



# Revista de Claseshistoria

Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales

Artículo Nº 343

15 de febrero de 2013

ISSN 1989-4988

DEPÓSITO LEGAL MA 1356-2011

[Revista](#)

[Índice de Autores](#)

[Claseshistoria.com](#)

## RAÜL BARRERA LUNA

El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales

### RESUMEN

En el presente ensayo se pretende dar a evocar los diferentes usos e interpretaciones del concepto clave de Cultura dentro y fuera del ámbito de la Antropología como disciplina académica. Tanto a nivel político, como social pasando por los debates que nacen en el mismo seno de la Disciplina entre las diferentes interpretaciones de los autores. Con ello se quiere mostrar una problemática presente en nuestros tiempos alrededor de los conflictos que nacen de las diferentes formas de entender un mismo concepto sin definición ecléctica que a todos agrade. Un acercamiento, si cabe, a un debate que lleva mucho tiempo en marcha y que solo se pone en evidencia en esta aportación simbólica a la divulgación de las posturas y ocurrencias.

### PALABRAS CLAVE

Cultura, Definición, Debate, Interpretación.

Raül Barrera Luna

Estudiante de Último Curso de Historia de la Universitat Autònoma de Barcelona

[Raul.Barrera@campus.uab.cat](mailto:Raul.Barrera@campus.uab.cat)

[Claseshistoria.com](#)

15/02/2013

## EL CONCEPTO DE LA CULTURA: DEFINICIONES, DEBATES Y USOS SOCIALES

En el devenir del tiempo, la palabra “cultura” ha tenido una presencia común y usual en los medios actuales de difusión de información: televisión, radio... e inclusive en escuelas e institutos. Es un término por si mismo extraño, distante a la vez que familiar. Y es que estamos ante una palabra, un concepto – el de cultura – que ha impregnado buena parte de las mentes de hoy para referirse a “aquello intangible” que define un grupo, usualmente extraño y diferente – el “nosotros” y el “otro” – para las masas de los espectadores, oyentes y demás categorías que se quiera encontrar.

Si bien, el problema radica en la concreta definición y uso específico de este término tan peculiar. Pues es bien conocido que lo que atañe en concreto este concepto se escapa, por obviedad, del primer sentido que le quiso dar –quizá– Tylor en su momento<sup>1</sup>. Y es que ha adquirido esa naturaleza curiosa de la entidad conceptual que por su propio nombre a todo lo nombre y a nada define. Esas palabras “tautológicas” o “holísticas” que se auto definen con solo pronunciarlas. Un hecho curioso, si cabe, en la supuesta era de la información donde la popularización de la “cultura” delimita muchos actores sociales, desde políticos a periodistas, que la utilizan para fines más que explicaciones.

No obstante, con el presente trabajo no pretendo sólo el buscar una definición popular, “eclectica”, con la que poder definir que es la “cultura” – en su ambivalencia – para la mayor parte de la población; sino concretar su uso y definición en el mundo que la vio nacer: en la Antropología; junto con los inherentes debates que se desprenden de las diferentes interpretaciones o acotaciones del concepto para esa utilización exacta que le da el investigador y antropólogo pertinente.

---

<sup>1</sup> Como veremos más adelante.

## HISTORIA Y DEFINICIÓN

Y es que estamos ante un término que, según Grimson (2008), la “Cultura” fue un concepto que nació para oponerse a la “Alta Cultura” y las teorías racistas que impregnaban en un primer estadio de la Antropología, al querer buscar diferencias – jerarquías – entre los diferentes grupos humanos con los que se encontró una primera Europa aislada al toparse con el mundo.

Para Grimson (2008) el primer concepto de cultura surgió para oponerse a la idea de que hay gente con “cultura” e “incultos”, los que tienen esa “Alta Cultura” que define un grupo en concreto – minoría por cierto – de la gran masa “sin cultura” – ni media ni baja –. Pues debemos recordar que en el siglo XVIII estamos ante la visión de que una persona “culto”, es una persona leída, sensible a las artes – ópera, teatro –, con ciertas costumbres que le identifican con un grupo pudiente<sup>2</sup>...

Si bien Tylor (Grimson, 2008) en 1871 planteó un concepto de cultura asociado a todo aquel conocimientos, tradición, costumbre y hábito inherente a la persona dentro de una sociedad, al ser perteneciente de esta. Harris (2011) cita la definición de Tylor de la siguiente manera:

*“La cultura... en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad.”*

Grimson (2008) prosigue en incluir, por ende, todas las actividades y pensamientos humanos dentro de la susodicha cultura. Poniendo el relieve en que hay diferentes y múltiples culturas siendo el denominador común que la humanidad es un ente cultural.

De hecho, a partir de Boas (Harris, 2011) nos encontramos con el relativismo cultural que permitió abordar el estudio de las diferentes culturas evitando un enfoque etnocéntrico<sup>3</sup>, haciendo hincapié en la evolución particular de cada sociedad; igualando las culturas al ponerlas en el mismo nivel de complejidad, sin inferiores ni superiores. Puesto que (Grimson, 2008) ninguna explicación de base genética,

---

<sup>2</sup> Distinción que hoy en día podemos encontrar demasiado fácilmente en la popularización del término, esa distinción entre “cultos” e “incultos”, con los mismos aspectos de superioridad e inferioridad que se desprenden de esta categorización particular del que “clasifica”.

<sup>3</sup> Me viene a la cabeza la máxima “Familiarizando lo extraño y exotizando lo cercano”.

biológica, puede explicar el diferente desarrollo de mitos, leyendas, creencias, ritos... que forman parte de la riqueza de cada cultura. Una variedad que *“no se lleva en la sangre [sino que] Se aprende en la vida social”* (Grimson, 2008).

No obstante (Grimson, 2008) ante tal diversidad de culturas cabía ver como se podían estas estudiar, y para ello nos encontramos de nuevo con Boas al referirse a ese particularismo histórico inherente a cada cultura donde *“para comprender una cultura resulta necesario comprender a los otros en sus propios términos sin proyectar nuestras propias categorías”*. Si bien llegados a este punto la victoria no está ganada, y es que la distinción entre culturas no implica la inhibición de esa supuesta superioridad cultural “occidental” frente a los “primitivos salvajes”<sup>4</sup>.

Debido a que las fronteras pueden ser colocadas prácticamente a placer, nos encontramos – tras el descredito de todas las teorías raciales – con la ocupación del concepto de “cultura” como método de distinción básico. Ahora las razas son descartadas por culturas totalmente homogéneas, particulares, y con un territorio adyacente. Como subraya Grimson (2008) estamos ante la idea de los “Archipiélagos Culturales”<sup>5</sup>.

Y es que si bien esta explicación un tanto lineal nos hace parecer que el concepto de “Cultura” está claro y definido – al menos para los antropólogos y afines – descubrimos, por sorpresa, que estamos ante uno de los términos e ideas que conlleva más problemática y diferentes usos inclusive en el mundo académico que la vio nacer.

Según nos dice Wright (2004) es una de las palabras más complicadas del idioma inglés – y aquí por extensión podemos añadir del castellano, catalán... - detallando que en los años 50, Kroeber y Kluckhohn habían encontrado alrededor de 164 definiciones para “Cultura”. Relevante por sí mismo. Dado que el simple hecho de que

---

<sup>4</sup> Estoy pensando en la diferencia sustancial que ocupa ese sentido de superioridad/inferioridad y igualdad que nos encontramos en las obras de Lévy-Burhl (*El Alma Primitiva*) y de Malinowski (*Los Argonautas del Pacífico Occidental*) respectivamente. Viendo el cómo comprenden esa distinción cultural desde su óptica personal y profesional.

<sup>5</sup> Y esto es necesario de explicar para la exposición de un uso social particular que se le dará a la visión de cultura uniforme y bien diferenciada que explicaré más adelante.

haya tantos sentidos y significados para cultura ya nos tendría que hacer pensar en algo extraño y particular de esta idea que “mutó” en tantos “ambientes” distintos.

Llegados a este punto, la pregunta recae en si existe o no la necesidad de acotar y limitar el concepto para darle un uso más específico y concreto a nivel académico. Y aquí es donde entra Keesing (1993) que nos presenta, en su trabajo, dos posturas encontradas acerca de este objetivo: los que quieren abandonar el concepto y los que quieren “reformularlo”.

Como nos señala Keesing (1993) –siguiendo a los reformistas – con palabras de Geertz para con los que quieren reformarlo: *“reducir el concepto de cultura hasta el tamaño... de un concepto más estricto, más especializado... y más poderoso teóricamente.”* O citando al mismo Keesing (1993) delimitar el concepto de cultura *“de forma que incluya menos cosas y revele más.”* Y es que la línea que aparentemente sigue Keesing, como tantos otros antropólogos, es la de preservar la idea de “cultura” para su uso académico, ya que se puede percibir como un órgano inherente a la disciplina, una herramienta demasiado valiosa y distintiva como para abandonarla.

Empero no es una empresa fácil, dado que nadie se pone de acuerdo al respecto de la mejor manera de acotar la “cultura”. Por ello, Keesing (1993) aborda las diferentes corrientes que el observa. Unas corrientes que nacen, recordemos, de la aparente lineal historia antes explicada, tal cual un tronco de árbol que se bifurca en muchas ramas: un árbol que nació en 1871 y sigue creciendo sin podador.

## **DEBATE EN LA DEFINICIÓN: POSTURAS**

Keesing (1993) utiliza una distinción entre cuatro “áreas” que han surgido en los últimos años alrededor de cómo se entiende – y define – el concepto que nos atañe: la Cultura.

En primer lugar<sup>6</sup> Keesing (1993) nos habla de la contemplación de las culturas como sistemas adaptativos, de una perspectiva puramente evolucionista. El entender la cultura como un proceso evolutivo más que nos permite adaptar al medio – una función ampliada de la evolución genética podemos entender – siendo la interrelación

---

<sup>6</sup> Aplicaré una descripción más breve que la que nos expone él en pro de una intención resumidora.

de los componentes biológicos y culturales un hecho frecuente en muchas fuentes distintas. De hecho, Harris (2007) en su obra divulgativa *“Teorías sobre la cultura en la era posmoderna”* se encarga de presentar este “sistema adaptativo” en el desarrollo de la cultura como objeto biológico, viendo las primeras bases pre-Boas<sup>7</sup> hasta las nuevas tendencias que recogen esta perspectiva de la Cultura como una entidad que subyace en nuestro genoma.

Donde ambos autores presentan un desdén – por así decirlo – hacia ese “determinismo” que buscaría razones ambientales y biológicas a los diferentes tipos de cultura, enfocándose (Keesing, 1993) en la agresión, territorialidad, roles de sexo, sexualidad... como algo inherente a la adaptación al medio mediante la cultura en base a una biología en parte particular.

De este punto de vista primeramente biológico, Keesing (1993) dentro de su área de “sistema adaptativo” enfila hacia el entendimiento ya no evolucionista básicamente, de la cultura como sistema adaptado al medio – ecológico – donde la cultura responde a su contexto. Destacando, si cabe, que la cultura no nace de cierto “determinismo” biológico evolucionista, sino a una adaptación de un grupo humano a unas peculiaridades pertinentes a su ambiente concreto. Siendo frecuente el desarrollo convergente de respuestas parecidas a medios distantes pero equivalentes (Harris, 2007). Entendiendo la cultura como algo que nace a partir de la selección natural (Cavalli-Sforza, 2010) al asumir que la capacidad de aprender de la experiencia de los demás nos permite a adaptarnos a nuestro medio. Citando al mismo Cavalli-Sforza (2010): “Conocer las plantas venenosas es fundamental” como ejemplo de su visión del sistema adaptativo.

Y es que Keesing (1993) incluye en esta comprensión de la cultura de las últimas décadas al citado Harris, Rappaport, Vayda y a arqueólogos de la talla de Binford o Flannery. Estableciendo como característica que *“las culturas son sistemas que sirven para relacionar a las comunidades humanas con sus entornos ecológicos”* asumiendo pues que *“el cambio cultural es ante todo un proceso de adaptación [que] se superpone a la selección natural”*.

---

<sup>7</sup> Donde el racismo imperaba.

Vemos, pues, una visión más materialista de la cultura<sup>8</sup> frente a otras concepciones que Keesing (1993) establece dentro de las “Teorías ideacionales de la Cultura” donde incluye – *grosso modo* – los “sistemas cognitivos, sistemas estructurales y sistemas simbólicos” en esta preeminencia de lo abstracto frente a lo tangible – que no exclusión –.

Empezando por la comprensión de la cultura como sistema cognitivo (Keesing, 1993) nos encontramos ante la perspectiva de un sistema de conocimientos transmitido a lo largo de generaciones. Un sistema que no entiende la cultura como un fenómeno material sino como un sistema que rige, ostenta y ordena la interpretación de las cosas, las pautas de conducta, los modelos internos... un conjunto de normas que rigen y organizan a los miembros frente a otros miembros y frente al mundo.

Viendo que bajo esta perspectiva, la cultura se contempla como el lenguaje – entendiendo este como un subsistema – (Keesing, 1993) como “*códigos ideacionales inferidos que subyacen a la realidad de los acontecimientos observables*”. Surgiendo un emparejamiento natural entre la cultura y la lengua, traspasando los métodos y modelos del lenguaje a la comprensión de las culturas<sup>9</sup>.

No obstante, para Keesing (1993) esta interpretación solamente ha conseguido hacer mapas de dominios semánticos, siendo poco productiva en el resto de objetivos que en su día se impusieron para contemplar las culturas dentro de ese supuesto sistema cognitivo desde la singularidad de cada una a las pautas universales.

Pasando a los “sistemas estructurales” donde Lévi-Strauss impera en toda su ley en este campo, donde contempla las culturas como “*sistemas simbólicos compartidos que son acumulativas creaciones de la mente.*” (Keesing, 1993) buscando las estructuras de la mente – dicotomías, contrastes binarios – en los diferentes dominios culturales: mito, arte, parentesco, lenguaje; siendo la realidad paulatina – la economía, el medio – delimitadora en cierto modo de esas estructuras que ejercen su influencia desde la mente al mundo “real”, físico.

Por ende, vemos una primera contraposición entre la Cultura y la Naturaleza, desde el mundo donde el ser humano impone sus normas arbitrarias y una realidad de la

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, el materialismo cultural de Harris (2007, 2011)

<sup>9</sup> Luego abordaremos mejor el tema del lenguaje y la cultura mediante Harris (2007) y Jackson (1996)

naturaleza caótica y cambiante. Keesing (1993) aborda el horizonte de este sistema en La Cultura – algo abstracto – frente a las culturas – menos abstracto<sup>10</sup> – centrándose en la mitología de las susodichas al ser el reino más libre donde se puede reflejar con menos trabas las estructuras e invenciones de la mente. Lévi-Strauss contempla *“las culturas como trascendiendo a los actores individuales”* siendo a su vez que *“las representaciones colectivas reflejan y revelan las estructuras y procesos de las mentes individuales de las cuales son creaciones acumulativas.”*

En cuanto a los sistemas simbólicos (Keesing, 1993) nos encontramos ante la perspectiva defendida por Geertz de un sistema y conjunto de símbolos y significados compartidos. Buscando la riqueza, al igual que Lévi-Strauss, en los aspectos particulares etnográficos. Siendo la principal diferencia la preponderancia de la realidad cotidiana de las gentes frente a los mundos completamente ideacionales – mitos – una pelea de gallos, funerales, comidas... Básicamente, la realidad los actores representando ese mundo simbólico al que pertenecen mediante las acciones que responden a esos significados compartidos.

Los significados (Keesing, 1993) no están escondidos en la mente – como sugiere la perspectiva cognitivista – sino compartidos por esos mismos actores sociales, asumiendo la cultura como un conjunto de códigos de significación compartidos. Convirtiendo la tarea del antropólogo en una interpretación de la cultura y no un desciframiento. Una tarea ardua y densa, sin la facilidad por crear una “gramática” cultural – sistema cognitivista – ni una descodificación del observador – Lévi-Strauss –. Ver la realidad como un conjunto de “textos” que se acoplan, de realidades afines al observador y no al observado.

La imagen que se aplica para entender este planteamiento, y así nos lo explica Keesing (1993), es la del plano de una vieja ciudad, que ha crecido con las generaciones y en los tiempos cambiantes. Con su complejo y aparente caos interno, con la dificultad del visitante para encontrar una calle en el casco viejo frente a la naturalidad del que ha crecido en ella.

---

<sup>10</sup> Donde podríamos añadir la separación de Brumann (1999) en la conceptualización de la cultura entre quienes la perciben como un algo Abstracto y los que la entienden con una fenomenología propia, física se entiende, en la que se pueden apreciar en el “mundo real” las interacciones de esa cultura en particular con el mundo que la rodea de diferentes maneras: desde el rito a la tradición de tejer o comer.



Visión ampliada por Schneider al entender este mundo de significados compartidos (Keesing, 1993) como un conjunto de unidades o reglas sobre las relaciones y los modos de conducta, marcando bien la diferencia entre el conjunto normativo y el cultural – como base previa y fundamental – donde el individuo se rige a través de esas calles viejas y antiguas al lado de las nuevas direcciones.

Vemos esta intención por parte de Schneider de buscar el sistema puramente cultural frente a las imbricaciones sociales que pueda tener y/o ostentar. Un análisis profundo del ámbito cultural, *“como escena, situación de la escena y el conjunto de personajes”* siendo el sistema normativo en este caso *“las direcciones de escena para los actores y en cómo la interpretan”* (Keesing, 1993).

Llegados a este punto, me gustaría introducir en parte un debate en el que Keesing – intuyo – no ha querido meterse. Estoy pensando en la “batalla” establecida desde los 80’ entre una tendencia de la antropología más “filopositivista” frente a una nueva conceptualización de la antropología etiquetada como “postmodernista”.

En este enfoque, que podríamos añadir a esos sistemas ideacionales recientes de Keesing antedichos, explicaremos mediante Harris (2007) esta derivación de cómo interpretar la cultura y la tarea del antropólogo que ha surgido en los últimos años, influyendo a su vez en la llamada Arqueología Postprocesual que rompe también con los esquemas anteriores de la Arqueología Procesual.

Frente al materialismo de Harris – y como una expresión más “radical” del mundo de las ideas – nos encontramos ante las teorías posmodernistas que nacen (Harris, 2007) en clara contraposición al mundo de la ciencia y la tecnología, en otras palabras: a esa voluntad de objetividad, clasificación, si cabe; y racionalidad inherentes a la tarea de la observación, explicación, descripción y entendimiento por parte de un científico social.

En palabras de Harris (2007), al definir sus particularidades inherentes como fibras que corren paralelas al nervio central del descredito de la ciencia; nos encontramos con el desdén o rechazo del método, el rechazo de las teorías generales o metanarrativas, el cuestionamiento de la realidad y de la idoneidad del lenguaje para describir la realidad, etc. Siendo la ciencia un producto ideológico encajado en un contexto cultural particular (occidental) al creer que es imposible una existencia de una verdad y una realidad –críticas al positivismo– sino solo un producto, una ficción, convincentes pero una opinión más. Queriendo buscar, según Harris (2007) la

sustitución de la razón y la lógica por las sensaciones, la empatía, la intuición... alejando cualquier método que pretenda buscar el 100% del “conocimiento objetivo”.

Para este conjunto posmodernista que presenta Harris (2007) – donde incluye a Geertz como “*padre reticente de la antropología interpretativa posmoderna*” – es la definición de las culturas como “*arbitrarias en el sentido de que sus formas y sus contenidos no están determinados por nada exterior a ellas... La cultura no es reducible: simplemente, es.*” Con lo que podríamos entender que la cultura es un conjunto de “textos” interpretativos si se prefiere, donde cabe resaltar esa visión del “texto” como retórico frente al analítico. Aquí aplicaría la definición de Clifford dada por Brumann (1999) para entender mejor este papel del texto: “*cultures are always constructed, but they are so not only because of being within the confines of sociohistorically constituted tropes and discourses but also in a more profound sense*” donde uno puede apreciar la importancia de la “construcción” de una cultura mediante el texto.

Llegados a este punto, con este pequeño anexo he querido en parte mencionar a los posmodernos – al ser muy conocidos en la actualidad – he querido mostrar el talante de un materialista cultural frente a su “opuesto” – si se me permite la expresión – posmoderno. Ya que para algunos esas lecturas de la realidad son textos que producimos – y no verdades – mientras que para otros es posible la lectura del mundo real utilizando el método científico como “el mejor método que tenemos por el momento” (Harris, 2007) para *descifrar* el mundo. Donde cabe recordar la importancia del filósofo M. Foucault en las teorías “postmodernas” en la pretensión de romper con ese “dogma” ideológico presente en la “ciencia occidental”.

## OTROS USOS Y REALIDADES DEL CONCEPTO DE CULTURA

Hemos podido ver, *grosso modo*, las disputas que surgen en el mundo académico pero es que, como nos dice Brumann (1999) al citar a Hannerz: “*Suddenly people seem to agree with us anthropologists; culture is everywhere.*”. De tal manera como ya se ha avanzado en la introducción, el término cultura es utilizado en muchos rangos y aspectos sociales que escapan al mismo uso académico con el que se quiere entender y esgrimir tal propósito. En otras palabras, el mundo se ha acogido del

concepto y este ha evolucionado, si se me permite la metáfora, mediante diferentes mutaciones que le han permitido sobrevivir en el acervo idiosincrático fuera del medio ambiente académico – y de la disciplina –.

En este punto, me gustaría resaltar como línea de salida para este apartado la segunda entrada del diccionario Vox ilustrado (Biblograf, Barcelona; 1995) del término Cultura: “*Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos, grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época o grupo social.*” Como una definición *útil* para “ese todo” que se percibe y se contempla sin llegar a saber correctamente que es, una definición *útil* que no académica desde luego dada su “generalización” interna.

Y esto puede llevar a confusiones, sobreentendidos, a asumir particularidades y correspondencias que quizá escapen un poco a lo que en verdad se engloba – o se concreta – en el mundo de la antropología. Hablando más en claro, podemos coger fácilmente la controversia que gira alrededor de esto siguiendo el trabajo de Merry (2003) donde nos muestra esa zona fronteriza entre el mundo académico – por así llamarlo – y ese mundo más público, más político.

Merry (2003) inicia su escrito haciendo referencia a una anécdota o experiencia personal en la que se encontró con que un periodista le preguntó acerca de un episodio de violencia de género ocurrido en la Afganistán de los Talibanes. Ella nos muestra como se dio cuenta de que – tras su opinión en contra de tales actos – el periodista lo que quería era una muestra de ese “relativismo” que le sonaba sobre la cultura y los antropólogos. Tal cual una relación mística en la que Merry, como antropóloga y defensora de los derechos de la mujer, tuviese que aceptar la parte “moral” – del “otro” se entiende – al respetar sus costumbres y tradiciones.

Hecho que suscitó la base para plantearse lo que el Relativismo implicaba, y sus efectos para con la antropología. En su artículo, Merry (2003) trabaja las diferentes implicaciones de la cultura en la esfera pública, mostrándonos su efecto. Por ejemplo, cuando los “abogados” (“*lawyers*” en el original) de los Derechos Humanos hablan de cultura entienden como “*traditional harmful practices, old customs, and sometimes, as ancient ways*”, viendo en las diferencias de la cultura y su multiplicidad un problema inherente dado su compromiso con una racionalidad jurídica. Una comprensión de la cultura inmersa en los debates políticos sobre los derechos humanos y sus ramificaciones prácticas.

Si bien hay una comprensión de la importancia de tal diversidad, se ha ido promoviendo, en nuestra nueva realidad transnacional; un sistema universal de normas y valores (Merry, 2003). Irónicamente para Merry, nos encontramos ante un uso muy similar dado por los políticos y el nacionalismo presente en nuestros días en la política estatal de la “modernidad”: defendiendo prácticas opresivas en nombre de “su” cultura<sup>11</sup>. Viendo un trasfondo “imperial” en la percepción de “esas culturas” como algo primitivo frente a la “civilización”. Asumiendo, pues, que la percepción de la cultura dentro del Relativismo antropológico no deja de ser un contra punto, un freno, a las ideas que quieren promover ese desliz universalista y generalizador.

Merry (2003) opina que los medios y los “abogados” de los derechos humanos ignoran la voz de la antropología dado que esta no cumple con los “requisitos esperados” en su labor. La concepción holística de la cultura se convierte aquí en una barrera para el reformismo universal del que hablábamos antes. Desde el punto de vista jurídico lo que premia es una comprensión unida de “todas” las culturas. En consecuencia, el relativismo es un mal enfoque dentro de esta materia en curso, por ello se pierde esa “tolerancia” hacia la diversidad, puesto que no interesa.

Para Merry (2003), esa mala interpretación de la cultura y el papel de la antropología frena el posible avance y aplicación de los derechos humanos, al mostrarse estos poco respetuosos con las realidades locales a las que se “enfrenta”. Mostrándose con un papel, dice Merry, más cercano a un mundo postcolonial – civilización vs. Culturas – que a lo que en teoría profetizan.

Una “cultura” monopolizada para unos fines en concreto, ignorando la vertiente académica. Y es que en esta línea, podemos percibir que una parte importante de la sociedad se ha utilizado para fines políticos aparte de los ya mencionados (Wright, 2004) donde vemos como un tipo de definición más “abstracta” de cultura ha permitido a esa nueva derecha que nació tras la Segunda Guerra Mundial, hacerse eco de una nueva manera para delimitar la humanidad y clasificarla sin tener que recurrir, de nuevo, a las razas para su organización en el panorama mundial. Una perversión del “Archipiélago de culturas” que vimos al principio. Ahora, cada pueblo tenía su cultura, homogénea y rígida, donde occidente podía intervenir – ya sea en su comparación o a

---

<sup>11</sup> Aquí podemos añadir tanto al “Taliban” como al Político de Derechas de turno o al líder religioso “fundamentalista” cristiano que toque.

posteriori demonización con el islam – en la que el dinamismo de una sociedad se veía frenado por esta nueva idealización de la cultura como un todo estático y, sobretudo, definitorio del que pertenecía un individuo.

Esta nueva utilización de la cultura (Wright, 2004) ayudó a confundir las ideologías predominantes con la cultura hegemónica presente, mostrándose atemporal, “*coherente, sistemática y consensuada*”. Una buena forma de construir un yo en base a unos *otros*, esa alteridad del otro que se nos muestra en la percepción de un eje monolítico contrario y diferente al “nosotros” cultural.

Y que mejor ejemplo para ello que un uso reiterativo de la cultura como recurso político al sumar la identidad con la cultura “propia” (Grimson, 2008) dando diferentes resultados: de los “fundamentalismos” del panorama internacional hasta la definición nacional, el “ser inglés” del que habla Wright (2004). Dejando llegar a las tesis de Huntington (Brumann, 1999) de cómo acabará la América – Blanca, Anglosajona y Protestante – en el devenir de los siguientes años. Ese “Choque de Civilizaciones” (Grimson, 2008) en el que la codificación de las ideas, prácticas, tradiciones, costumbres, instituciones conforman esa identidad política cultural inherente a un pueblo en concreto.

Siguiendo el hilo de Grimson (2008) sobre Huntington como ejemplo de esta tendencia, vemos haciendo acopio de la alteridad u otredad de Wright (2004) de la construcción de ese otro –ahora enemigo sobre todo después de 2001– en la configuración del “nosotros” occidental o americano. Estereotipos, idiosincrasias particulares y tópicos se convierten en perfectas armas de definición e identificación. Podríamos definirlo como “Lo que no es igual, es diferente”.

Ahora, la Nueva Derecha de Wright (2004) puede legitimar la defensa nacional –en este sentido la “integridad cultural” frente la inmigración –en la medida de redefinir la raza como “*un sentimiento de lealtad a la gente como uno*” proclamando su naturaleza noble y moral<sup>12</sup>.

De hecho, esa voluntad identificadora a través de un concepto de cultura “mutado y desarraigado” nos ha llevado inclusive a presentar identidades culturales en las

---

<sup>12</sup> Y aquí me gustaría destacar los dos conceptos utilizados para definir la nueva naturaleza: noble y moral.

diferentes corporaciones mercantiles (Wright, 2004), multinacionales que pretenden mostrar unas características propias alrededor de todas sus “oficinas”. Quizá una nueva forma de ver esa identidad nacional que trasciende diferencias internas homogeneizando todo lo que entre dentro de sus fronteras: incluyendo razas si cabe; en la situación factual de empresas que deben competir agresivamente y mostrarse como únicas en un mundo plagado de “tiburones” –no hace falta mencionar las múltiples cadenas de comida rápida que invaden todo nicho comercial– y para identificarse claramente tanto para sus empleados como para sus clientes (logos, decoración, ofertas...) donde, curiosamente, se hacen eco de una frase de Geertz para satisfacer su voluntad identificadora: *“El hombre es un animal suspendido en redes de significados que él mismo ha tejido. Entiendo que la cultura es esas redes.”* Donde Wright (2004) nos advierte que ha sido una definición sacada completamente de contexto – al estar Geertz tratando de construir un significado a través de tres testimonios sobre una misma cadena de eventos donde cada uno buscaba transformar a su interpretación lo sucedido<sup>13</sup> sin estar sugiriendo que los tres estaban atrapados en la misma red, al no pretender analizarlo como un “todo” simbólico.

Básicamente, Geertz ha sido adoptado (Wright, 2004) como una herramienta de gerenciamiento – dado que ambos están interesados en cómo crear y mantener un sentido de organización y cómo alcanzar *“interpretaciones comunes de situaciones”* utilizando una conversión quimérica de la nueva interpretación de la cultura que suscitó los estudios de Geertz –que antes hemos visto en los, llamados por Harris (2007, 2011), postmodernistas –por una versión más antigua y útil para las empresas.

Dando un pequeño salto, vemos como la utilización social de cultura no se queda atrapada ni en la política ni en el mundo comercial. Encontramos aspectos relacionados con la forma más estándar de definición de cultura –lo que Wright (2004) denomina “viejas ideas de cultura”– en tres ejemplos diferentes.

Por un lado, el proyecto de la UNESCO que pretendió trazar un mapa “de la diversidad cultural” mundial. Un proyecto (Wright, 2004) que empezó por definir la cultura desde dos puntos diferentes. En primer lugar, tomar el argumento de los antropólogos del desarrollo de que la “cultura” no es sólo un dominio específico de la vida sino que es “constructora, constitutiva y creadora” de todos los aspectos de ésta,

---

<sup>13</sup> Un poco el efecto Rashomon.

incluyendo la economía y el desarrollo. En segundo lugar, afirma que el mundo está formado por “culturas” que bebe de la idea antedicha sobre el “Archipiélago de Culturas”.

Viendo en la diversidad cultural –y en la cultura como agente de creatividad y desarrollo– una suma perfecta (Wright, 2004) para establecer que la “Civilización humana depende de la diversidad creativa” y por ende, de la diversidad e interacción cultural. Se intenta conseguir un mundo plural en el que los diferentes estados promuevan su pluralidad al destacar que las *“personas se mezclan ahora más que nunca”* –referencia a la inmigración mundial– y que debería preservarse esa diversidad.

De momento, todo bonito, pero la cuestión que debemos no obviar es la que nos advierte Wright (2004) sobre que la suma de esa creatividad y desarrollo, en pro de una “cultura compartida” que aúne todos los valores positivos; deberían no sumarse o acercarse aquellos valores negativos en este nuevo “constructo” plural. En otras palabras, el proyecto prevé que las culturas que tengan valores negativos no serán defendidas por el código global, la cuestión es: ¿bajo qué punto de vista, ético o moral, debemos entender una cultura o unas prácticas como deplorables? Me parece algo poco relevante el señalar que “cultura” ocupa la posición de hacer un acopio de los valores que considere oportunos y positivos para sí misma, más que crear una “cultura” compartida. Sería más bien “provocar” una transculturación mínima para favorecer una aculturación hegemónica entiendo.

Acogiéndonos al segundo ejemplo de “las viejas ideas de la cultura” puestas en práctica, nos encontraríamos con dos ejemplos – los Kayapó y los Tucano – donde vemos como dos “culturas indígenas” utilizan la forma en cómo entendemos la cultura para defender su situación particular. Dos casos distintos que esgrimen estrategias basadas en una idea similar: la construcción de su cultura.

Esta idea se sustenta en el planteamiento expresado por Wagner (1975) citado por Wright (2004) de que el *“acto mismo del trabajo de campo, los antropólogos “inventan” una “cultura” (en el viejo sentido) para un pueblo”*. La observación de lo que nosotros entendemos por Cultura – con mayúscula – en la expresión recurrente de cada población.

Esta invención por parte del antropólogo – mediante un “texto” podríamos añadir – de una cultura suscita un esquema que puede ser utilizado desde otro enfoque. Y es la “invención” de la propia cultura de una de estas poblaciones. En esta línea de acción, vemos la divergencia de las estrategias con el mismo fundamento: reinventarse o autodefinirse. Por ejemplo, los Kayapó (Wright, 2004) realizaron ese constructo con la finalidad de que *“la cultura, que había aparecido como un impedimento, ahora aparecía como un recurso para negociar su coexistencia con la sociedad dominante.”*

Iniciaron una serie de medidas (Wright, 2004) enfocadas a la promoción de su *modus vivendi* utilizando los sectores de ese “occidente” favorables a otras culturas, sobretudo cuando estas están en franca vías de extinción. Superaron diferencias internas al respecto de su definición y construyeron aquello que les serviría como principal herramienta de salvación: la visión de una cultura que entrase dentro de los esquemas occidentales de ese otro indígena, salvaje si cabe, que debía ser preservado como parte de esa diversidad de la humanidad de la que hacíamos gala antes.

Durante 40 años, nos encontramos ante la lucha enconadana (Wright, 2004) entre los Kayapó y el *otro* en este caso: Estado y misioneros. Los cuales utilizaron en su día la cultura para definir una entidad sobre la que ejercer un control y poder. Concepto que fue redefinido por los Kayapó para poder preservar no solo su entidad cultural sino su supervivencia física, económica y política.

En cuanto a la parte que per toca a los Tucano, vemos como Jackson (1996) incurre en la visión de que el concepto de cultura dista mucho de estar libre de significado político e ideológico y, en el mejor de los casos, es utilizado con fines puramente políticos para ciertos intereses, ya sean estos desde un gobierno o desde un grupo étnico. Jackson (1996) muestra como los Tucano *“re-conciben lo que significa ser indios”* para defenderse de la actuación centralizada que los mueve a incorporarse dentro del “sistema”.

Jackson (1996) destaca el hecho ya comentado a lo largo del ensayo respecto de la naturaleza social del concepto de cultura. Como hemos visto, la visión de una cultura atemporal, descrita como “cultura tradicional” por Jackson, es común en nuestra sociedad y ello nos lleva a las connotaciones recurrentes de que “lo tradicional” es bueno – de ahí el conservadurismo y la visión política de la Nueva Derecha de Wright



(2004) – en la que hace falta preservar “la tradición”. Por ende, Jackson apunta a que no es usual contemplar la cultura como una construcción hecha por individuos en un flujo dinámico consciente o inconsciente en diferentes grados. Y es aquí donde introducimos las actuaciones de diferentes individuos en lo tocante a los Tucano, donde Jackson (1996) aún a riesgo de parecer un juicio de valores desfavorable, únicamente describe lo que a su parecer es una construcción de la identidad de un grupo tribal pequeño para su conservación tanto política como definitorio dentro del marco cada vez más globalizador – con talante a la homogeneización – tal y como acaece, en parte, con los Kayapó.

Jackson (1996) estima que cuando un grupo tribal se ve incorporado en una “sociedad” más grande con una cultura relativamente estandarizada, se encuentra con que es imposible ejercer la función de una cultura bien diferenciada, sino más bien de hablar de un grupo étnico con una subcultura, ya que estos están sujetos a los vaivenes del grupo más grande – aunque este sea un cúmulo de diferentes grupos étnicos o culturales añadido –.

En consecuencia, vemos la relevancia de este “ahora grupo étnico” en pretender buscar su diferenciación del gran *otro* que le “fagocita”. Por ello, no es de extrañar apreciar como este grupo en concreto, los Tucano, quieren volver a un pasado “tradicional” no contaminado por la dinámica cultural actual en la que se ven inmersos. El problema (Jackson, 1996) subyace en que, posiblemente, los significados de las prácticas y rituales hayan cambiado de tal manera que estemos delante de una realidad incierta pero bien patente en su voluntad actual.

De nuevo, Jackson (1996) advierte en lo referente a que los Tucano no están siendo asimilados ni amalgamados, sino que sus costumbres propias están evolucionando tanto en términos de significado como de propósito, siendo el “fagocitar” la imagen popular que se pretende observar pero que no inhibe la realidad de una “transculturación” si se prefiere en la que elementos culturales de los Tucano están cambiando a marchas forzadas. De hecho nos cita a Clifford en la crítica de la tendencia a hablar de las culturas “*como si éstas estuvieran muriendo o sobreviviendo, asimilándose o resistiendo*” tal cual un modelo orgánico-biológico se tratará.

En el caso concreto de los Tucano nos encontramos que, mientras los Kayapó tuvieron una iniciativa propia y con un fin concreto, haciendo uso de sus costumbres

tradicionales – aunque estas hubiesen perdido su significado original – para hacer frente al mundo con sus propias armas (en este caso el significado y uso de “cultura”); los Tucano son influenciados en agentes foráneos – otros indígenas participes de luchas políticas, antropólogos, sacerdotes, políticos de izquierda... - que dan cuenta y participan de la nueva idea de “indianidad” de la que habla Jackson (1996) siendo la organización del CRIVA (Consejo Regional de los Indios del Vaupés) un participante en el “constructo” del que hablábamos. Por ello incorporan a la imagen que están generando de si mismos elementos extraños o percepciones diferentes de las que ellos tendrían en su autonomía o aislamiento.

Jackson (1996) sugiere, pues, que la creación y modelación del caso concreto de los Tucano deriva de ese Indigenismo con “I” mayúscula que nace con el contacto con otras culturas y pensando en ellas, buscando una autenticidad que marque su diferencia respecto a ellas y no una autenticidad que se base en los significados inherentes a sus sistemas culturales.

## **LENGUAS PIDGIN/CRIOILLAS**

Jackson (1996) en su explicación acerca de la construcción, dinámica y evolución/desarrollo de una cultura – en este caso la Tucano – quiere enfatizar con las lenguas pidgin/criollas una descripción que nos ayude a hablar de este proceso sin un talante peyorativo – preocupación recurrente en su artículo – sobre lo que acaece entre los Tucano en concreto –.

Por ello, quiero esbozar por encima, antes de entrar en detalle, la importancia que ya nos ha surgido de la lengua – ya sea como subsistema, como sistema paralelo o como realidad complementaria de la cultura – en los estudios de las culturas para los diferentes autores y escuelas. Desde un Cavalli-Sforza (2007) a un Jared Diamond (2011) vemos esa usual comparación o utilización en diferentes grados y formas.

Viendo en un primer término la utilización de los métodos y modelos lingüistas adscritos a la comprensión de la cultura en los denominados sistemas cognitivos por parte de Keesing (1993) pero que también encontramos citado por Harris (2007)

donde a profundiza, a su vez, en los términos *etic* y *emic*<sup>14</sup>. Siendo el lenguaje una cuestión importante a la hora de estudiar la cultura y su complejidad.

Es obvio que la importancia del lenguaje como sistema de comunicación es de vital importancia no solo para la evolución humana sino también para el de la cultura (Cavalli-Sforza, 2010) dado que sin ella nos resultaría más complicado el aprendizaje y transmisión cultural. No es de extrañar, pues, que varios autores como Harris (2007, 2011), Diamond (2011), Cavali-Sforza (2007) vean en el lenguaje un mecanismo junto a la cultura que nace de la selección natural en nuestros antepasados y favorece el afianzamiento de culturas mediante la comunicación – el subsistema que podríamos hablar antes –. Citando a Harris (2011): *“Estrechamente ligada con el despegue cultural se encuentra la capacidad, exclusivamente humana, para el lenguaje y para sistemas de pensamiento apoyados por el lenguaje”* donde podemos apreciar la importancia que adquiere la lengua en la cultura humana<sup>15</sup>.

Llegados a este punto, es fácil hacer inferencias evolutivas partiendo de la base de Chomsky (Diamond, 2011; Harris, 2007) acerca de la naturaleza innata de la comprensión del lenguaje. Dada la complicación inherente del sistema de conjunto de significados y símbolos, el aprendizaje tan raudo que acaece en los humanos solo podría significar una facilidad innata para un modelo gramatical y ordenamiento de la lengua. Posición defendida sobre todo por el sociobiólogo Diamond (2011) al ver el mecanismo que subyace en el empleo y aprendizaje de la lengua – junto con su constante evolución –.

Estaríamos hablando también de la fuerte influencia de los nuevos descubrimientos sobre el funcionamiento biológico del lenguaje como la función del gen FOXP2 o de las áreas de Broca y de Wernicke del cerebro que están intrínsecamente relacionados con el funcionamiento del habla – ya sea por el procesamiento de la gramática (Broca) o bien de por la comprensión del lenguaje, del significado (Wernicke) – (Agustí *et al.*,

---

<sup>14</sup> Que no entraremos a definir siguiendo a la problemática que plantea Harris (2007, 2011) en estos momentos.

<sup>15</sup> A este nivel, faltaría esbozar todo un seguido de ejemplos de las llamadas “culturas” no humanas centradas en los grandes simios genéticamente más cercanos a nosotros donde podemos apreciar según autores como De Waal y Harris (Harris, 2011) que la carencia de un lenguaje hablado no impide la realidad de “proto” culturas materiales – y aquí hago insistencia en la materialidad de las dichas culturas tales como herramientas, gestos... etc –.

2012) que facilitan la visión biologista del lenguaje y, por extensión, de la cultura si cabe.

Y es aquí a donde quería ir a parar al contemplar la amplia difusión de la contemplación de la cultura como algo más biólogo de lo que cabría esperar, en base a esa relación subyacente con el lenguaje que nace en su día de los sistemas cognitivos y llega hasta la sociobiología actual.

Pero una vez vista esta parte de la interrelación del lenguaje con la cultura – relación innegable según mi opinión – y obviando el “peligro” de dar saltos en cuanto a traspasar mecanismos y métodos de una disciplina a otra; podemos pasar a seguir a Jackson (1996) en cuanto a la explicación de las lenguas pidgin/criollas y su relación con la cultura.

Puesto que con las lenguas pidgin/criollas, Jackson (1996) nos explica una nueva perspectiva acerca de la cultura, lejana quizá a algunos de los modelos vistos mediante Keesing anteriormente en el sentido del enfoque propio de la lengua como un vehículo interactivo en el que se transmite la cultura, vehículo que a su vez tiene una forma propia de desarrollarse y evolucionar, e inclusive de nacer – las lenguas pidgin y criollas – en lo referente a entenderlas como procesos fruto de la negociación y del intercambio; no de la recreación, asimilación o rechazo. Sino ante un proceso que, como veremos, podemos asemejar al mundo dinámico, cambiante, de un sistema de significados.

Las lenguas pidgin (Jackson, 1996) son lenguas que surgen para satisfacer ciertas necesidades de comunicación restringida entre gentes que no tienen una lengua vehicular común a ellas. Y si esta lengua que nace de la interacción entre “extraños” se convierte en la primera lengua de una generación o grupo de personas, entonces se la considera lengua criolla.

Jackson (1996) apunta en la razón propia de estas lenguas al entender que *“tienen mucho que enseñarnos acerca de la naturaleza de la interacción humana a través del lenguaje y acerca de la competencia comunicativa innata del hombre”*. Entendiendo que el origen constreñido de las lenguas pidgin ocasiona que, de sobrevivir, se pueden expandir con suma rapidez conforme ganan hablantes y se convierten con el devenir del tiempo en lenguas criollas. Esta naturaleza inherente ocasiona que se las tenga *“como sistemas lingüísticos extremadamente dinámicos y generativos”*.

Son lenguas (Jackson, 1996) – las pidgin – que tienen también un proceso de retroceso hacia las lenguas originales de los hablantes, donde podemos apreciar un vehicula de transmisión y cambio constante en el dinamismo interno de las diferentes lenguas. Siendo en su origen un aparente caos de palabras sin orden ni concierto a simple vista que tiende a normalizarse y a permitir una comprensión. Otra de las características de las pidgin es el tener una versión reducida y simplificada para con los foráneos – lengua de encuentro – que permite tener una herramienta más en el arsenal de la nueva lengua para interactuar con extraños que la desconocen en su complejidad “infantil”.

Jackson (1996) apunta, al ver por encima la naturaleza de las lenguas pidgin/criollas, que puede percibirse rápidamente las analogías con la “invención de las culturas” – Kayapó y Tucano – en lo tocante a que son construidas y reconstruidas por sus usuarios, siendo lenguas altamente adaptativas y llenas de recursos para su supervivencia. Citando a Bakhtin (Jackson, 1996): *“(una palabra) entra en un ambiente de palabras extrañas, juicios de valor y acentos dialógicamente agitado y lleno de tensiones, se liga y desliga de interrelaciones complejas, fusionándose con algunas, retrocediendo ante otras...”* donde podemos vislumbrar sin problemas la fácil comparación con los elementos culturales – la transculturación que mencionaba – en lo respecto a esa permeabilidad inherente a los sistemas culturales vistos.

Esta tendencia innata en las lenguas pidgin hace obligatorio (Jackson, 1996) prestar atención a las circunstancias y particularidades tanto sociales como culturales de su origen, transmisión y supervivencia. De nuevo, Jackson señala que de la misma manera que las lenguas pidgin responden a necesidades particulares del momento, *“lo propio ocurre con los Tucano cuando participan en su proyecto de crear cultura”*. Es la noción biológica que teme Jackson la que nos impide ver y percibir la cultura de un modo similar a las lenguas pidgin y criollas. Puesto que este modelo es antagónico a la noción de *“la constante interacción entre significados, todos los cuales tienen la capacidad de condicionar a los otros”*.

Quizá, la construcción de culturas, el reconcebir las, es un “juego” similar al de las lenguas pidgin, donde Jackson (1996) señala, esperanzador, que lo que veamos como construcción superficial de la cultura este pensada – de la misma manera que las versiones de encuentro de las lenguas pidgin – para el consumo al “otro”, al foráneo y extranjero, asemejando esa lengua de encuentro con las lenguas ya reconocidas. O lo

que es lo mismo, asemejando la visión de una cultura con la visión que se espera de una cultura en un lenguaje parecido a quien le quieres hacer llegar el mensaje –de nuevo los Kayapó y los Tucano–.

## CONCLUSIONES

Hemos podido ver y apreciar la constante evolución del concepto de cultura en sus diferentes ámbitos y relaciones con otros significados y experiencias. Desde su evolución histórica y uso por diferentes teorías simplificadas en este ensayo, a su llegada al mundo no académico en diferentes formas y contextos.

Una realidad en constante cambio y evolución donde el pretender buscar un significado compartido por todos – que le guste a Harris, Clifford, Geertz y a Lévi-Strauss – sería, en buena parte, poco útil o delimitador al tener en cuenta las diferentes perspectivas y usos que le dan estos autores – representantes de sus “escuelas” – en la aplicación correcta de la Cultura o de las culturas.

Ya no hablar, por supuesto, de la popularización del término. Que escapa rápidamente a todo pretendido control o sujeción a una definición por parte de los Antropólogos, sea cual sea la escuela que lo pretenda o toda la Disciplina en su totalidad.

Ver como una herramienta académica se esgrime como arma o argumento político para autodefinirse a escala nacional o transnacional – Occidente – frente a una alteridad creada y definida por un nosotros que la necesita y la requiere – en este momento el Oriente islámico, hace unos años el Bloque Soviético – para solventar las diferencias internas y crecer en su pretendida hegemonía cultural. Hegemonía que delimita con una identidad propia y coherente, simplificada en su complejidad, arrancada de su diversidad; para beber de un entorno estanco y amargo.

Un “Archipelago de culturas” bien delimitadas en un mapa plano, bien distinguidas y a lo sumo sombreadas con “culturas discretas” (Jackson, 1996) para facilitar el control y el conocimiento – utoquerido– de un mundo que entraña muchos más misterios de los esperados o buscados.

O ese mismo uso para empresas o corporaciones para delimitar su identidad – de nuevo – en ese pequeño “Choque de Civilizaciones” que supone el marco económico

mundial, al quedar bien establecido a que marca pertenecer, en que identidad te ves sumergido (¿Coca-cola o Pepsi?) ya seas empleado o consumidor, gerente o inversor<sup>16</sup>.

Por no hablar, claro está, del proyecto de la UNESCO o de la cultura de las leyes que rigen la Convención de Ginebra, los Derechos Humanos, de la Mujer... Una pretensión de aceptar la diversidad cultural pero, eso sí, mientras estas pasen por el filtro de una cultura en específico que no hace falta mencionar. Una desigualdad en la igualdad que puede generar serios problemas y conflictos, no solo de talante político o académico, sino de nivel de existencia propios – no es necesario señalar el conflicto entre la visión cultural occidental sobre el papel de la mujer con el choque de ese mismo papel de colectivos feministas musulmanes, pero eso ya es otro cantar –. O la misma imagen que opera entre la cultura y la antropología junto con el relativismo que se le percibe – e incluso malentendiendo – como lo que comenta Merry acerca de dar su opinión sobre el trato ofrecido a las mujeres en Afganistán para una entrevista: se esperaba que fuera tolerante y defendiese el relativismo y la veracidad de todas sus formas, mientras que opinó algo que se le escapó del mapa al periodista.

Y ya lo que yo considero el caso más peculiar e interesante, que es el propio dinamismo interno de las culturas que pueden, incluso, autodefinirse mediante esos actores que participan de un mismo sistema de significados sujeto a reconcebirse y autoinventarse de la misma manera en que se desarrollan las lenguas pidgin en un ambiente propicio. Una interesante propuesta o proceso que se lleva a cabo en esas “culturas discretas” que aparentemente desaparecían pero que solo hacen que renovarse con “sus lenguas de encuentro” para lo que les es propio y natural: seguir siendo esa red de significados, lugar de encuentro, escena de actores. Construir nuevas calles en el viejo plano de la ciudad, en el viejo teatro. Nuevos versos en esos “textos”.

---

<sup>16</sup> De hecho el otro día me hizo gracia ver como un trabajador de una Caja de Ahorros salía de su puesto de trabajo y se iba al cajero automático de la misma sucursal a sacar dinero.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Agustí, J. *et al.* (2012) “El Precio de la inteligencia: La evolución de la mente y sus consecuencias”, Barcelona, Crítica.
- Brumann, C. (1999) “Writing for cultura. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded”, *Current Anthropology* 40:S1-S27.
- Cavalli-Sforza, L. L. (2010) “Genes, Pueblos y Lenguas”, Barcelona, Crítica.
- Diamond, J. (2011) “El tercer chimpancé”, Barcelona, Debolsillo.
- Grimson, A. (2008) “Diversidad y cultura: reificación y situacionalidad”, *Tabula Rasa* 8:45-67.
- Harris, M. (2011) “Antropología cultural”, Madrid, Alianza Editorial.
- Harris, M. (2007) “Teorías sobre la cultura en la era posmoderna”, Barcelona, Crítica.
- Jackson, J. (1996) “¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?” a F. Santos Granero (Comp.): *Globalización y cambio en la Amazonía indígena Vol. I*. Quito, Abya-Yala, pp. 439-472.
- Keesing, R. (1993) “Teorías de la cultura”, a H. M. Velasco (Comp.): *Lecturas de Antropología Social y Cultural*. Madrid, UNED, pp. 51-82.
- Merry, S. E. (2003) “Human rights law and the demonization of cultura (and anthropology along the way)”, *Political and Legal Anthropology* 26 (1): 55-76.
- Wright, S. (2004) “La politización de la cultura”, a M. F. Boivin, A. Rosato & V. Arribas (Eds.): *Constructores de Otridad. Una introducción a la Antropología Social y cultural*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 128-141.