (en realidad, en torno a cualquier objeto de acción política) pueden tener una escasa conexión con el conocimiento analítico, si previamente los agentes de las políticas efectivas no han desmantelado sus prejuicios (Velasco 2016:16); o -añadiría yo- si sus orientaciones morales permanecen intactas independientemente de lo que sugiera ese tipo de conocimiento (Díaz de Rada 2013).

4. DISPOSITIVOS DE CULTURA Y DE DIVERSIDAD CULTURAL

La consolidación de los usos de las expresiones *cultura* y *diversidad cultural* en el lenguaje de los sistemas expertos que se orientan a convertirlas en instrumentos de gobierno y administración pública -entre ellos, muy especialmente, el sistema jurídico- ha hecho que esas nociones sean hoy inseparables de lo que podríamos denominar *dispositivos de cultura y de diversidad cultural* (Agamben 2015): ensamblajes en los que lo que ha de entenderse por tales expresiones forma parte de una red, cuyos agentes generan, justificando a través de ellas las acciones institucionales (Latour 2005). La articulación de las agencias políticas y de las agencias de la investigación en esa red es compleja, y ni siquiera tiene por qué ser sinérgica. Esta dificultad se ubica clásicamente en la base de la utilidad práctica de los saberes analíticos, es decir, producidos con el propósito moral de alcanzar una relativa validez empírica y una relativa consistencia lógica del conocimiento (Díaz de Rada 2021: 581). Cualquier acción política puede realizarse sin fundamento concreto en conocimiento analíticamente generado, e incluso puede fundamentarse y legitimarse en esa clase de conocimiento con muy diversas voluntades políticas, contrarias o contradictorias (Habermas 1984).

Para los agentes de la política y la administración pública en los estados nacionales, la *diversidad cultural* apunta a un objeto extremadamente problemático desde el momento mismo de su designación. La palabra *cultura*, en la medida en que quede en su forma singular y se refiera a conjuntos de personas u otros sujetos censables, o de productos coleccionables y generalmente patrimonializables,

no reviste para esos agentes ninguna dificultad. Al fin y al cabo, los estados nacionales deben en gran medida su propia existencia histórica a la legitimidad alcanzada a través de esa visión reificada, censal y tendencialmente unitaria de la «cultura». La tendencia inevitablemente normalizadora de las burocracias estatales conduce a la producción de estados políticos tensionados hacia una condición «monocultural» (Dietz 2009). Y, en la medida en que el estado político, en su carácter de representante y delegado de «un pueblo», ha devenido único detentador de soberanía, su forma institucional específica ejerce un dominio insoslayable sobre cualquier otra configuración institucional imaginable: hacia adentro de las fronteras territoriales del estado nacional -regiones, estados federados, condados, autonomías, etcétera-, o hacia afuera, a través de instituciones supraestatales articuladas. El que ese dominio político se encuentre, tal vez hoy más que nunca, subordinado a los agentes de una economía financiera que solemos entender como «globalizada», es, desde luego, una consideración a tener muy en cuenta; pero ello no debe entenderse automáticamente como un juego de poderes contrapuestos. La eficacia performativa que los poderes políticos de los estados nacionales tienen sobre la vida ordinaria no parece cuestionable a la ligera, cualesquiera que sean las condiciones de su supuesta subordinación a las grandes agencias financieras.

A diferencia de lo que sucede con la palabra *cultura* entendida de ese modo, la expresión *diversidad cultural* es inmediatamente problemática para los agentes de los estados nacionales. Todo estado nacional emerge fundado en propósitos nacionalistas con un proyecto de gestión y normalización de una «cultura común», en cualquiera de sus denominaciones o variantes históricas (Díaz de Rada 2019: 58 ss.). Por ello, el objeto al que apuntaría *diversidad cultural* solo es pensable para sus agentes, ya sea como un *problema interno* de cuadratura con ese ideal normalizador; o, lo que de hecho ha venido sucediendo, como algo que debería ser gestionado en instancias supranacionales, en las que los compromisos de un derecho internacional -o derecho de gentes, se decía antes-, inspirados históricamente en la moral universalista del derecho natural, solo a duras penas pueden alcanzar eficacia jurídica empírica, siempre que puedan cuadrarse con las soberanías detentadas por los estados nacionales. Si todo estado nacional se constituye de un modo u

otro como un dispositivo de cultura, los dispositivos de diversidad cultural -como los examinados por Honorio Velasco (2016)- encuentran su espacio de emergencia específico en las relaciones interestatales.

El que los dispositivos de cultura hayan podido existir y de hecho hayan existido con otras denominaciones y extensiones antes de la existencia de los estados nacionales modernos -unos dispositivos que en todo caso podrían designarse con la palabra *normalización*-, no es aquí objeto de consideración. Aquí me ocupo de los problemas que suscita la expresión *diversidad cultural* en relación con la normalización específica de las burocracias de los estados nacionales modernos, y de la necesidad de configurar una definición de trabajo de esta categoría en antropología social y cultural que pueda servir de orientación a los agentes de esos estados que quieran reflexionar sobre ella.

5. MULTICULTURAL, INTERCULTURAL

De entre el repertorio de designaciones que los agentes de los estados nacionales suelen encontrar pertinentes para el tratamiento de la diversidad cultural, hay dos que destacan: *multicultural-multiculturalidad* e *intercultural-interculturalidad*. Ambas designaciones, aportadas por los regímenes de producción de conocimiento especialmente en antropología y sociología, han transitado sin dificultades hacia toda clase de agencias gubernamentales; y también, de forma muy relevante, hacia los discursos de los medios de comunicación que operan igualmente en los dispositivos de diversidad cultural. A pesar de las diferencias conceptuales que puedan esgrimirse a favor o en contra de una u otra designación, ambas comparten un sustrato común: dan por sentada la existencia ontológica de «culturas» que «coexisten» en un espacio social o «se relacionan» entre ellas. En ambas designaciones, *cultura* parece interpretarse como un objeto natural, en gran medida independiente de la perspectiva que adopta quien produce el enunciado para ver y construir conceptualmente ahí una «cultura», o dos, o más.

Además, en ambas designaciones parecería que la relación de coexistencia o de interacción es ejercida -puesta en juego- por las culturas mismas, y no por los agentes que de hecho las producen al configurar sus acciones. Empíricamente, la cultura -en la

concepción que yo sostengo- no tiene por sí misma capacidad agencial. Como he indicado, *cultura* no designa a ningún agente en particular, sino a la forma convencional que ese agente imprime a su acción en sus relaciones sociales efectivas con otros y en situaciones concretas. A pesar de todos los matices que pudieran justificar ventajas e inconvenientes de las designaciones *multicultural* e *intercultural*, *cultura* remite a través de ellas a un objeto puramente reificado (Berger y Luckmann 1984:116-117), al escamotearse de forma tácita o explícita, por medio de toda clase de abstracciones y personificaciones de «la cultura», que su existencia es inexplicable al margen de la acción realizada por agentes concretos en dominios o entornos concretos: la acción de quien de hecho la interpreta como una hipótesis de realidad (un investigador), o la acción de quien de hecho la genera, como forma convencional en su actividad (cualquier agente).

6. EL PÉNDULO DE LA «CULTURA»

La siguiente definición se encuentra en el Artículo III.4.1. de la Convención sobre Protección y Promoción de las Expresiones Culturales de la UNESCO: «La “diversidad cultural” se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y las sociedades. Esas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades». (UNESCO 2005).

Inmediatamente, en el mismo documento se define de este modo el concepto «expresiones culturales»: «Las “expresiones culturales” son las expresiones resultantes de la creatividad de las personas, grupos y sociedades, que poseen un contenido cultural». (*ibid.*: Art. III.4.3).

Sin entrar a valorar las circularidades de estos textos, y que conciernen especialmente a lo que ha de ser entendido como «cultural» o «cultura» -dos palabras cuyo significado parece estar dándose por supuesto-, es posible observar en estos pasajes el problema fundamental. Ese problema consiste en un razonamiento pendular que oscila, como he anticipado, entre enfocar la cultura como una propiedad de los sujetos -personas, grupos y sociedades que la poseerían- o como una objetivación dada en las expresiones culturales -los productos generados por esos agentes-. Este movimiento pendular es característico de estos

documentos, y seguramente de la visión más común sobre *cultura*. Como ha indicado Honorio Velasco, la Convención que acabo de mencionar, publicada en 2005, parece inclinarse generalmente hacia el *producto* -las expresiones-, si la comparamos con la previa Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de 2001 (UNESCO 2001) donde «se otorga a las culturas el carácter de entidades, como si fueran *sujetos sociales*» (Velasco 2016: 30, *mi cursiva*). De todos modos, esa oscilación es continua.

En el espaciotiempo que media entre el sujeto -o mejor, agente- y el producto se encuentra la acción, práctica o actividad. Ciertamente, debido a su condición móvil, la acción presenta enormes problemas epistémicos, empezando por el registro, tanto más cuanto más introducimos la complejidad necesaria para su inteligibilidad contextual. Pero la acción es, claramente, también una *entidad*, como lo es el proceso en el que se sustancia su forma convencional, es decir, la *cultura*. La diferencia entre la entidad *acción* y las entidades *sujeto* y *producto*, y la ventaja que presenta sobre ellas en términos analíticos, es que la entidad *acción* no es tan fácilmente reificable a riesgo de vulnerar precisamente su característica decisiva: el movimiento, el proceso, la transformación. Y, por ello, no es tan fácilmente aislable del entorno concreto de su producción, ni -dicho sea de paso- de la experiencia concreta de quienes la producen: la acción es siempre situada y siempre es producida por alguien en concreto.

Las dificultades que reviste la reificación de la acción se encuentran en la base de la preferencia de los agentes de los sistemas expertos jurídicos y gubernamentales por ignorarla como medio específico en el que la cultura cobra existencia. Para los agentes de los dispositivos de cultura y de diversidad cultural parece ser más manejable codificar sujetos de forma identitaria o estable, y así pretender gobernarlos; o codificar productos por procedimientos análogos, y así pretender administrarlos. Esto es razonable, pero tiene inevitables consecuencias adversas para los propósitos que parecen inspirar a esos agentes cuando subrayan la necesidad moral del «respeto a la diversidad» (Batallán y Campanini 2008). La cuestión sigue entonces intacta: ¿qué es lo que se trata de *respetar*, de hecho, en su caso? ¿Y *quién* ha de estar legitimado para hacerlo?

7. DIVERSIDAD CULTURAL. UNA DEFINICIÓN

Lo que parece crear dudas en una noción de *cultura* como la que propuse en *Cultura, antropología y otras tonterías*, es que, de algún modo, disuelve ese objeto que se enfocaba como una especie de totalidad identitaria o conjunto demarcado. Sin embargo, la noción de *cultura* que propuse apunta con mucha precisión a otro objeto que aparece con claridad una vez que se cambia la perspectiva epistemológica acerca de lo que es un objeto, y la perspectiva analítica y metodológica acerca de cómo abordarlo.

En cuanto a la perspectiva epistemológica, lo primero que hay que tener en cuenta es que *cultura*, como cualquier otra noción analítica, no apunta a una cosa ya dada inmediatamente en el mundo, sino a la relación entre la construcción conceptual que hace un observador y lo que parece suceder en el mundo. Es decir, se trata de un objeto que no es solo empírico ni es solo lógico, sino que emerge de la relación entre una categorización lógica y fenómenos empíricos. *Cultura* es predicable de fenómenos *enfocados* desde una perspectiva. Lo que se enfoca a través de este concepto son acciones en sus entornos concretos de producción con arreglo a demarcaciones establecidas por el observador a través de sus intereses analíticos. Especialmente cuando se atiende a la acción con suficiente detalle etnográfico, esas demarcaciones no coinciden, de hecho, con las trazadas por una cartografía puramente positivista -por ejemplo, las fronteras de un estado nacional-, ni con las trazadas a través de la noción *grupo* -por ejemplo, a través de la desafortunada expresión *grupo étnico* (Díaz de Rada 2019: 94 ss.). Por otra parte, un mismo dominio de acción puede estudiarse como *cultura* prestando atención a diferentes decursos de convenciones que producen los agentes, por ejemplo, en términos de legitimidades políticas, institucionalización religiosa, jerarquías de sexo-género, colecciones museísticas o ajuares tecnológicos, etcétera; o prestando atención a una infinita variedad de posibilidades relacionales entre esos enfoques. Para un dominio de acción determinado no existe, por tanto, una sola posibilidad de aplicación de la noción de *cultura*; sino tantas como puedan ser producidas por un observador con arreglo a perspectivas de análisis -perspectivas que se producen en el camino de la construcción de los objetos de análisis.

En cuanto a la perspectiva analítica, *diversidad cultural* emerge como objeto a través de la definición de *cultura*, y ello para cualquier dominio de acción. El motivo es que la noción *cultura* se fundamenta en la noción *convención*, y esta noción incorpora de forma prácticamente automática la noción *diversidad*. Una convención lo es por su condición de práctica relativamente compartida en un específico entorno de actividad, por lo que las convenciones -así entendidas- solo pueden predicarse de entornos concretos de actividad, y por tanto diferenciales en relación con otros entornos. Como indiqué en *Cultura, antropología y otras tonterías*, la noción de *forma* no implica diferencia cuando se la concibe de forma puramente metafísica. En términos puramente metafísicos podría decirse de una sola hoja de un árbol que tiene una «forma». Pero cuando adoptamos una postura analítica no hacemos predicados puramente metafísicos, sino predicados que exigen tomar siempre en consideración una toma de perspectiva por parte de un observador. No hablamos de un mundo al que inmediatamente tendríamos acceso, sino de un mundo inevitablemente *mediado* por nuestros dispositivos sensoriales, perceptivos y lógicos. Y, según todos los indicios, esas mediaciones se generan por contraste diferencial. Al concretar cualquier ejemplo de *cultura*, como al concretar cualquier ejemplo de cualquier otro objeto analítico, operamos inevitablemente de ese modo. El objeto emerge ya como una forma diferencial en relación con otros de la misma clase; aunque solo sea, en el caso de *cultura*, por efecto de la traducción a través de la que el investigador pone en contraste, e intenta hacer inteligibles, las formas de práctica de otros en relación con aquellas en las que él se ha socializado (Wagner 1975, Turner 1984).

Ahora es posible identificar el objeto de referencia de la noción *diversidad cultural*: el objeto que, desde mi punto de vista, sustituye satisfactoriamente a las reificaciones basadas en demarcaciones territoriales, censales o grupales, interpretadas como demarcaciones ya dadas en el mundo; es decir, pretendidamente válidas para cualquier perspectiva analítica o ilimitadamente universales.

Al enfocar nuestra atención hacia un dominio de acción humana ese objeto podría ser designado, al menos, de una de estas tres formas alternativas, aunque yo prefiero la tercera: entorno de experiencia concreta, entorno de entendimiento, entorno de actividad. Estas tres posibilidades apuntan de algún

modo a la clásica visión de la cultura como *forma de vida*, pero introducen en esta noción orientativa mucha mayor precisión. Esas tres clases de entornos toman siempre como punto de partida a agentes concretos que viven sus vidas al compartir relativamente procesos concretos de experiencia, entendimiento recíproco, o actividad; pero no a *una* vida considerada de forma general e igualmente reificada. Son esos procesos bien concretos, tal y como podemos describirlos a través de un examen de prácticas, los que permiten adoptar una perspectiva capaz de recoger la propuesta de Bernard Lahire: no se trata de agentes con *una* vida o con *una* identidad, sino de agentes *plurales*, que viven tantas vidas y producen tantas identificaciones como sea necesario considerar en sus múltiples entornos de experiencia, entendimiento recíproco, o actividad (Lahire 2004, Pazos 2021). La consideración diferencial de esos entornos es el objeto analítico de la *diversidad cultural*. Enseguida se comprende, dicho sea de paso, que esos entornos, nucleados en la actividad concreta, ofrecen además una satisfactoria alternativa a la noción *comunidad*, siempre tendente a la misma clase de reificación que opera en la noción *grupo*, al poner el énfasis en la identificación y demarcación apriorística de los sujetos y no en la acción concreta, cuya forma agencial tiende a ser, en general, reticular.

He indicado ya mi preferencia por la opción *entornos de actividad*, una noción deudora de la que formularon Jane Lave y Etienne Wenger en 1991: *comunidades de práctica* (Lave y Wenger 2011); aunque con el énfasis puesto más en la *práctica situada* en torno a la que se nuclean los agentes, que en la *comunidad* que supuestamente formarían. Al final de su libro, ellas mismas indicaron el fundamento que, con arreglo a esa noción, debería ser tenido en cuenta por cualquier teoría de la actividad o de la práctica: «El problema desafiante ha sido dirigirse hacia el carácter estructural de ese mundo, en el nivel en el que ese mundo es vivido». (*ibid.*: 123, *mi cursiva*; Lefebvre 2004: 44-45).

O también, como señaló Honorio Velasco en el texto al que me he venido refiriendo: «La diversidad cultural no se queda en el plano de la contemplación, sino que es una cuestión social, una cuestión de *experiencia*, y de convivencia». (Velasco 2016: 39, *mi cursiva*)

Entornos de actividad incluye en realidad de un modo más preciso a las otras dos opciones (así como a cualesquiera otras que les sean análogas). La *experiencia* también cobra cuerpo como actividad (Cruz Santana 2017), incluso en su plano más

estrictamente subjetivo, en el sentirse o narrarse a sí mismo. El mismo argumento podría aplicarse a *entornos de entendimiento*, con el añadido de que esta noción entraña un cierto riesgo de intelectualismo que de ningún modo puede generalizarse a cualquier entorno de actividad. El ejemplo con el que he iniciado este ensayo, en el que la cultura discurre aparentemente tomando como forma dominante el lenguaje verbal -una situación que podríamos denominar *deliberativa*- no puede considerarse modélico en ese aspecto. Cuatro mecánicos trabajando con sus manos en un taller de reparaciones, e intercambiando entre sí apenas veinte palabras, o ninguna, también producen cultura. Desde luego que hay ahí también un entorno de entendimiento (o desentendimiento, lo que no es sino una de sus posibles variantes graduales), pero ese entorno no se construye fundamentalmente de forma deliberativa a través de un uso masivo de discursos verbales.

Ofrezco así la siguiente definición de *diversidad cultural*: «la diversidad cultural es una cualidad de los entornos de actividad concretos que se obtiene por comparación, y que consiste en los modos diferenciales de construcción de convenciones -prácticas relativamente compartidas generadas por aprendizaje-».

Así entendidas, *cultura* y *diversidad cultural* se refieren a concreciones empíricas a través de un enfoque analítico; es decir, concreciones sensorialmente aprehensibles, registrables como materiales empíricos, cuya inteligibilidad depende de la configuración lógica puesta en juego, conceptualmente, por el analista. En particular, esas concreciones constituyen la versión más operacionalizable de lo que Nigel Rapport designó como *concreto antropológico* (Rapport 2003), y que reformulé en *Cultura, antropología y otras tonterías*, todavía de un modo demasiado deudor de su enfoque: *el individuo-en-relación* (Díaz de Rada 2010: 278-280). Hoy lo reescribo de este modo: el concreto antropológico es una materialidad constituida por entornos de actividad, analíticamente focalizados. Las relaciones entre los agentes que producen esa actividad -«humanos», «menos humanos» y «no humanos»- adoptan invariablemente configuraciones abiertas y reticulares (Díaz de Rada 2019: 39-40; Latour 2005, 2007). Su trazado es aparentemente muy sencillo: se encuentran relacionados a través

de la realización de una actividad concreta; pero esa aparente sencillez forma el sustrato de su inagotable complejidad (Morin 1994).

El objeto al que se refieren las nociones *cultura* y *diversidad cultural* tal como las he definido es abordable del modo más adecuado y preciso a través de etnografía, etnohistoria, o cualquier otro procedimiento que al menos tienda a sus lógicas específicas de construcción analítica, siempre basadas en un objetivo: hacer inteligibles las prácticas en sus entornos concretos y encarnados de producción (Velasco y Díaz de Rada 2009). Saltarse esa regla de concreción y encarnación de las prácticas hace inviable, con arreglo a lo que he escrito hasta aquí, cualquier predicado analítico de *cultura* y *diversidad cultural*.

8. UNA DESBORDANTE COMPLEJIDAD

Debido a las exigencias de eficiencia política, jurídica y administrativa fijadas según sus propios criterios, quienes trabajan en los dispositivos de cultura y de diversidad cultural suelen usar concepciones de *cultura* y *diversidad cultural* muy alejadas de las que estoy proponiendo, incluso diametralmente contradictorias en relación con ellas. Esos agentes tenderán a considerar muy razonablemente que mis definiciones desbordan por completo, para esos dispositivos, una gestión o gobierno *viabiles* de la «cultura» y la «diversidad cultural». Entre esos agentes, hay que incluir naturalmente a antropólogos, sociólogos, y otros analistas, en la medida en que trabajemos *para* esos dispositivos.

En los estados nacionales modernos esos dispositivos adoptan la forma de burocracias, y los agentes de las burocracias, aun cuando se enfocan hacia las «diversidades» con las mejores intenciones, se basan inevitablemente en normalización. Atender a las diversidades tomando en consideración hasta sus últimas consecuencias lo que he denominado *entornos de actividad* es, para los agentes de cualquier burocracia, un propósito abrumador, desbordante y seguramente inviable. Los agentes de las burocracias normalizan precisamente para tener que evitar enfrentarse a esa complejidad desbordante. Así se han formado históricamente las burocracias, y así siguen formándose, a pesar de las múltiples justificaciones que quienes las habitamos ponemos en juego para llegar a creer, ilusoriamente, que funcionan de otro modo. Pero, funcionando como de hecho funcionan

y, según sus propios regímenes normativos, *deben* funcionar, difícilmente pueden siquiera aproximarse a objetos como *cultura* y *diversidad cultural*, salvo tal y como esos objetos son configurados por sus propios dispositivos. Naturalmente, los agentes de las burocracias siempre podemos acogernos a la disculpa de la complejidad (Velasco 2016:32), pero ello no debería impedir el intento de concebir esa disculpa, no como un argumento legitimatorio de toda clase de reificaciones, sino como un serio motivo de reflexión. El único modo de enfocar adecuadamente -o *más* adecuadamente- *cultura* y *diversidad cultural* no consiste en escudarse en esa disculpa, sino en trabajar por todos los medios posibles para afrontar una decisiva *flexibilización* de los modos burocráticos habituales de clasificar las «culturas» y las «diversidades culturales». Una burocracia más flexible -lo que parece ser una contradicción en los términos- no es, en la feliz formulación de Gellner, una «jaula de goma» (Gellner 1989), es decir un nuevo dispositivo inflexible que se ofrece bajo el ideologema de la «transparencia» y la retórica de una «diversidad» mal digerida (Velasco, Díaz de Rada, *et al.* 2006); sino un dispositivo que, al menos, se conduzca decididamente, hasta donde pueda llegar, con la pretensión de dejar de ser una jaula. Ciertamente, nunca dejará de serlo mientras sea burocracia, pero algo se habrá ganado en el intento, si este intento se toma realmente en serio. Ya sería suficiente con propiciar una reflexión efectiva sobre su propia inviabilidad.

9. PALABRAS

En algunas ocasiones, cuando he explicado estas ideas a juristas y otros agentes que trabajan en los dispositivos de cultura y de diversidad cultural, por ejemplo a trabajadores en los entornos escolares, he recibido el siguiente comentario: ¿por qué empeñarse en designar con las palabras *cultura* y *diversidad cultural* a objetos que no coinciden con los que esos agentes entienden como *cultura* y *diversidad cultural*? Es una buena pregunta. Si yo fuera físico o químico, no lo dudaría, y usaría por ejemplo los siguientes términos: X e Y. Si se tratase de un problema puramente analítico bastaría con aportar definiciones lógico-empíricas, y zanjar así una situación que parece inducir a un simple debate nominalista. No soy físico ni soy químico, sino antropólogo social, y por ello soy consciente de que ese no es el caso. En las ciencias que denominamos «sociales» (y también en las otras, aunque con

una aparente menor relevancia) las palabras están vinculadas a nociones que circulan constantemente por fuera de nuestros entornos específicos de actividad analítica. Todas esas palabras y nociones, en el curso de su circulación, encierran siempre algo más que proposiciones lógico-empíricas. Encierran también potentes imágenes morales, es decir, pretensiones de conseguir un *deber ser* de las realidades.

Mi empeño en usar precisamente esas palabras y no otras no responde solamente a un motivo, diríamos, personal; responde también -y creo que fundamentalmente- a un motivo profesional. Esas palabras se ubican en tradiciones analíticas concretas, tal como expuse en *Cultura, antropología y otras tonterías*. Y esas tradiciones representan miles de horas de trabajo dedicadas a una elaboración conceptual orientada a comprender mejor las vidas que vivimos. Esas vidas que vivimos dependen hoy, quizá más que nunca, de actividades desarrolladas por agentes en dispositivos expertos con claras orientaciones igualmente morales y políticas, que fundan buena parte de su legitimidad, precisamente, en las interpretaciones que les aportamos quienes trabajamos como analistas -o en lo que creen, quieren o buenamente pueden entender de ellas-.

Por eso, en lo que concierne a las expresiones *cultura* y *diversidad cultural* no existe realmente una dicotomía de usos entre el conjunto disciplinar de la antropología social -un conjunto, por otra parte, quimérico para cualquier «disciplina»- y el conjunto de teorizaciones y prácticas de los agentes de los dispositivos expertos. En la práctica, ambos tipos de agentes estamos profundamente relacionados desde la misma génesis histórica de las denominadas «ciencias sociales» como dispositivos de gobierno y legitimación. Todos operamos en redes conectadas. No importa cuán intenso sea el impulso lógico-empírico de mi reflexión en la burbuja académica; finalmente, todos estamos ocupándonos de un asunto común: cómo comprender la vida y, en grados variables, cómo mejorar esas comprensiones; y también, en grados variables, cómo mejorar la vida, hasta donde alcanzamos a comprenderla. Todo ello, naturalmente, con arreglo a nuestras creencias sobre «lo mejor» y «lo peor».

Puede argumentarse que no hablamos de lo mismo al usar esas palabras, y en ese argumento se encierra desde luego una buena parte de verdad. Pero no toda la verdad. Visto con mayor perspectiva, todos

estamos hablando o pretendemos hablar de entornos vitales en los que habitan personas y otras entidades. Y si de lo que se trata es de respetar la «diversidad cultural», junto con otras diversidades, entonces hay un largo camino que recorrer hasta hacerlo tomando en consideración esos entornos vitales, que son entornos de actividad en definitiva concretos, y no reificaciones abstractas que sitúan las demarcaciones de la diversidad donde lo determinan los agentes de los dispositivos burocráticos. Naturalmente, también podría tratarse de no respetarla; pero, en uno y otro caso, parece imprescindible llegar a precisar del mejor modo posible *qué* es aquello que se debe o no se debe respetar, o que se debe respetar más o menos.

Para explicar por qué sigo usando obstinadamente *cultura* y *diversidad cultural* acabo de presentar, en primer lugar, una reflexión más bien situada en órdenes de moralidad. Hay poco más que añadir a la tematización que Michael Carrithers ofreció de este asunto al hablar de «la antropología como una ciencia moral de posibilidades» (Carrithers 2005). La validez de los órdenes morales es indecible desde una posición analítica -ella misma situada en un orden moral más: el propósito de producir conocimiento con una relativa validez empírica y con una relativa consistencia lógica-. Pero hay un enfoque alternativo del problema denominativo al que me vengo refiriendo.

Cuando se revisan los documentos producidos por los agentes de los dispositivos de cultura y de diversidad cultural, se observa que, bajo la palabra reina *cultura*, o al lado de ella, aparecen eventualmente otras palabras que, con mayor precisión, designan algunos de los objetos que caerían bajo su dominio semántico: *arte, cine, artesanía, museos, música, danza...* objetos que, por decirlo en resumen, caerían bajo las competencias de ese ministerio que hemos dado en denominar «ministerio de cultura».

Una fuente básica de dificultades cuando se trata de comunicar las nociones antropológicas *cultura* y *diversidad cultural* a esos agentes es la siguiente. Las nociones analíticas que aportamos los antropólogos no operan delimitando objetos concretos de gestión, sino identificando propiedades relativas a cualquier clase de entorno de actividad, «dentro» y «fuera» -si pudiera expresarse así- de las competencias convencionalmente asignadas a un «ministerio de cultura». Al referirse a esos objetos de gestión «culturales», los agentes de los dispositivos burocráticos apelan constantemente al propósito

de «proteger y fomentar» *bienes* que no han de ser reducidos a su simple valor «económico» -un aspecto que infundiría en esos bienes una condición especial en relación con cualquier otro tipo de bien-. Pero, si se contempla cualquier objeto concreto que, entendido como *bien*, puede caer «dentro» o «fuera» de las competencias de un «ministerio de cultura», entonces es evidente que ninguno de esos bienes es analíticamente abstraíble de la «economía» -tanto más, cuanto más entendamos esta palabra sin reducirla a mero intercambio dinerario (Goddard 2017). Y eso quedaría mucho más claro, y, en mi opinión, alentaría políticas mucho más eficaces, si los agentes de esos dispositivos burocráticos no se refirieran a ellos y si no los organizaran bajo un confuso apartado de «cultura» y «diversidad cultural» -tal como estas nociones se conciben en esos documentos-, y lo hicieran por medio de concretos descriptores de actividad industrial (entendida esta palabra en sus acepciones más generales): industria del libro, industria de la música, industria de la artesanía, industria del silbo... Estas formas denominativas presentan la ventaja de situar con meridiana claridad a todas esas actividades y sus entornos de producción en el ámbito de la gestión de recursos económicos, porque sin la gestión de estos recursos -de forma privada o pública, dinerarios o no, más o menos centrados en el momento del intercambio mercantil- es impensable que pueda llevarse a cabo ninguna clase de fomento o protección de ninguna clase de objeto, entendido como un «bien».

No se trata de una solución revolucionaria, sino de una solución que es adoptada constantemente por los ministerios de «cultura» cuando se ven forzados a especificar burocráticamente el nombre de sus correspondientes áreas departamentales, es decir, sus competencias y sus ámbitos de autoridad. Si el asunto se ve de este modo, tal vez todo quedaría reducido a industria -y a buen seguro que muchos de los que hoy se dedican a eso que llaman «cultura», pero que tienen que pagar sus facturas de todos modos, lo agradecerían-.

Los agentes de los dispositivos de cultura y de diversidad cultural podrían entonces apropiarse con menos problemas de un concepto antropológico de cultura y diversidad cultural -muy genérico, pero también muy preciso-, y liberarse de las cargas de incertidumbre de sus actuales usos de esas mismas palabras que, debido a sus evidentes

deficiencias en cuanto a definición, no sólo apuntan significados genéricos, sino también significados extremadamente vagos e imprecisos.

10. APLICABILIDAD

Al referir el ensayo de Honorio Velasco «Los usos de la diversidad cultural» (2016), he señalado que en él alienta el objetivo de concitar una reflexión sobre los problemas de aplicación de las nociones *cultura* y *diversidad cultural* por parte de quienes trabajan en dispositivos de gestión. Mostrar que esas nociones, especialmente tal como las usan en sus propios entornos burocráticos, apuntan a objetos que no son independientes de específicas y *diversas* pragmáticas morales, jurídicas y político-administrativas, es sin duda un paso para propiciar la reflexión que yo también busco producir con este ensayo. He indicado también que mi intención es dar un paso *en otra dirección*. Este paso se basa en sostener que, a diferencia de nociones que solo pueden alcanzar sentido en sus concretos entornos morales de producción jurídica y político-administrativa (como *cultura francesa* o *protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*), es posible ofrecer definiciones analíticas de trabajo sobre conceptos como *cultura* y *diversidad cultural*. Es decir, definiciones de trabajo -con sus correspondientes argumentos de justificación- que se rigen por un propósito moral que no es coincidente con los propósitos morales jurídicos o político-administrativos. Ese propósito moral es producir conocimiento con dos condiciones, ambas necesarias: que ese conocimiento represente procesos con una cierta validez empírica, y que lo haga con una cierta consistencia lógica (Díaz de Rada 2021). Esta moral analítica se fundamenta en un principio muy simple: antes de pretender influir técnicamente en un objeto, es preciso hacer inteligible -con todo el esfuerzo necesario- en qué consiste ese objeto, cómo ha devenido tal en términos empíricos, y por tanto, qué consecuencias razonablemente previsibles puede tener nuestra influencia en él.

Cuando indico que este ensayo consiste en dar un paso *en otra dirección*, estoy confesando que ignoro si el paso va hacia adelante, hacia atrás, o hacia un lado, en lo que respecta a mi empeño fundamental: producir una reflexión crítica por parte del tipo de agentes que promueven, redactan, y eventualmente

aplican convenciones como esas de la UNESCO, u otras iniciativas análogas; y muy especialmente por quienes les asesoran.

No tengo ninguna certeza sobre esto por dos motivos. En otro texto he llamado la atención sobre la indiferencia de los gestores escolares ante los ríos de tinta escritos acerca de la institución escolar desde posiciones analíticas (Díaz de Rada 2013). Ahí he argumentado que no es posible que esa indiferencia se deba a una falta de entendimiento de lo que se advierte en esos análisis. Todo parece indicar que, aunque haya entendimiento, de ello no se siguen consecuencias significativas, debido a que los propósitos morales de esos gestores nada tienen que ver con la comprensión analítica de lo que tienen entre manos. El segundo motivo de mi incerteza tiene que ver con un problema que vio uno de los evaluadores de este texto antes de ser publicado. Se preguntaba -con mucha razón- cómo los gestores podrían reorientar sus políticas a través de mi conceptualización. Algo he apuntado sobre esto al referirme a centrar del modo más concreto posible las actividades a las que habrían de aplicarse sus políticas, y las especificidades de sus entornos concretos de realización. Pero tal como yo me planteo el asunto no se trata solo de reorientar políticas, sino de reorientar un enfoque que es previo a ellas, y que pasa por una comprensión verdaderamente transdisciplinar de los objetos sometidos a su gestión (en este caso *cultura y diversidad cultural*) (Díaz de Rada 2022). Puesto que ellos mismos seguramente no podrán alcanzar esa comprensión por falta de tiempo, el camino que queda es servirse de asesores que, *muy bien dotados de tiempo y recursos*, se la puedan comunicar, incluyendo la posible expectativa de que esos asesores aconsejen *contener o frenar* la política en cuestión en el caso de no entender muy bien a qué se aplica en concreto, y con qué consecuencias razonablemente previsibles. Sólo se trataría de una cosa: valorar la producción de conocimiento analítico sobre los objetos «socioculturales» al menos con la misma estima y el mismo esmero con el que valoramos el conocimiento sobre los objetos «de la naturaleza», dos negociados que han venido a separarse en nuestra propia tradición burocrática de la investigación; pero que, en mi opinión, no deberían permanecer en este estado de aislamiento recíproco, dada la evidencia creciente de que lo que hacemos sobre «la naturaleza» es inseparable de lo que hacemos sobre «nosotros» mismos.

11. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agamben, Giorgio. 2015 [2006]. «¿Qué es un dispositivo?», en *¿Qué es un dispositivo?, seguido de El amigo y de la Iglesia y el Reino*: 7-34. Barcelona: Anagrama.
- Batallán, Graciela y Silvana Campanini. 2008. «El “respeto a la diversidad” en la escuela: atolladeros del relativismo cultural como principio moral», en Jociles, M^a Isabel, y Adela Franzé (eds.), *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*: 247-259. Madrid: Trotta.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. 1984 [1966]. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre. 1991 [1980]. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant. 1992. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. París: Seuil.
- Carrithers, Michael. 2005. «Anthropology as a Moral Science of Possibilities». *Current Anthropology* 46(3): 433-456.
- Cruces, Francisco y Ángel Díaz de Rada. 1996. «Symbolic and Political Representation: The Meeting as a Mise en Scène of the Electoral Link», en Boholm, Åsa (ed.), *Political Ritual*: 94-125. Goteborg: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology (IASSA).
- Díaz de Rada, Ángel. 2010. *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Díaz de Rada, Ángel. 2011. «The Concept of Culture as an Ontological Paradox», en Jarvie, Ian y Jesús Zamora-Bonilla (eds.), *The Sage Handbook of the Philosophy of Social Sciences*: 252-271. Londres: Sage.
- Díaz de Rada, Ángel. 2013. «Etnografía de la escuela más allá de la etnografía y de la escuela: tensiones disciplinares y aplicabilidad de los saberes etnográficos». *Educación y futuro* 29: 13-39.
- Díaz de Rada, Ángel. 2014a. «El concepto de educación. Materiales para pensar», en Díaz de Rada, Ángel (ed.), *Etnografías de la educación y conceptos de educación*: 5-10. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Díaz de Rada, Ángel. 2014b. «En el nombre del pueblo. Una reflexión para la crítica de los etnónimos en la escritura antropológica», en Cátedra, María y María José Devillard (eds.), *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García García*: 181-199. Barcelona: Bellaterra.
- Díaz de Rada, Ángel. 2019. *Discursos del ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo*. Madrid: UNED.
- Díaz de Rada, Ángel. 2021. «Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis», en Díaz de Rada, Ángel (ed.), *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*: 581-629. Madrid: Trotta.
- Díaz de Rada, Ángel. 2022. «El trabajo transdisciplinar», en *Píldoras antropológicas. Vitaminas para darte que pensar*: 207-209. Madrid: UNED.

- Dietz, Gunther. 2009. *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education. An Anthropological Approach*. Münster: Waxmann.
- Geertz, Clifford. 1996 [1986]. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Gellner, Ernest. 1989. «La jaula de goma: desencanto con el desencanto», en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*: 164-177. Barcelona: Gedisa.
- Goddard, Victoria. 2017. «Work and Livelihoods. An Introduction», en Narotzky, Susana y Victoria Goddard (eds.), *Work and Livelihoods. History, Ethnography and Models in Times of Crisis*: 1-19. Londres: Routledge.
- Habermas, Jürgen. 1984 [1968]. *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid: Tecnos.
- Lahire, Bernard. 2004 [1998]. *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.
- Lahire, Bernard. 2008. «Un sociólogo en el aula: objetos en juego y modalidades», en Jociles, M^a Isabel y Adela Franzé (eds.), *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*: 49-60. Madrid: Trotta.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 2007 [1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lave, Jean, y Etienne Wenger. 2011 [1991]. *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefebvre, Henri. 2004 [1992]. *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*. Londres: Continuum.
- Mailloux, Steven. 2003. Convention and Context. *New Literary History* 14(2): 399-407.
- Morin, Edgar, 1994 [1990], *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa.
- Ogbu, John U. 2003 [1981]. «Etnografía escolar. Una aproximación a nivel múltiple», en Velasco, Honorio M., F. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*: 145-174. Madrid: Trotta.
- Pazos, Álvaro, 2021. «Origen y negación del sujeto. Notas de ontología social», en Díaz de Rada, Ángel (ed.), *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*: 111-138. Madrid: Trotta.
- Rapport, Nigel. 2003. «"Culture is no excuse". Critiquing Multicultural Essentialism and Identifying the Anthropological Concrete». *Social Anthropology* 11(3): 373-384.
- Stolcke, Verena. 1995. «Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe». *Current Anthropology* 36(1): 1-24.
- Turner, Stephen. 1984. *La explicación sociológica como traducción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- UNESCO. 2001. *Declaración universal sobre la diversidad cultural*. París: UNESCO.
- UNESCO. 2005. *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. París: UNESCO.
- Velasco, Honorio M. 2016. «Los usos de la diversidad cultural», en Velasco, Honorio M., y Jesús Prieto de Pedro (eds.), *La diversidad cultural. Análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la UNESCO*: 13-43. Madrid: Trotta.
- Velasco, Honorio M. y Ángel Díaz de Rada. 2009 [1997]. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- Velasco, Honorio M., Ángel Díaz de Rada, Francisco Cruces, Roberto Fernández, Celeste Jiménez de Madariaga y Raúl Sánchez Molina. 2006. *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Wagner, Roy. 1975. *The Invention of Culture* (revised and expanded edition). Chicago: The University of Chicago Press.
- Weber, Max. 1984 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.