

www.elboomeran.com

Marco Aime

Cultura

Traducción de Inés Marini



Adriana Hidalgo editora

Aime, Marco
Cultura - 1ª. ed.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2015
154 p.; 17x12 cm - (filosofía e historia / fundamentales)
Traducido por: Inés Marini
ISBN 978-987-3793-09-7
I. Filosofía Contemporánea. I. Marini, Inés, trad. II. Título.
CDD 190

CULTURA

filosofía e historia / fundamentales

Título original: *Cultura*

Traducción: Inés Marini

Editor: Fabián Lebenglik
Diseño: Gabriela Di Giuseppe

1ª edición en Argentina

1ª edición en España

© 2013 Bollati Boringhieri editore, Torino

© Adriana Hidalgo editora S.A., 2015

www.adrianahidalgo.com

ISBN Argentina: 978-987-3793-09-7

ISBN España: 978-84-15851-49-3

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Prohibida la reproducción parcial o total sin permiso escrito
de la editorial. Todos los derechos reservados.

Esta edición se terminó de imprimir en ----, en el mes de enero de 2015.

EXORDIO

“¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quisiera explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”, escribía San Agustín. Se podría dar una respuesta similar con respecto a la cultura, un término y un concepto que usamos con frecuencia y que citamos en contextos diversos, sin darle necesariamente una definición precisa. De hecho, a veces lo empleamos con acepciones distintas: si digo que Umberto Eco es un hombre de cultura, quiero subrayar su elevada formación intelectual; pero si hablo de la cultura de los aborígenes australianos, me estoy refiriendo al conjunto de conocimientos, creencias y modos de comportamiento que le es propio a esa sociedad.

Uno de los problemas que a veces sobrecargan el término cultura –y vuelven inciertos tanto sus límites como el espacio semántico que cubre– está provocado por el hecho de que, en el pasado, esa expresión se utilizaba solamente con el primero de los dos significados: cultura como instrucción, alta formación,

privilegio de pocos. Modernamente, predomina la lectura antropológica, que le atribuye a cada comunidad humana una cultura, e idéntica dignidad a cada una de ellas. En el primer caso, lo opuesto de cultura sería “ignorancia”; en el segundo, en cambio, generalmente se alude a la “naturaleza”.

Usada rara vez en el pasado, la palabra cultura ha ido ganando un espacio cada vez mayor en nuestro lenguaje y en los discursos mediáticos. Especialmente en las últimas décadas, ha asumido valores sociológicos y políticos más y más amplios: se habla de subculturas urbanas para referirse a grupos juveniles que manifiestan un marcado sentido de pertenencia a través de comportamientos, vestimenta y formas de agrupación particulares, del mismo modo que, en el plano político, es cada vez más frecuente hacer referencia a la cultura como fundamento de identidad, y se la esgrime como arma política para excluir a los no “autóctonos”.

Las palabras suelen ser engañosas; en especial, aquellas que usamos por costumbre, sin pensar ni en su significado original ni en su valor semántico ni en su importancia social en el ámbito de la comunicación. Reflexionar acerca del desarrollo y de las varias interpretaciones del concepto de cultura —además de sobre sus

consecuencias prácticas y sus aplicaciones— resulta fundamental para no caer en la trampa de los equívocos.

La cultura es el fundamento y, al mismo tiempo, la esencia misma de nuestra vida. Determina nuestro cotidiano actuar, del mismo modo que ha modelado nuestros cuerpos durante el transcurso de la evolución. Como veremos, la cultura no es sólo un sostén de la naturaleza humana, sino la base de la supervivencia misma de nuestra especie.

Hagamos buen uso de ella.

1. Esa cosa llamada cultura

1.1. *Un ser incompleto*

En su *Oratio de hominis dignitate* (*Discurso sobre la dignidad del hombre*), el gran humanista y pensador medieval Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) nos propone una interesante interpretación del Génesis, particularmente, de la creación del hombre.

Ya el sumo Padre, Dios arquitecto, había construido [...] esta mansión mundana que vemos [...]. Pero, consumada la obra, deseaba el Artífice que hubiera alguien que comprendiera la razón de tan grande obra, amara su belleza y admirara su vastedad.

Sin embargo, el Creador –dice Pico– se topa con un problema: ya no quedaba un modelo sobre el cual formar a esa nueva criatura capaz de admirar la belleza del mundo: todos los roles y todos los destinos les habían sido asignados a las demás: “Todo estaba

distribuido y lleno en los sumos, en los medios y en los ínfimos grados”.

Fue así que Dios decidió que a su última criatura no le asignaría un rol específico, como había hecho con las otras, sino que la dejaría con una naturaleza indefinida, de modo tal que fuese ella misma quien creara su propio destino.

Entonces, tomó al hombre como una obra de naturaleza indefinida y, habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera: “Oh, Adán, no te he dado un lugar determinado ni un aspecto distintivo, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza limitada de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, la determinarás según tu arbitrio, a cuyo poder te he consignado [...]. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y te plasmes en la obra que prefieras”.

Según Pico della Mirandola, entonces, el hombre no tendría una naturaleza específica sino indefinida, y sería precisamente esta su característica principal, aquello que lo distinguiría del resto de los seres vivos del planeta. Debido a esa particularidad, el hombre debe construir su destino con sus propias manos.

Esta bellísima lectura del Génesis contiene un dato fundamental que ha signado la historia de la Humanidad desde sus comienzos: los seres humanos son seres incompletos. Cualquier cría animal nace dotada de todo lo que necesita para sobrevivir en el entorno que le es propio a su especie: un pez nacerá provisto de branquias, aletas y escamas para nadar; un pájaro tendrá alas, plumas y huesos huecos adaptados al vuelo; un carnívoro estará munido de colmillos afilados, mandíbulas potentes y cierta velocidad para la carrera; un herbívoro, además de tener un estómago adaptado para digerir la celulosa que contiene la hierba, deberá tener –para salvarse, si vive en la sabana– una velocidad ligeramente superior a la del carnívoro; un oso polar estará cubierto de una piel adecuada para resistir el frío intenso, mientras que un dromedario tendrá un sistema capaz de acumular una reserva de agua que le permita resistir el clima tórrido del desierto, y así sucesivamente.

Pensemos, por otro lado, en la experiencia de “cría humana” que todos hemos vivido en primera persona: no nacemos sabiendo nadar y, aun después de haber aprendido, no somos muy veloces; con la excepción de Usain Bolt y algunos de sus pocos rivales, no somos grandes corredores; no volamos; si hace frío, nos vemos obligados a cubrirnos con capas de ropa; si hace calor, tenemos que ponernos al resguardo del sol para no sufrirlo demasiado. Todo eso sin contar que, después de pocos días o de pocas semanas, como máximo, cualquier cría animal está en condiciones de trasladarse por sí misma y tiene los rudimentos básicos e imprescindibles para sobrevivir, mientras que a nosotros nos lleva más de un año dar nuestros primeros pasos, permanecemos largo tiempo bajo la tutela de nuestros progenitores y antes de que aprendamos lo necesario para independizarnos transcurren décadas, e incluso no siempre lo aprendemos del todo.

En otras palabras, tal y como es, el ser humano no funciona; es a todas luces incompleto.

Este vacío, esta laguna que nos dejó la naturaleza, este ser incompleto se ha revelado, sin embargo, como una carta de triunfo para el género humano. Desde el principio, hemos tenido que suplir ese déficit inicial con un conjunto de saberes, de normas para regular las

relaciones, de actitudes indispensables para sobrevivir. Es paradójico que la falta de especialización –para ponerlo en términos darwinianos; Pico della Mirandola habría hablado de falta de predestinación– haya hecho que los seres humanos resultaran sumamente adaptables a una vasta diversidad de condiciones ambientales. Tal adaptabilidad se convirtió en una herramienta de éxito: mientras que un dromedario difícilmente podría vivir bien en Finlandia y un oso polar la pasaría mal en el Sahara, los seres humanos han logrado colonizar casi la totalidad del planeta, sobreviviendo en entornos completamente diferentes. Y todo esto porque, hace unos quince millones de años, se puso en marcha el proceso de hominización que condujo, a través de fases evolutivas, al *Homo sapiens*: un proceso que ha llevado a los seres humanos a sustituir los instintos con una serie de acciones y de estrategias que hoy acostumbramos a llamar *culturas*. Y culturas en plural, porque la variedad misma de situaciones en las que se han encontrado los distintos grupos humanos es la que ha dado origen a diversas formas de lectura del mundo. Podríamos decir que, frente a cuestiones comunes relacionadas con la existencia, las diferentes sociedades han dado respuestas diferentes. De allí la multiplicidad de pensamientos, lenguas y comportamientos que distinguen a nuestra especie.

Para expresarlo con las palabras de Clyde Kluckhohn: “La cultura es algo que el hombre viste para poder vivir en el mundo”.

1.2. *Definiciones difíciles*

Desde el punto de vista etimológico, el término cultura deriva del verbo latino *colere* (participio pasado: *cultus*), que quiere decir “cultivar”, “dedicarse con esmero”. Esas son acciones que valen tanto para los campos como para las personas, que también deben ser atendidas y cuidadas a lo largo del tiempo. Desde sus orígenes, la antropología cultural ha intentado, de varios modos, encontrar un equilibrio aceptable entre el hecho evidente de que las sociedades humanas son distintas –en cuanto expresan culturas diferentes–, y la identificación de un nivel sobre el que esas diferencias culturales podrían recomponerse en una voz común a la que todas tenderían: la cultura. El problema que se ha planteado desde el comienzo es cómo definir esa cultura. No en vano distintas escuelas de pensamiento se han arriesgado a formular nuevas definiciones, en un intento de atrapar la naturaleza inasible y ambigua de un concepto creado, por otra parte, por los estudiosos

mismos. En un texto publicado en 1952, los antropólogos norteamericanos Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn recogen más de doscientas definiciones de cultura, la mayor parte de las cuales era una repetición de las otras, y las reagruparon en siete tipologías.

DESCRIPTIVAS: se concentran en una lista de variables tales como la estructura social, la religión, el modelo económico, etcétera;

HISTÓRICAS: se enfocan en las tradiciones y en el legado social transmitidos de generación en generación;

NORMATIVAS: observan los ideales, valores, normas o estándares de vida, y el comportamiento humano adquirido;

PSICOLÓGICAS: consideran el modo en que las personas resuelven sus problemas y se adaptan al ambiente.

ESTRUCTURALES: definen la importancia de la formación y de la organización de la cultura.

GENÉTICAS: subrayan la importancia de la cultura en cuanto generadora de obras y productos;

INCOMPLETAS: son aquellas que definen sólo algunos aspectos de la cultura.

Finalmente, Clyde Kluckhohn sugirió que “la cultura es a la sociedad lo que la memoria es a los individuos”.

De hecho, lo que llamamos cultura no es algo concreto sino una abstracción y, como escriben Carla Pasquinelli y Miguel Mellino, “el instrumento del que Occidente se armó para construir su conciencia del otro”; un recurso útil y necesario, tal como lo puede llegar a ser un atlas. Una famosa máxima recuerda que el mapa no es el territorio, sino sólo una manera de representarlo: del mismo modo, la cultura no es el comportamiento humano sino la clave que usamos para leerla e interpretarla. De hecho, no existe la cultura sino individuos que producen cultura; pero, como no existe un mundo separado de los discursos que lo representan, la cultura es para los occidentales –cuando se habla de sociedades humanas– “el” discurso. No es casual que el concepto mismo de cultura haya tenido distintas lecturas e interpretaciones con el correr del tiempo y según cada escuela de interpretación.

“En el transcurso de mi vida, he visto franceses, ingleses, italianos, alemanes y rusos; incluso aprendí de un libro muy famoso que se puede ser persa. Pero jamás he visto al hombre”. Esto escribió el estadista y diplomático francés Joseph de Maistre (1753-1821), una afirmación que puede llegar a sonar un tanto cínica y a la cual parece responder su famoso compatriota, el historiador Ernest Renan (1823-1892):

“Antes que la cultura francesa, que la cultura alemana o que la cultura italiana, está la cultura humana”. Son dos enfoques que sintetizan con bastante eficacia el extenso debate entre relativistas y universalistas; entre aquellos que sostienen que cada cultura es un sistema en sí mismo y debe ser considerada como tal, y aquellos que, en cambio, piensan que existe un elemento común a todos los seres humanos. Una polémica que precede al nacimiento de la antropología.

En la Francia del siglo XVIII, el término *culture* estaba inicialmente ligado a una actividad complementaria en particular (cultura de las artes, de las letras, de la música). Poco a poco, fue perdiendo esas especificaciones para indicar una determinada condición del espíritu humano: aquella que distingue al individuo instruido, es decir, al que se ha nutrido de buenas lecturas y ha profundizado en el conocimiento: en síntesis, al hombre de cultura. Heredera de la tradición revolucionaria, Francia es el baluarte del universalismo, y no por nada el término se aplica siempre y únicamente en singular. Nacido en el Siglo de las Luces, ese concepto se convierte en un símbolo optimista de progreso y de modernidad, porque se funda en la potencialidad de la razón humana y pronto se ubica junto a un término que tendrá enorme éxito,

sobre todo en el vocabulario francés: *civilisation*. El desarrollo de la cultura llevaba a la civilización, es decir, al refinamiento de las costumbres, a la derrota de la ignorancia y al triunfo de la razón.

En el mismo siglo, en Alemania, hace su aparición *Kultur*, término tomado del francés, pero que en este país adquiere un significado distinto, ligado a la diferencia de clase. La burguesía intelectual utiliza *Kultur* para indicar una instrucción superior en oposición a la aristocracia, dedicada más al ceremonial de la corte que al saber. Si en Francia *culture* y *civilisation* marchaban a la par, por el contrario, aquí *Kultur* se presenta como antítesis de la idea de civilización, vista como la práctica aristocrática de imitar los modos parisinos. La llegada al poder de la burguesía llevará, en el siglo XIX, a una transformación semántica del término: de signo distintivo de la aristocracia alemana, *Kultur* se convierte en cualidad particular de todo el pueblo alemán.

Como queda claro, *civilisation* es un concepto universalista, que tiende a minimizar las diferencias entre los pueblos para destacar aquello que los vincula. Por el contrario, *Kultur* es un concepto cerrado, inclusivo, impermeable, que remite a una idea dura de pueblo/nación. Ya no se trata del universalismo de la

Revolución y de las Luces, sino de un particularismo nacional bien definido, en el que ya se vislumbran los gérmenes de la futura ideología nazi.

El universalismo, por el contrario, se respira en la Gran Bretaña victoriana, donde en 1871 Sir Edward Tylor (1832-1917), uno de los padres de la antropología cultural, formula la primera definición de antropología, destinada a hacerse tan famosa que casi todos los manuales la citan: “La cultura, tomada en su significado etnográfico más amplio, es ese conjunto que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y toda otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad”. Esta definición tiene el mérito de poner de manifiesto cómo la cultura sólo puede realizarse dentro de una sociedad y que, por lo tanto, no se trata de un hecho privado sino público. Sin embargo, para el autor, la cultura es un hecho, tiene una naturaleza empírica, no es un concepto construido.

Al igual que los demás evolucionistas sociales, Tylor concebía al género humano como un todo, pensaba que existía una continuidad entre los distintos grados de evolución manifestada por los pueblos del planeta y que, con el tiempo, todos los pueblos se volverían “civilizados” como perfectos occidentales.

Tylor no se planteaba el problema de determinar la naturaleza de la cultura porque la identificaba con el proceso de educación del género humano que lo eleva de la barbarie a la civilización. Uno de los méritos de los evolucionistas fue el de “admitir” como parte del género humano a aquellos que en ese momento eran considerados primitivos y que, antes de ello, habían sido vistos directamente como no-humanos o semihumanos: incluso ellos –al igual que los europeos– tenían una cultura. Su concepto de cultura comprendía culturas diversas, que representaban los distintos estadios de un único camino. Había nacido una jerarquía cultural.

El evolucionismo cultural será rechazado tanto por la escuela culturalista de los Estados Unidos como por el funcionalismo británico, que cuestionarán incluso la unicidad del concepto de cultura, privado ya entonces del marco teórico dentro del cual organizar las diferencias culturales. El resultado será la afirmación de un nuevo concepto pluralista de cultura, que reagrupa una multiplicidad no reductible de “formas de cultura”.

Fue el antropólogo estadounidense de origen alemán Franz Boas (1858-1942) el primero en hablar de culturas –en plural–, poniendo el acento en la especificidad de cada expresión cultural particular en

las distintas sociedades. Cada cultura, según Boas, está dotada de un estilo particular y original. La cultura, según él, “comprende todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones de un individuo en cuanto afectado por los hábitos del grupo en el que vive, y los productos de las actividades humanas en cuanto determinadas por esos hábitos”. A Boas le debemos también el concepto antropológico de relativismo cultural, un enfoque según el cual cada expresión cultural debe ser explicada dentro del marco simbólico de la sociedad que la produce. Para Boas, la cultura es un todo orgánico, concreto, y no simplemente un recurso descriptivo para sintetizar los elementos que diferencian a una cierta comunidad humana de otra. La cultura es algo que constituye una parte esencial de nuestra humanidad como miembros de un grupo social. Se trata de una lectura sustancialista que, sin embargo, reconoce que no existe una cultura única: existen tantas culturas como sociedades humanas. Para Tylor, el ser humano era un simple “portador” de cultura, mientras que para los estadounidenses era su sujeto. De ahí la gran atención prestada a la relación entre individuo y cultura que signará la escuela antropológica de los Estados Unidos. Como lo demuestran las palabras de Ruth Benedict (1887-1948), discípula

de Boas, “son las instituciones ofrecidas por cada sociedad las que hacen de intermediarias entre individuo y cultura, porque el comportamiento humano tomará las formas que las instituciones sugieran”.

Si para Boas y los antropólogos norteamericanos la cultura era el punto de partida de los estudios, para los funcionalistas británicos, en cambio, era el punto de llegada después del viaje. Por ejemplo, según su experiencia en Melanesia, para Bronislaw Malinowski (1884-1942) –padre del trabajo de campo y de la antropología moderna– la cultura era un conjunto de funciones (economía, religión, estructura social, parentesco, etcétera) que conservan unida a una sociedad y, al interactuar, contribuyen a mantenerla equilibrada. Resumiendo, la cultura es la respuesta distintiva que cada sociedad les da a necesidades universales como nutrirse, dormir y refugiarse. Por lo tanto, se convierte en un instrumento indispensable para la supervivencia.

Mientras que para la antropología estadounidense y británica las culturas eran las reinas y señoras, en Francia el concepto todavía no cobraba forma, oprimido como estaba por la atención dispensada a la sociedad. La escuela sociológica francesa, fundada por Émile Durkheim (1858-1917), de hecho ponía el acento

en la cuestión social antes que en la cultural. Para Durkheim, la sociedad tenía prioridad con respecto al individuo: según su visión, existe una conciencia colectiva que condiciona las elecciones de las personas.

Le tocará a Claude Lévi-Strauss (1908-2009) relanzar la idea de cultura en la antropología francesa, proponiendo la idea de que cada cultura se basa en un modelo, y que los tipos de culturas posibles son limitados. A diferencia de los antropólogos estadounidenses, Lévi-Strauss intenta trascender las particularidades de las culturas específicas e identificar, en cambio, los elementos comunes a todas ellas, lo que exige ir más allá de la descripción e indagar en el inconsciente para individualizar las estructuras y las categorías instintivas.

Fuertemente atraído e influenciado por la sociología de Durkheim y de Mauss, por la lingüística de Serguéi Trubetskói, Roman Jakobson y Émile Benveniste, y por la teoría psicoanalítica de Lacan, Lévi-Strauss se propone identificar aquellas leyes universales que permiten comprender al mismo tiempo la unicidad del género humano y la multiplicidad de sus manifestaciones concretas. Su enfoque estructuralista tiende a la elaboración de una teoría objetiva de la naturaleza humana y, en consecuencia, Lévi-Strauss escribe:

Toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos dentro del cual, en primer lugar, se ubican el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social y, más aun, las relaciones que existen entre estos dos tipos de realidad y entre los sistemas simbólicos mismos.

En todas estas corrientes de pensamiento antropológico, hasta los años sesenta, había dominado un enfoque básicamente positivista. Una cultura era algo que identificaba a un sujeto como perteneciente a un cierto grupo, pero esto implicaba que una cultura no fuera únicamente el producto de una construcción sino un “objeto” existente en la naturaleza. Mientras que Tylor hablaba de costumbres, Boas y los demás viran su atención hacia los modelos. Si en la primera fase la cultura aparecía como un dato concreto, en esta segunda etapa adquiere una connotación más abstracta.

El que comenzó un tercer período de reflexión sobre la idea de cultura fue Clifford Geertz (1926-2006), que propuso dejar de hacer de la antropología “una ciencia experimental en busca de leyes universales y

hacer de ella, más bien, una ciencia interpretativa en busca de significado”. Geertz critica las concepciones según las cuales las culturas existen objetivamente. “Hay un conflicto de orden lógico entre aseverar, por ejemplo, que la ‘religión’, el ‘matrimonio’ o la ‘propiedad’ son universales empíricos y concederles un contenido determinado, porque decir que son universales empíricos es decir que tienen el mismo contenido, y eso significa enfrentarse con el hecho innegable de que no es verdad”. Para este antropólogo estadounidense, cada cultura es una red de símbolos única y, por esa misma razón, local.

La cultura, según Geertz, no es un mero repertorio de modelos de comportamiento empíricamente verificables y atribuidos a la naturaleza humana, sino un sistema simbólico y un mecanismo de control. Se trata de una serie de instrucciones que orientan las elecciones de los individuos, proveyéndolos de los puntos de referencia sobre el comportamiento que necesitan. Para intentar comprender un saber local –no por casualidad uno de sus libros más importantes se titula *Local Knowledge (Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas)*– es preciso conocer sus componentes individuales, pero también las relaciones que estos mantienen entre sí. Por ejemplo: para

entender un partido de fútbol, hace falta saber qué es un penal, qué es la posición adelantada, qué hacen el centrocampista o el arquero, qué significan términos como tacle o *corner* y cuáles son los límites del área chica, entre otras cosas; pero, además, hay que saber cómo todos esos elementos se vinculan entre sí en el juego de fútbol. El conocimiento del fútbol es un “saber local” (no en el sentido territorial, sino donde “local” se refiere a los simpatizantes de este deporte) tal como lo son el conocimiento del béisbol o del tenis, y estos saberes se interpretan en su conjunto y en su contexto, pero no se comparan entre sí.

Para Geertz, no existe una naturaleza humana independiente de la cultura. Por lo tanto, el antropólogo no debe proponerse descubrir un complejo de leyes empíricas sino que debe, más bien, encarar un trabajo de traducción, de modo tal de hacerles comprensibles los símbolos que ha encontrado a un grupo de personas a quienes esos símbolos aún no les resultan familiares. Las culturas se presentan cada vez más como un texto que el antropólogo tiene que descifrar para luego traducir.

Con el correr del tiempo, gracias a la contribución de varios estudiosos, las definiciones de cultura se han hecho más variables, y la idea de cultura se

asocia cada vez más con conceptos tales como movimiento y transformación, por lo que va asumiendo progresivamente una imagen más dinámica, menos cerrada y en continuo desarrollo. Autores como Arjun Appadurai y Ulf Hannerz proponen conceptos como “desterritorialización” y “deslocalización” de la esfera cultural, ligados a la creciente aceleración de los fenómenos emigratorios; James Clifford habla de “culturas diaspóricas” o de culturas “en tránsito”, a propósito de aquellas culturas –como las de los inmigrantes o las vinculadas con internet– que se realizan en ausencia de un anclaje a un territorio definido; mientras que Jean-Loup Amselle, en cambio, pone el acento en el concepto de mestizaje cultural y en las conexiones de las culturas locales con los modelos globales.

En otro frente –en parte siguiendo la línea deconstructivista de la antropología posmoderna, en parte con cierta influencia de los estudios poscoloniales, que han redefinido las relaciones de fuerza entre el que describía al otro y el que era descrito– se han manifestado algunas posiciones más radicales, como la de la antropóloga estadounidense de origen palestino Lila Abu-Lughod, que invita a escribir “contra” la cultura, ya que ha sido sobre ese concepto que los occidentales han fundado su construcción del otro,

rigidizando y exaltando las diferencias y, a menudo, haciéndolas “naturales”. En otras palabras, la cultura no sería más que un recurso para sustituir el antiguo concepto de raza.

1.3. Llenar el vacío

“La cultura es lo que mantiene unidos a los hombres”, escribió la antropóloga estadounidense Ruth Benedict. Los humanos somos seres sociales por necesidad. Nuestra “debilidad” original nos obliga a agruparnos, a actuar colectivamente. No en vano hemos desarrollado lenguas y lenguajes que nos permiten comunicarnos de manera precisa. La palabra, el intercambio verbal y otras formas de comunicación son el fundamento de la sociedad humana. A través de la lengua definimos el mundo que nos rodea, lo clasificamos, lo describimos, damos voz a nuestra fantasía, creamos nuestra realidad.

La lengua es un sistema simbólico que remite a una experiencia directa. Una experiencia puede ser continuamente enriquecida y a menudo dar vida a proyecciones que van más allá del simple hecho vivido, como lo indica el caso del hombre y de los