

**ESTUDIOS CULTURALES: ENTRE LA NORMATIVIDAD Y LA
FRAGMENTACIÓN**

(CULTURAL STUDIES: BETWEEN PRESCRIPTION AND FRAGMENTATION)

BEATRIZ BRUCE*

RESUMEN

La definición del término "cultura" entraña complicaciones y multilateralidades que impiden asirlo de una vez y para siempre. Nada mejor ante este problema de determinación de un concepto básico que rastrear en la historia las distintas fuentes de significado para comprender y clarificar la pluralidad de los ecos actuales, pudiendo evaluar su fertilidad y vigencia heurística. Esta semántica diacrónica nos muestra que en la época moderna se perfilan y a partir de allí coexisten dos significados antinómicos que categorizamos como:

- 1) Concepción ética o normativa de la cultura, heredera del concepto ilustrado de progreso y relacionada con una definición absoluta de los valores.
- 2) Concepción antropológica o empírica de la cultura, heredera del movimiento romántico y vinculada con una definición relativista de los valores.

Cada una de estas concepciones delimitan dos maneras diferentes de encarar los estudios culturales pero los límites de ambas posiciones residen en que en ellas sólo se capta la reificación de las manifestaciones culturales pero no la actividad humana, la práctica que los produce. Los estudios culturales deben superar ambas visiones volviendo a la conceptualización clásica de la cultura no como objeto, sino como un proceso. Retomar el concepto de lo cultural en esos términos permite captar la complejidad del campo de estudio, que conjuga objetivaciones y subjetividades, universalidad y particularidad, valores y hechos.

Palabras Clave: Cultura - Norma - Relativismo - Práctica.

ABSTRACT

The definition of the term "culture" it involves complications and multipurposes that prevent to seize it for all and forever. Nothing is better before this problem of determination of a basic concept that to rake in the history the different meaning sources to understand and to clarify the plurality of the current echoes, being able to evaluate their fertility and heuristic validity. This diacronic semantic shows us that in the modern time they are profiled and starting from coexist two antinomic meanings that we categorize as:

- 1) ethical or normative conception of the culture, heiress of the illustrated concept of progress and related with an absolute definition of the values.*

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy - Otero 262 - CP 4600 - San Salvador de Jujuy - Jujuy - Argentina. **Correo Electrónico:** bbruce@arnet.com.ar

2) *anthropological or empiric conception of the culture, heiress of the romantic movement and linked with a relativist definition of the values.*

Each one of these conceptions defines different two ways to face the cultural studies but the limits of both positions reside in that in them is only captured the reification of the cultural manifestations but not the human activity, the practice that produces them. The cultural studies should overcome both visions returning to the classic conceptualization of the culture as a process but not as an object. To recapture the concept of the cultural studies in those terms allows to capture the complexity of the field that conjugates objectivities and subjectivities, universality and particularity, values and facts.

Key Words: *Culture - Norms - Relativism - Practices.*

INTRODUCCIÓN

“[...] resulta imposible llevar a cabo un análisis cultural serio, sin tratar de tomar conciencia del propio concepto [...]” dice Raymond Williams (1980, 21) y comparto totalmente su afirmación. En cualquier campo científico, el empleo de categorías teóricas no puede ser ingenuo; ello obliga a reflexionar sobre la pertinencia y los límites de su uso.

También coincido en que, en una primera aproximación al término “cultura”, se nos evidencia la imposibilidad de definirlo unívocamente, de lo que resulta la convicción que su comprensión entraña complicaciones y multilateralidades que impiden asirlo de una vez y para siempre. Es el mismo Williams (1976, 76) quien lo considera una de las dos o tres palabras más complicadas de su lengua.⁽¹⁾

Podemos diferenciar en esta complejidad un polo empírico y un polo lógico. El problema empírico se nos patentiza al tratar de enumerar todo aquello que es denotado, al día de hoy, por el término “cultura”. En contraposición a “naturaleza”, cultura es todo lo que el hombre hace, piensa, expresa y comunica. Sea un ritual para mejorar las cosechas, los modales de la aristocracia, la generalización de la coima, una obra de arte, todo ello es considerado una manifestación cultural. Como lista Tylor (1977, 19) en su divulgada definición, “[...] incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad.” La amplitud y vaguedad de los elementos que pueden ser tomados como ejemplos, hace que la palabra pierda poder heurístico.

El problema lógico aparece cuando la racionalidad algorítmica se muestra insuficiente para connotar el término, ya que en la definición surgen contradicciones que devienen insuperables. Nos enfrentamos así con la incongruencia entre un ideal cultural universal y la complejidad de las formas históricas concretas; con la oposición entre una cultura personal y otra social y con la resistencia de lo popular frente a la “alta cultura”.

En síntesis, podemos concluir que lo que se llama cultura no es un objeto de estudio circunscrito y preconstituido. Nada mejor ante este problema de determinación de un concepto básico que rastrear en la historia las distintas fuentes

de significado para comprender y clarificar la pluralidad de ecos actuales, pudiendo evaluar su fertilidad y vigencia heurística. Esta semántica histórica, como la denomina Markus (1993, 3-29), dibuja el recorrido del término rastreando los sentidos superpuestos, sedimentados e inestables que conviven en la actualidad, permitiendo valorar las verdaderas dimensiones de los mismos.

RECORRIDO HISTÓRICO DE LAS SIGNIFICACIONES:

En esta historia zigzagueante y discontinua, el punto inicial conocido se remonta a la antigüedad romana. La palabra deriva de un vocablo latino que significaba cultivar y se utilizaba en referencia a las cosechas y a los animales. Pero, adquiere tempranamente un sentido metafórico, ampliando su significación al cultivo de las capacidades intelectuales. Es en las *Tusculanae Disputationes* de Cicerón donde encontramos la expresión de la filosofía como cultivo del alma.(2) Al igual que en su significado de cultivo agropecuario, el término significa un proceso de formación personal, intelectual o moral.

En la Edad Media, es San Agustín quien inicia la mutación del sentido del término, generalizando el uso de "culto" como sinónimo de adoración (v.gr. culto de dios, culto de Cristo, culto al demonio, etc.). Allí cobra fuerza la acepción de "culto" como práctica o ritual de veneración a lo sagrado, que también estaba presente en el latín(3) y que perdura hasta el presente. Quizás, subsidiaria de este sentido sea la exaltación de algunos objetos culturales como "espirituales", absolutos y, en consecuencia, polo de adoración.

Es a fines del siglo. XVI que se retoma el uso de la imagen pedagógica de Cicerón. Esta popularidad de la antigua metáfora, en los círculos humanísticos, no es casual, sino que se relaciona con la preocupación central por la educación, visualizada ésta como el desarrollo de las capacidades innatas e internas de los individuos. Se suele decir que el humanismo renacentista ha vuelto a descubrir el valor del hombre como ser terrestre, inserto en el mundo de la naturaleza y de la historia y capaz de forjar en el mismo las condiciones para una mejor vida.

Un dato importante, según Markus (1993, 8), es que en el *Leviathán* de Thomas Hobbes, queda totalmente separado el término "culto", que se utiliza en el sentido agustiniano de veneración, del término "cultura", que significa el proceso de cultivo en un sentido general, pero también remitiendo, de una manera específica, a la educación o cultivo de las mentes. A comienzos del siglo XVII, este es el sentido usual del concepto, por ello en Francis Bacon aparece sin explicitar, a continuación del mismo, el objeto de cultivo, significando el auto cultivo teórico o práctico del individuo en cualquier aspecto.

Siguiendo al mismo autor, nos encontramos con el señalamiento de que es un pequeño paso el que transfiere este uso de cultura como proceso, al sentido de resultado o del estado alcanzado por una persona educada. Se crea así la oposición entre personas que tienen cultura y los incultos o vulgares. Este contraste es usado para legitimar y reforzar privilegios sociales.

A su vez, la idea de unidad de la historia humana, reivindicada desde el Renacimiento, introduce la analogía de que la humanidad entera se desarrolla como

un individuo. La época moderna supera a la antigua por riqueza de experiencias y por madurez espiritual.(4) Una vez habilitado el término cultura para caracterizar a un grado de desarrollo histórico, es fácil la transferencia del sentido a la caracterización de sociedades enteras.

Ya Montaigne había hecho referencia a “naciones menos cultivadas”, pero fue en el siglo XVII que Samuel Pufendorf estableció la relación entre la vida culta y los estados civilizados. En oposición al “estado de naturaleza” en que viven las naciones bárbaras, la “sociedad civil”, se caracteriza por la cultura, que pasa a designar todo lo que los humanos han creado y producido. Esta oposición entre un estado de naturaleza y la sociedad, está presente en el nacimiento del pensamiento político de la modernidad.(5)

Así el concepto social de “cultura” se vincula con la dicotomía salvaje/civilizado. Esto posibilita la historización de la cultura y su asociación con la noción de “progreso”, finalizando el siglo XVIII. La Ilustración, con una nueva perspectiva de la historia utiliza “cultura” como un estado realizado de acumulación de los valores racionales que implica progreso de los pueblos. En contraposición al orden fijo de la naturaleza, el orden variable de la cultura suponía un desarrollo continuo. La Revolución Francesa, tal como pretende demostrarlo Kant (1782, 1790)(6), constituye el signo histórico indiscutible del progreso del género humano, que se dirige a la meta utópica de derecho y moralidad.

En síntesis, la modernidad delinea dos interpretaciones del término que coexisten. Una, que podríamos denominar individual, que refiere a una dimensión pedagógica y al resultado de un esfuerzo personal. Otra, que sería un sentido social y como tal histórico, que designa las formas de vida en general. Esta segunda acepción, está presente en Francia, donde se identifica cultura con civilización. La primera, fue privilegiada en Alemania, que a través de la sinonimia “kultur/bildung”, se preocuparon más por la idea de formación, de acervo simbólico.. Es más, algunos autores comienzan a separar cultura de civilización, sobre todo porque el progreso histórico no implica progreso moral. Los ataques del movimiento romántico a la artificialidad y exterioridad de la civilización –cuyo antecedente puede encontrarse en Rousseau-, reinscribieron el término cultura en el desarrollo interior, subjetivo o espiritual.

Marcuse (1969, 50 y ss) remarca que la separación del par “cultura” y “civilización”, que implica una priorización de aquella sobre ésta, recurre y se funda en la dualidad ontológica de “mundo espiritual” y “mundo material”(7), contraponiendo la cultura como reino de los valores y fines últimos al mundo de la utilidad social y fines mediatos. Se aleja y se separa, de esta manera, la idea de cultura del proceso social.

A fines del siglo XVIII, se perfila otro sentido del término cultura, tomando como antecedente la formulación de Vico de que el hombre es quien produce su propia historia. De esta premisa se deriva la consideración de cultura de Johann Gottfried Herder, (1773 y 1790) como estilos de vida específicos y diferentes y como resultado de la creación humana. En su obra *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, critica el supuesto subyacente en las historias universales que identifica éstas con un proceso de auto desarrollo unilineal, conducente al

punto elevado señalado por la cultura europea. Esta concepción implica que toda nación o pueblo tiene su propia cultura, su propio sistema de significaciones y valores, es decir que acepta la pluralidad histórica y social. El movimiento romántico, desarrolla este sentido y juntamente con la separación de la cultura y la civilización, comienza a reivindicar las culturas nacionales y tradicionales, dando nacimiento al folklore.

Pero, las diferentes formas son variaciones de grado de una única cultura como ideal, que es la realización de la humanidad. La historia humana no hace más que seguir la misma ley de desarrollo que la naturaleza (de lo inorgánico a lo orgánico), para llevar al hombre a su verdadera esencia. Naturaleza e historia trabajan para la educación del hombre en la humanidad y esta educación es fruto, más que de la razón, de la religión. Es decir, se sigue sosteniendo la existencia de valores positivos de carácter universal.

El desarrollo semántico entre los siglos XVI y XIX, ha dado lugar a algunos de los sentidos actuales del término. Si tomamos la enumeración que hace Michel de Certeau (1989, 157/158) de los usos que se presentan, encontramos que varios de ellos están enraizados en el pasado. Así podemos señalar que cultura aplicada a la forma de comportamiento del hombre cultivado o como sinónimo de obras creativas de alto contenido estético, son resultantes de una sociedad estratificada y aristocrática coincidente con el humanismo y el despotismo ilustrado. Por el contrario, mentar como cultura las cosmovisiones que organizan la experiencia o los conocimientos, prácticas, comportamientos e instituciones que caracterizan a un individuo o a una sociedad y permiten su diferenciación y su comparación en términos de progreso, es el resultado de concebir una naturaleza humana única y homogénea, principio legitimador de los estados modernos. En ambos casos, la fundamentación teórica y metodológica reconocerá el universalismo de un estado cultural deseable, que se conforma en parámetro de comparación para el estudio de las formas culturales existentes. Prima así una concepción ética de lo cultural.

Podemos reconocer en la conformación moderna del término que es inseparable la idea de cultura de un juicio de valor sobre ella. Sea la aplicación del término referida a personas individuales, grupos o sociedades; en su acepción de estado de desarrollo personal o en la de estado de desarrollo histórico-social, implica la incorporación de una dimensión normativa que sirve de parámetro o patrón para las distinciones culto/vulgar; alta cultura/cultura popular, cultura primitiva/cultura desarrollada.

De hecho, el enorme éxito del concepto de cultura estuvo conectado con el cambio social que reemplazó la distinción feudal por un nuevo principio de estratificación legitimado en términos de logros personales. La modernidad inaugura una conformación social que se auto comprende como universal y cosmopolita, basada en el principio abstracto de igualdad de los hombres por su naturaleza. Las prácticas de la época estuvieron destinadas a darle cuerpo a este postulado igualitario. Como dice Foucault, (1976, 223/224) "Históricamente, el proceso por el cual la burguesía devino en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominante, encontró abrigo tras la instalación de un marco jurídico explícito, codificado y formalmente igualitario, y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y

representativo.” Las diferenciaciones son así el resultado de la falta de cuidado en el cultivo de las potencialidades.

Según Williams (1976, 79), el uso de cultura significando las objetivaciones y las actividades prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística, es una forma aplicada del sentido de cultura presente desde el siglo XVIII. Arte, ciencia, religión, moral, filosofía, literatura y cualquier objeto hecho por el hombre son incorporados en esta denominación, aunque no puede fijarse con precisión el momento histórico.

En el trabajo de reconstrucción semántica, llegamos al siglo veinte, donde se comienza a hablar asiduamente de culturas en plural. Estamos en presencia de un cambio en el significado, heredero de la tradición que va de Vico a Herder, que confluye en la cientifización del término. En la primera década, la emergente disciplina antropológica pretendió separar el concepto de su referencia a valores humanos universales para expresar con él la existencia de particulares valores que cada sociedad adscribe. Boas reacciona con violencia ante la tendencia de los antropólogos evolucionistas que lo antecedieron, a establecer escalas de progreso cultural aplicables a toda las manifestaciones humanas. Admite la realidad del progreso técnico y del conocimiento, pero niega su existencia en la esfera de las artes, religión y moralidad.

Aplicar el término cultura a factores reales, a hechos descriptibles, implica la asunción de un sentido antropológico o psicológico que reconoce la variabilidad social o personal de los mismos. Esta significación heredera, quizás, de un temprano reconocimiento en los precursores del romanticismo alemán y acentuado en ese movimiento, es la que se generaliza a partir del segundo momento de la ciencia antropológica y fundamenta los estudios descriptivos y supuestamente avalorativos de grupos, clases o poblaciones.

Alrededor de 1910, la primera generación de los discípulos de Franz Boas(8), comienza a utilizar el término en plural. Parten de la premisa de una irreducible multiplicidad de tipos de cultura, inconmensurables entre sí, ya que cada uno posee su propio valor intrínseco. Esta posición es la que desemboca en el relativismo cultural para el cual no existen valores absolutos o normas objetivas, sino sólo manifestaciones históricas autónomas y concretas. Este posicionamiento teórico que fue en parte consecuencia directa de la oposición a la doctrina de la evolución lineal y del progreso cultural, condena las interferencias ya que cualquier cultura posee autarquía, entendiéndola en su sentido etimológico de propio (auto) principio (arché).

Si bien es imposible lograr este despegue total, tal como queda evidenciado en el uso de expresiones como sociedades complejas, formas arcaicas, pensamiento salvaje, etc. el relativismo cultural insiste en la intangibilidad de los valores, ya que los mismos están fundados en la subjetividad.

Pero el mundo es una totalidad de procesos interrelacionados; no es ni ha sido nunca una suma de culturas independientes. Estas relaciones, además, son claramente asimétricas. Como afirman Grignon y Passeron (1991, 30), “... no [se] puede escamotear, en la descripción de las diferentes culturas de grupo o de clase, las relaciones sociales que los vinculan en desigualdad de fuerza y jerarquía de

posiciones, ya que los efectos de esas relaciones están inscriptos en la significación misma del objeto descrito.”

Este reconocimiento se presenta con fuerza a partir de 1960 y significa una torsión importante en el uso del término, que inclusive aplica el criterio de diversidad hacia adentro de las propias sociedades. Con sostenida influencia del materialismo histórico, irrumpe la dicotomía cultura dominante/cultura dominada resultante de la realidad estratificada de las formaciones histórico-sociales. Las relaciones de fuerza entre los grupos y clases sirven de clave comprensiva para el análisis del contenido de sus culturas

Esta concepción de cultura la identifica con la esfera de la producción simbólica. Podemos rastrear la fuente de esta significación en la crítica de Marx al postulado moderno de la igualdad, desenmascarando que este discurso esconde las relaciones sociales de dominación y las contradicciones de clases. Reconoce la pluralidad de producciones culturales (marcos jurídicos, principios morales, manifestaciones artísticas, concepciones filosóficas, etc.), pero tal como sintéticamente lo enuncia en *La ideología alemana* (1972, 59), “las ideas de la clase dominante, son, en cada época, las ideas dominantes [...]”. Pero, la relación entre las distintas esferas culturales no es unilineal, ya que el conflicto tiene siempre el aspecto de la dominación junto con el de la resistencia.

Este marco explicativo que vuelve a colocar a la cultura como un proceso dinámico, que aborda su análisis en términos de producción, reproducción, circulación y consumo. reniega del absolutismo universalista, pero también del relativismo que impide toda comunicación entre formaciones distintas.

PERSPECTIVAS TEÓRICO/METODOLÓGICAS EN LOS ESTUDIOS CULTURALES

Si recogemos estos sentidos que se van delineando en los usos del término, podemos señalar que en la modernidad el mismo pasó de la arcaica designación de procesos a mencionar resultados, sean estos individuales, grupales o sociales. Esto ha permitido la configuración de una representación, vigente en la actualidad, de la cultura como objeto. Podríamos decir entonces, parafraseando a Foucault, que “la cultura” es una invención moderna.

Pero, a su vez, podemos diferenciar en este concepto dos concepciones antitéticas de los valores que hacen de la cosa cultural un bien. Por un lado, se admite la existencia de una escala de valores objetiva y universal que sirve como parámetro para medir el nivel de realización o logro cultural sea este personal o social. Es en este uso que calificamos las prácticas y conocimientos de los hombres, de las clases sociales y de los pueblos como más o menos valiosos. Por otro lado, al encontrarnos con la complejidad de formas culturales de los distintos individuos, grupos o sociedades, cada cual representa una distinta manera de relacionarse con la naturaleza y con los otros hombres, adjudicamos valor relativo a cada una de ellas. Cada una de estas concepciones de cultura, delimitan dos maneras diferentes de encarar su estudio.

La opción universalista se encarna, como bien señala Todorov (1991, 21 y ss) en dos figuras: el etnocentrismo y el cientificismo(9). Sin embargo, no hay que ver tan diferentes la una de la otra. El universalismo, propio de la concepción moderna e ilustrada tiene en germen al cientificismo, en su concepción de la razón como facultad humana única y definida a partir de su función esencialmente calculadora. El cientificismo, a su vez, nos lleva, como queda claramente evidenciado en la obra póstuma de Husserl (1991), al sostenimiento de un logocentrismo, occidental y europeo.(10)

De todos modos, a efectos analíticos podemos recorrer por separado ambas formas. En la primera alternativa, la universalista, lo que se eleva a la condición de norma son los valores de la sociedad a la que se pertenece. Lo bueno, bello y verdadero se define mediante “lo nuestro” y se declara bárbaro a lo que no se nos parece. En este estilo de acercamiento a lo cultural, se considera el propio modo de vida como patrón adecuado de juzgamiento para otras formas existentes. Se transforma así en un prejuicio cultural que imposibilita la comprensión y la aceptación de modos de vida distintos al propio.

En su forma más extrema, niega la condición de humanidad o se considera una humanidad degradada a otros pueblos y otras culturas. Baste como ejemplo la discusión sobre los pobladores de América que se desató con motivo de la conquista y que permanece aún hoy, sostenida en visiones etnocéntricas. Esta visión no debe ser leída como una forma de interpretación arcaica y caduca. Podemos ilustrar esta afirmación, transcribiendo una descripción actual sobre los indios matacos que cita Jürgen Riester (1976, 22/23).

“En Torrico (1971, p138) tenemos un buen ejemplo de dónde conduce el actuar de [esta] manera, cuando dice: ‘El mataco.... de carácter discreto y reservado, es cobarde, indolente, perezoso, de entendimiento obtuso, y es ladrón por instinto, vive de la indigencia; cualquier objeto extraño le llama la atención, tiene el deseo de poseer y, como el mono, manipula sonriente... es el hombre de la selva [una] verdadera fiera humana, por mucho que se lo eduque, no es de tenerle confianza, conserva siempre el instinto de maldad’”

Coincidente con esta consideración, en una encuesta realizada en Paraguay (1978, 78/93) sobre el significado de la denominación “indio”, a una población de quinientos adultos, el 77% respondió “son como animales; no están bautizados”. Ante la pregunta sobre “¿qué opina usted de los indios?”, un 86% sostuvo “son seres inferiores”.

En la segunda variante del universalismo, el cientificismo, se sostiene la existencia de valores ideales, apropiados a una naturaleza humana idéntica para todos los pueblos, que permite medir el grado de realización o atraso cultural. Omite cualquier mención a grupos étnicos, mujeres o clases sociales. Esta concepción de la cultura, impone siempre una norma a seguir que tiene por característica la voluntad de instalar la unidad. El discurso sobre valores absolutos, objetivos racionales y evaluables, permite ver otras manifestaciones culturales, pero siempre como menos evolucionadas o retrasadas respecto a los parámetros ideales

que se deben alcanzar. Podríamos pensar que es una forma de multiculturalismo conservador, que acepta la existencia de otros diversos grupos pero mejor o peor preparados cognitivamente.

El ejemplo más relevante de esta forma de concepción universalista, lo encontramos en las visiones evolucionistas sostenidas en el siglo XIX, pero, sus antecedentes pueden ser encontrados en la concepción ilustrada de identificación entre civilización y cultura. El progreso racional mensurable, ya que la naturaleza humana es única y de ella forma parte la razón, es unilineal y continuo. Como postula Comte, "Las leyes fundamentales de la evolución humana que constituyen la base filosófica del régimen final, convienen necesariamente a todos los climas y a todas las razas, salvo por simples desigualdades en cuanto a rapidez." (Todorov: 1991, 47)

De todos modos, cabe inferir que esta forma de universalismo, que aparece bajo el velo de la cientificidad y la objetividad, encierra también una carga etnocéntrica o, mejor aún, eurocéntrica. Reconoce en las formas culturales occidentales, sobre todo en la techno-ciencia, el punto más avanzado de la evolución y con ello justifica la práctica de imposición en términos educativos.

Todas las posiciones universalistas aíslan los sistemas culturales de las condiciones que han motivado su producción. Son esencialistas; reifican una naturaleza humana inmutable y con ello tienen una poderosa herramienta para el patriarcalismo, el racismo y el imperialismo. Como denunciaba Arturo Jauretche en *Los profetas del odio y la yapa*, que "bajo la apariencia de valores universales se siga introduciendo como tales valores relativos correspondientes sólo a un momento histórico o lugar geográfico, cuya apariencia de universalidad surge exclusivamente del poder de expansión universal que les dan los centros donde nacen, con la irradiación que surge de su carácter metropolitano."

Su forma de presentación más reciente la podemos encontrar en el canto a la globalización cultural como apuesta a la homogeneización de representaciones, formas de vida, discursos, objetos y modelos de consumo a través del desarrollo de las comunicaciones.

En la posición relativista, por el contrario, se enfatiza la diversidad de lo vivido. Se refuta, con una base empírica, la idea de naturaleza humana. Las clases, los sexos, los pueblos, son todos diferentes y no puede plantearse una finalidad única Como enunciaba Le Bon (Todorov: 1991, 48) –con términos casi similares a los actuales relativismos- los miembros de las diferentes culturas no viven en el mismo mundo.

Para el relativismo, los valores de todos los pueblos son una función de su modo de vida y no pueden entenderse aislándolos de ellas. De esto se sigue que no existen valores absolutos, sino sólo valores relativos. Toda cultura es única y diferente de todas las demás y ningún modo de vida es objetivamente superior a los otros.

Este concepto de "diversidad cultural", mecánico y objetivador, da origen a nociones liberales y acríticas de multiculturalismo, en donde está ausente la posibilidad de conflictos y de violencia entre distintas formas culturales. Cada cultura debe ser tomada como un universo de significación autónomo, como sistemas independientes que se reproducen por sí mismos e idealmente se estabilizan, también

por sí mismos. El extremo relativismo nivela todas las diferencias en nombre de otorgar a todas las manifestaciones idéntico valor. Se olvidan, en nombre de la diferencia, de las grandes desigualdades sociales.

Así, se introduce una disimilitud superficial a partir de lo étnico, un multiculturalismo anodino que se transforma en puramente emblemático porque no hay lugar para la discusión sobre la naturaleza misma de la desigualdad: la existencia y distribución de los recursos, su forma de extracción y su finalidad para la vida humana. Se produce, como señala Rita Segato (1998/1999), una reducción, un achatamiento de las formas de ser diverso.

Es cierto que esta posición puede resultar fructífera en su reacción al avasallamiento y colonialismo cultural, pero, el riesgo, tal como lo señalan Grignon y Passeron (1991, 16) es perder de vista la relación de dominación con esta clausura de cada cultura en sí misma. Afirma Terry Eagleton (1997, 168/69), "Es un problema evitar que la diferencia sin jerarquía no termine en pura indiferencia, convirtiéndose así en una imagen invertida del universalismo que repudia."

David Bidney (1965, 84) señala claramente los límites del relativismo: "... si existe el peligro de que se impongan ideales e instituciones etnocéntricos con métodos antidemocráticos a aquellos que pertenecen a culturas diferentes, existe igualmente el peligro de que los partidarios liberales del *laissez faire* se encuentren en la imposibilidad de poner un remedio a las grandes injusticias cometidas por quienes no reconocen ningún derecho ni valor humano común."

Podemos ejemplificar la problemática de sostener una visión teórica-metodológica relativista, a partir de una solicitud que ha circulado a través de correo electrónico, pidiendo apoyo a la situación de las mujeres en Afganistán. Después de una larga descripción de prácticas usuales con referencia al género femenino, concluye el escrito:

"Actualmente, la situación de las mujeres en Afganistán esta en un punto en el cual el término violación de los derechos humanos se ha convertido en un eufemismo.

Los hombres tienen en sus manos el derecho a la vida o la muerte de sus parientes femeninas, especialmente sus esposas, pero una muchedumbre enfurecida tiene tanto derecho como ellos a apedrearlas o apalearlas, a menudo hasta la muerte, por exponer un centímetro de su piel u ofenderles lo más mínimo. Las mujeres gozaban de una relativa libertad para trabajar, vestir como buenamente quisieran, conducir y/o aparecer en público únicamente hasta 1996. La rapidez de esta transición es la principal razón para los mencionados niveles de depresión y suicidio; las mujeres que eran educadoras o doctoras, o las que gozaban sencillamente de las libertades humanas más elementales, están ahora severamente restringidas y son tratadas como seres infrahumanos."

El relativismo cultural es impotente para defender a la mujer, tanto occidental como oriental, contra prácticas sociales degradantes. No puede haber comparación entre dos grupos de valores, dado que sería suponer una tercera clase de racionalidad en la cual todos estarían abarcados.(11)

Desde esa posición, defensora del liberalismo cultural, se impide juzgar como injusticia o como violación de los derechos humanos cualquier práctica y se revela, así, la incapacidad para afrontar problemas reales de la humanidad entera. Este es el tenor de la denuncia contra la imperturbabilidad y la no-intervención que lanza Adorno en su *Dialéctica negativa* (1973, 367) sostiene que después de Auschwitz, “Quienquiera que defienda el mantenimiento de esta cultura radicalmente culpable, se convierte en su cómplice.”

En síntesis, dos son los inconvenientes del relativismo. Por un lado, la prescindencia de toda referencia a ideales transculturales que permitan comparar las diferentes manifestaciones concretas y, como consecuencia de ello, el relativismo no presta atención al fenómeno evidente de la interrelación asimétrica de dominio entre clases o pueblos. Por ello, los estudios basados en esta concepción son descriptivos, fragmentados y presentados en una forma expositiva neutra, limpia de carga ideológica.

Después de recorrer estas concepciones antitéticas, podemos señalar, parafraseando a Marx (1968), que la falla tanto del universalismo como del relativismo reside en que sólo captan la reificación de las manifestaciones culturales o de los valores, pero no la actividad humana, la práctica que los produce. (12) Los estudios culturales deben superar ambas visiones volviendo a la clásica conceptualización de la cultura no como objeto, sino como un proceso. Como afirma Chartier (1999, VIII) toda obra inscribe en su forma y en su contenido una relación con las estructuras fundamentales de las prácticas y representaciones que estructuran el mundo social donde se generan. “Descifrar las reglas que gobiernan las prácticas de la representación es pues una condición necesaria y previa a la comprensión de la representación de dichas prácticas.” (13)

El aprehender lo cultural sólo a través de lo producido, involucra dimensiones diferentes y no convergentes de explicaciones racionales como son: la social, la económica, la estética, la moral, la tecnológica, la científica, la jurídica, la filosófica, etc. Pero, si se pretende reivindicar cierta especificidad de los estudios culturales – que no es incompatible con absorber aportes de todos los campos mencionados – hay que exceder el estudio circunscrito sobre los resultados para conceptuar los significados de los actos de producción y los motivos de los agentes productores. La praxis consiste en la actividad social consciente dirigida a un fin y abarca tanto su manifestación como praxis material –cuyo aspecto central es expresado en el trabajo y en sus productos– como simbólica, referida al sentido que le dan los hombres al material producido y a la formación de su propia subjetividad en la acción.

Dicho de otra manera, para entender lo cultural no basta la investigación de los productos, sino que es necesario, además, un conocimiento multilateral de los sujetos, de sus fines prácticos, ya que los objetos producidos no sólo brindan satisfacción a necesidades sino que crean la propia necesidad y se convierten en parte del ser social del hombre. Por ejemplo, una imagen, una fiesta, un atavío, no son independiente de las intencionalidades sociales y por ellas cobran significado cultural. Lo cultural se refiere al ser social de los objetos, ser que se adquiere en las relaciones sociales. Puede ser así entendido como la producción, configuración, circulación y apropiación del patrimonio simbólico de toda formación social.

Este proceso se materializa, en cada caso, con una especificidad propia vinculada a los valores sostenidos por cada grupo social agente. Es evidente que existen alteridades históricas que se fueron formando a lo largo del tiempo y cuyas formas de interrelación se corresponden a su idiosincrasia, producto de su propia historia. Pero, esta especificidad no impide, necesariamente, su comparación con otras prácticas y su evaluación en términos éticos-políticos, esfera en la que se dirimen las disputas prácticas. El reconocimiento del pluralismo, incluso la comprensión de otras culturas, no puede dejarnos en la posición de que cualquier forma cultural y cualquier modo de convivencia humana, sea aceptable, tolerable. Fenómenos como el desastre ecológico global, la explotación y dominación de unos grupos sociales por otros, la represión en nombre de la democracia o el hecho de la pobreza extrema en muchas partes del planeta, justifican la pretensión de encontrar principios básicos de racionalidad. Como afirma Eagleton (1997, 143): “Es difícil imaginar una situación en que divertir a los hambrientos sea preferible a alimentarlos, o torturar a gente, menos criticable que molestarla.”

No puede haber respeto por las diferencias, si no existe al mismo tiempo la aceptación de algunos parámetros generales colectivos. En principio, lo que es universal es nuestra pertenencia a la misma especie, y el reconocimiento de necesidades fundamentales comunes. Se pueden listar algunas como nutrición, sueño, afecto, ocio y la pregunta “¿por qué?”, o sea, la necesidad de interrogar por las razones de las cosas y de las acciones.(14) Estas necesidades, reconocen formas dinámicas, históricas y concretas, pero ellas, en sí, son universales(15).

A partir de allí es imprescindible postular la existencia de un horizonte común en el debate, si se espera que este sirva de algo. Este horizonte puede estar dado en la reivindicación del conocimiento práctico, la phronesis aristotélica que permite evaluar la razonabilidad de las acciones.

Por lo tanto, no existe un principio absoluto, externo o transcultural, pero si la posibilidad reflexiva, inmanente o intracultural de ponderar las acciones humanas. Se reconoce la validez de ciertos fines éticos-políticos, ciertos valores como instrumento de análisis que permite la confrontación fecunda de las diferencias y cuyo contenido siempre debe estar sujeto a revisión, a partir de la historicidad de la humanidad. Las significaciones son necesariamente históricas, es decir, que se van haciendo y rehaciendo en complejos procesos de resignificación, interpretación y aprendizajes colectivos.

En síntesis, no sólo existen algunas necesidades comunes, sino que es imperativo explicitar cual es la finalidad ético-política que permite la ponderación de las diferentes manifestaciones culturales en términos de razonabilidad. Esta finalidad, a diferencia de los valores del Iluminismo o del cientificismo, no es universal y absoluta, sino sólo históricamente universal.

Tomando el segundo inconveniente de las posiciones relativistas, no se puede aceptar la existencia de culturas separadas, autónomas y encerrada, cada una de ellas, en sí misma. Esta forma de conformar la alteridad, sobre la base de términos desarticulados entre sí, es una forma elegante de universalismo. Como afirma Baudrillard en *El crimen perfecto* (1996,56) “ya no se trata de matarlo [al otro], de devorarlo, de seducirlo, de rivalizar con él, de amarlo o de odiarlo; se trata,

fundamentalmente, de producirlo. Ya no es un objeto de pasión, es un objeto de producción.”

La consideración de lo cultural en términos de proceso de construcción continua, durante el cual diversos elementos contradictorios no sólo se unen sino que se mantienen en tensión y lucha, es lo que facilita el entender las relaciones de dominio. Se salva así el ascetismo político que no sólo se presenta en las posiciones relativistas por separar radicalmente lo diferente, sino también en el universalismo, por anular la acción de los sujetos.

La concepción de lo cultural como espacio constituido y reconstituido produce, además de los objetos simbólicos, la lucha por el poder de asignar sentidos a los transcurso históricos. Todos los procesos culturales se dan en la arena política y son resultantes de tensiones tanto al interior de los grupos o clases sociales, como entre ellos. Las obras, representaciones y prácticas están articuladas con las divisiones del mundo social. Pero, hace falta acá retomar la recomendación de Chartier en “Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas” (199, 26 y ss), que sugiere evitar la “primacía tiránica” de lo social que define de antemano y certeramente los diferentes territorios culturales.

En esta dirección los trabajos que se centraron sobre la desigual posesión de las capacidades, bienes y prácticas culturales han echado luz sobre la relación circular y retroalimentadora que existe entre clase social y capital cultural. Piénsese en el concepto de “visión del mundo” usado por Lukacs o el de “utillaje mental” empleado por Febvre y Chartier o el de “habitus” presente tanto en Panovsky como en Bourdieu, todos ellos evidencian la compleja interrelación que impide superponer directa y completamente circuitos culturales a clases sociales.

El análisis de lo cultural en términos de procesos de dominación y resistencia, captan este dinamismo y echan luz sobre una serie de aspectos que, de no ser así, resultarían ocultados, tergiversados o incomprendidos. Un campo teórico que provee herramientas de análisis valiosas para estudios que comprenden lo cultural en términos de procesos que disputan dominio de un grupo o una clase sobre otro, se encuentra en torno a la noción de hegemonía. Gramsci fue el primero en identificar este concepto con un cuerpo complejo y organizado de significados, valores y prácticas que suturan profundamente la conciencia de una sociedad. Pero, así como los sectores de dominio deben absorber elementos que sean significativos para los grupos subordinados, a efectos de poder ejercer la dirección política, moral e intelectual, las clases dominadas no están manipuladas ideológicamente de forma total, homogénea y predeterminada.

A partir de esta conceptualización de la noción de hegemonía, se puede comprender que cultura dominante y cultura dominada no son subconjuntos unitarios, separados y compactos. En el primer caso, porque además de la exigencia de tener en cuenta las necesidades y aspiraciones de los sectores subordinados para convencerlos, debe negociar continuamente, con las distintas fracciones, para mantener su dirección. En el segundo, porque la cultura del pueblo reúne, en una complejidad difícil de resolver, elementos de diversos orígenes.

Se puede ilustrar la riqueza de esta concepción teórico-metodológica que abarca no sólo el campo de la producción simbólica sino también el de su apropiación,

con el análisis magnífico que hace Mijail Bajtin de la fiesta del carnaval o la propuesta de Chartier sobre la complejidad de variables que intervienen en una comprensión ajustada de la “biblioteca azul”(16) que exceden una lectura lineal de la misma en términos simplistas de literatura popular.

Retomamos a Chartier (1999, X) porque en él encontramos una ajustada síntesis de las consecuencias para los estudios culturales inferidas desde esta conceptualización de la cultura en términos de práctica:

“Por una parte, considera al individuo, no en la libertad supuesta de su yo propio y separado, sino en su inscripción en el seno de las dependencias recíprocas que constituyen las configuraciones sociales a las que él pertenece. Por otra parte, la historia cultural coloca en lugar central la cuestión de la articulación de las obras, representaciones y prácticas con las divisiones del mundo social que, a la vez, son incorporadas y producidas por los pensamientos y las conductas. Por fin, ella apunta, no a autonomizar lo político, sino a comprender cómo, toda transformación en las formas de organización y de ejercicio de poder, supone un equilibrio de tensiones específicas entre los grupos sociales al mismo tiempo que modela unos lazos de interdependencia particulares, una estructura de la personalidad original.”

Podemos finalizar coligiendo que, retomar el concepto de lo cultural en términos de procesos, permite captar la complejidad del campo de estudio, que conjuga objetivaciones y subjetividades, universalidad y particularidad, idealidad y facticidad, valores y hechos. Como bien decía el poeta Baudelaire refiriéndose al arte, pero podemos extender la misma definición a toda práctica cultural: “lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, es la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno, lo inmutable”.

NOTAS

- 1) WILLIAMS, Raymond: *Keywords*, London, Fontana, 1976, p.76. Dice el autor: “Culture is one of the two or three most complicated words in the English language”.
- 2) Dice Marcus Tullius Cicero: “cultura animi philosophia est”.
- 3) El término “culto” evoluciona a partir del latín “cultus”, que significaba honrar con veneración.
- 4) Esta identificación del término cultura con la acumulación de experiencias a través de la historia sirve de base al concepto de progreso. Puede encontrarse los antecedentes de esta relación en los cuatro tomos de Charles Perrault *Paralelo de los antiguos y los modernos* (1696).
- 5) Cfr. las posiciones en filosofía política de Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, quienes a pesar de sus marcadas diferencias, postulan la artificialidad de la sociedad y la cultura como resultado de la constitución interesada por parte de los hombres. Véase, por ejemplo, Locke, John: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1973, Cap. II “Sobre el estado natural” y Capítulo VII “De la sociedad política o civil”.

- 6) En su Filosofía de la historia, Kant desarrolla exhaustivamente sus argumentos acerca de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor. Como conclusión a la pregunta, el filósofo acepta que puedan aparecer formas sociales y culturales que induzcan a pensar en retrocesos (v. gr. la guerra revolucionaria), pero estos hechos concretos deben ser evaluados en miras a su finalidad: la conformación de un estado republicano que garantiza los derechos ciudadanos.
- 7) Esta dualidad inaugura el pensamiento típicamente moderno con Descartes y su separación entre res extensa y res cogitans, pero permanece y se desarrolla a través del tiempo, estando aún presente en los representantes del idealismo alemán. Cfr. Hegel y su historia del desenvolvimiento de la idea en Fenomenología del espíritu, Bs. As. Ed. Rescate, 1991. El espíritu absoluto (arte, religión y filosofía) se diferencia del espíritu objetivo, relacionado con la sociedad y el Estado.
- 8) Podemos mencionar entre los discípulos más descollantes a los norteamericanos Edward Sapir, Ruth Benedict y Margaret Mead. Cfr. el desarrollo histórico que hace a este respecto David Biney de las posiciones de Benedict y Mead en "El concepto de valor en la antropología", en KROEBER, A.L (dire).: Antropología. Conceptos y valores, Bs. Aires, Ed. Libros Básicos, 1965, p.64 y ss.
- 9) Todorov ejemplifica las tesis etnocentristas con La Bruyère, mientras que el Enciclopedismo es el arquetipo del cientificismo, que perdura hasta el positivismo comteano. Se puede ver en el evolucionismo antropológico, la influencia de esta visión.
- 10) Véase, principalmente, el desarrollo de esta tesis en el trabajo "Actitud científico-natural y científico-espiritual. Naturalismo, dualismo y psicología psicofísica". p.302/322
- 11) Esta necesidad de contar con un tercer término, que oficie como patrón de medida, se conformó en un problema desde la antigüedad clásica. Cfr. el famoso argumento del tercer hombre, enunciado por Platón en Parménides o de las ideas, Madrid, Edaf, 1962, p.565/640.
- 12) Cfr. la Tesis I sobre Feuerbach, en la que dice: "La falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que sólo capta la cosa, lo sensible no como actividad humana, como práctica." En MARX, Karl: La ideología alemana, Montevideo, Pueblos Unidos, 1968.
- 13) En la totalidad del prólogo a la edición española Chartier trabaja la delimitación del objeto de estudio y, en definitiva, de su concepción de historia cultural.
- 14) He recuperado una enumeración que hace Umberto Eco, en un artículo titulado "Luces y sombras de la razón", por entender que la misma rescata no sólo necesidades que tienen relación con la condición de ser vivo, sino algunas propias de la hominización. Cfr. Clarín, Domingo 4 de Febrero de 2001.
- 15) La satisfacción de las necesidades de manera uniforme por la industria cultural, nos introduciría en los problemas de la "cultura de masas". Esta es la tesis sustentada por HORKHEIMER y ADORNO en Dialéctica del iluminismo, Bs. Aires, Sudamericana, 1987, p. 147 y ss.

- 16) Chartier analiza, bajo esta denominación, los libros de venta ambulante que en el siglo XVII alcanzaron gran circulación entre un público mayoritariamente popular. Los libros azules quedaron descalificados como rústicos por las elites ilustradas. Pero, sus orígenes eran, a veces, letrados, su apropiación fue cada vez mayor abarcando públicos diversos y sus utilidades y comprensiones se alejan fuertemente de su destino original. Cfr. "Los libros azules" en Chartier, R.: Op. cit. p. 145 y ss.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. (1973) *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus.

BAUDRILLARD, J. (1996) *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama.

BIDNEY, D. (1965) "El concepto de valor en la antropología" en KROEBER, Alfred: *Antropología. Conceptos y valores*, Buenos Aires, Ed. Libros Básicos.

CERTEAU, M. de (1989) *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión.

CHARTIER, R. (1999) "Los libros azules" en Chartier, R.: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa.

CHARTIER, R. (1999) "Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas" en Chartier, R.: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa.

CHARTIER, R. (1999) *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa.

EAGLETON, T. (1997) *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós.

ECO, H. (2001) "Luces y sombras de la razón", en *Clarín*, Domingo 4 de Febrero de 2001.

FOUCAULT, M. (1976) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.

GRIGNON, C. y PASSERON, Jun-Claude (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*, Bs. Aires, Nueva Visión.

GRÜNBERG, G. y GRÜNBERG, F. (1978) "Los guaraní occidentales" en ROA BASTOS, Augusto (comp.): *Las culturas condenadas*, México, siglo XXI.

HEGEL, G. (1991) *Fenomenología del espíritu*, Bs. As. Ed. Rescate.

HERDER, J.G. (1959) *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Bs. Aires, Losada.

HERDER, J.G. (1950) *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Bs. As., Nova.

HORKHEIMER, M. y Th. ADORNO (1987) Dialéctica del iluminismo, Bs. Aires, Sudamericana.

HUSSERL, E. (1991) La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Barcelona, Crítica.

KANT, I. (1982) Filosofía de la historia, Bs. Aires, Ed. Nova.

KROEBER, A.L (dire).(1965) Antropología. Conceptos y valores, Bs. Aires, Ed. Libros Básicos.

LOCKE, J. (1973) Ensayo sobre el gobierno civil, Madrid, Aguilar.

MARCUSE, H.(1969) Cultura y sociedad, Buenos Aires, Ed. Sur.

MARKUS, G. (1993) "Culture: the making and the make-up of a concept (an essay in historical semantics), en Dialectical Anthropologic, Nº 18.

MARX, K, ENGELS, F. (1972) La ideología alemana, Montevideo, Ed. Progreso.

MARX, K. (1968) La ideología alemana, Montevideo, Pueblos Unidos.

PLATÓN (1962) Parménides o de las ideas, Madrid, Edaf.

RIESTER, J. (1976) En busca de la Loma Santa, La Paz-Cochabamba, Ed. Los amigos del Libro.

SEGATO, R.L.(1998-1999) "Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global", en Anuario de Antropología.

TODOROV, T. (1991) Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana, México, Siglo XXI.

TYLOR, E.B. (1977) Cultura primitiva, Madrid, Ayuso.

WILLIAMS, R. (1976) Keywords, London, Fontana.

WILLIAMS, R. (1980) Marxismo y literatura, Barcelona, Ed. Provenza.