

## **MODULO ANTROPOLOGIA Y SOCIOLOGIA DE LA CULTURA** *(Versión Preliminar)*

**Marcelo Urresti**

El presente documento tiene por objetivo introducir al lector en la problemática de la cultura con un enfoque basado en los planteos de las ciencias sociales contemporáneas. Consta de dos partes. La primera, dividida en ocho secciones, desarrolla el concepto de cultura de acuerdo con los aportes que en distintas épocas y desde distintas disciplinas confluyeron en su elaboración. Esta historia conceptual se refiere permanentemente al contexto histórico en el que se desarrollaron las ideas y los debates, pues parte del presupuesto de que una historia interna de la ciencia –especialmente cuando se trata de ciencias sociales o humanas- es insuficiente para comprender su desarrollo. El concepto de cultura varía a lo largo de la historia en una interacción cercana con los acontecimientos que contribuye a explicar y se articula de un modo complejo y diverso según los diferentes usos que las distintas épocas y escuelas hacen de las tradiciones que les preceden.

En la segunda parte se aborda en tres secciones un conjunto de problemáticas contemporáneas apelando al concepto de cultura en su rol articulador. Se trata en efecto de una lectura que parte desde la dimensión cultural de la realidad social para analizar algunos fenómenos de orden político –como la dominación, la hegemonía y la articulación de jerarquías sociales-, otros de orden político institucional –como la configuración del estado, la definición de la nación y la formación de la población- y otros constitutivos de las sociedades actuales –como es el caso de los llamados procesos de globalización o del avance de las nuevas tecnologías de comunicación de masas-. Esta segunda parte funciona como una aplicación del concepto previamente desarrollado a cuestiones que en principio parecen lejanas. La idea que guía esta articulación es la de mostrar la capacidad operativa del concepto para interpretar situaciones concretas de indudable valor cuando se trata de comprender las sociedades contemporáneas.

### **PRIMERA PARTE. Cultura: los diversos enfoques y su evolución histórica.**

El concepto de cultura es uno de los más complejos en las ciencias sociales y reconoce tantos significados como enfoques desde los que se lo aborda. Esta variedad responde en parte a las diversas tradiciones disciplinarias que lo tratan, en parte al tiempo que se registra desde los primeros planteos ya muy antiguos y con una cuantiosa evolución. En sus orígenes latinos, la palabra cultura proviene del campo semántico definido por la agricultura, *ager cultur*, noción primera de la que deriva y que hace alusión a la actividad deliberada de transformación de la naturaleza por parte del hombre. Es un derivado del trabajo de la tierra, algo puramente humano en contraposición con lo que sucede en el resto de los órdenes que componen la realidad. Al mismo tiempo, cultura reconoce un campo compartido con la idea de culto, *cultus*, del latín también, en relación con la cual se menciona a la dimensión ritual, repetida y litúrgica de ciertas prácticas de contenido sagrado o trascendente. En ese uso se reconoce por primera vez el término cultura, uso eminentemente transitivo y práctico que llegará hasta la modernidad, momento en el que comenzará a ser elaborado sistemáticamente como concepto.

#### **1. El concepto ilustrado de cultura**

El concepto de cultura propiamente dicho es una invención de la modernidad, concretamente de la ilustración, que lo utiliza para dar cuenta de las diferentes formas que toman las civilizaciones en la historia y en el presente en el que surge. Cultura va a aparecer entonces como un concepto organizador de las sociedades de acuerdo con una dimensión específica: aquella que engloba a las producciones espirituales, artísticas y científicas, pero también a las que se vinculan con el derecho, los usos y las costumbres. En un contexto humanista como el de la ilustración, el concepto de cultura será utilizado como un criterio para gradar sociedades, instituciones, grupos y también individuos. Es decir que se articula como un concepto descriptivo, pero a la vez fuertemente prescriptivo, porque no sólo se emplea para definir sociedades, costumbres, maneras, obras, sino también para valorarlas, ponderarlas y jerarquizarlas, es decir que no sólo clasifica o compara, sino que valora, encumbra y consagra a algunas de las cuestiones descriptas, mientras que a otras las desvaloriza, las desdeña y hasta incluso las combate.

Según esta visión, que se fue construyendo a lo largo de décadas, con el aporte silencioso de letrados de diversa estatura, se consuma como un concepto de cultura que coincide en todo con la idea de civilización. Así, a mayor civilización, mayor cultura, con lo que comienza a hacerse visible la idea de las civilizaciones superiores, aquellas que coinciden con las mayores expresiones del espíritu, con la mayor cuantía de obras por las que se identificaba a las altas culturas. En contraposición, las sociedades inferiores, alejadas de la civilización se incluían en las categorías un poco despectivas pero sistemáticas de “barbarie” y, cuando se trataba de sociedades aún más simples o lejanas en el tiempo, de “salvajismo”. Estas formas proto-civiles representaban el inicio y el medio de una cadena evolutiva que concluía con la cultura. De lo inferior, el salvajismo, la vida humana organizada más cercana con la animalidad, de ahí lo de salvaje, literalmente de la selva, pasando por la barbarie, término que proviene del latín y que designaba a los que balbuceaban, los que no sabían hablar correctamente, con lo que se designaba a la forma intermedia, la que se corresponde con instituciones y expresiones más elaboradas y sofisticadas, hasta la plena mayoría de edad, la consumación evolutiva que se reconoce en la cultura, sinónimo de civilización, de vida ordenada y previsible, desde ya coincidente con el momento presente en el que se forja el concepto y la gradación que lo acompaña.

Es interesante recordar que este concepto ilustrado surge en la Europa de los viajes ultramarinos, de las rutas comerciales a lugares remotos, largo tiempo interrumpidas por la forma organizativa del feudalismo que tendía a aislar a las poblaciones locales entre sí. Los viajes y los relatos de viajes, con toda la colección de noticias fabulosas y extraordinarias que narraban, serán ese fondo común sobre el que se harán las comparaciones entre pueblos y civilizaciones. Europa establece relación con el África negra y con el Nuevo Mundo, el continente que ofrecerá el nuevo gran reservorio de noticias sobre formas de organización diversa. Este panorama, ofrecido por una América que se redescubre año a año será complementado por la expedición de Cooke a los mares del sur, nueva *terra incognita*, poblada de parajes oníricos que completarán el despertar de la imaginación europea sobre los otros lejanos.

En ese contexto el concepto ilustrado de cultura coloca a los otros, paganos, animistas, politeístas y fetichistas, en la base de la escala evolutiva, y a la Europa cristiana, monoteísta e ilustrada, en claro proceso de racionalización de sus costumbres y manifestaciones espirituales y artísticas, en la cúspide del proceso. En él, Europa identifica rápidamente como alta cultura a su propia cultura, que de esta suerte se convierte en la civilización por antonomasia. Y en esa configuración, la articulación del legado de las obras clásicas provenientes del mundo griego y romano, junto con a herencia de la religión cristiana, el acervo de las expresiones artísticas del renacimiento y las ideas filosóficas de la ilustración definirán el cuerpo tangible que dará sustento al concepto de cultura. La

cultura entonces va a ser identificada con el pensamiento, la espiritualidad, las ciencias y las artes de ese momento, un uso que por cierto persistirá hasta nuestros días con una legitimidad que se renueva vigorosamente.

Culto será entonces aquello que pueda merecer la calificación prescripta por el concepto. Con base en el se calificará una forma de participar en la escala civilizatoria. Su opuesto no será tanto la naturaleza como la incultura, con lo cual queda claramente definido el lugar de los otros: por fuera de la cultura está lo incivil, lo inculto, lo ignorante, lo supersticioso, lo elemental y rudo que conecta al hombre con su pura simplicidad metabólica, no elaborada, no dulcificada. La mera vida de los simples, cuasi niños inocentes y alejados de la sutileza superior del espíritu. Culto funcionará de acuerdo con su valoración ilustrada como un calificativo con una capacidad de prescripción poderosa y taxativa que con el tiempo se convertirá en la brújula del proceso civilizatorio en el que las elites cultas dirigirán la socialización de las masas incultas, la clerecía reformista ilustrará a los campesinos supersticiosos y las fuerzas emancipatorias de la sociedad alfabetizarán a los niños. El proyecto ilustrado se orientará a conformar una sociedad culta de acuerdo con los patrones de la gradación piramidal arrastrando al mayor número desde los estadios inferiores hacia los superiores, proceso por el cual se elevará a los simples del mundo de las tinieblas hacia la patria de las luces y la razón. Un conjunto de metáforas y principios sobre el que se estructurarán los sistemas de enseñanza modernos, la institucionalización de las artes y las ciencias y las jerarquías de legitimidad de las diversas expresiones y disciplinas humanas.

## **2. El concepto antropológico de cultura y el contexto evolucionista**

Este concepto ilustrado será la base desde la que se articulará una segunda acepción, más amplia y menos prescriptiva, lo que se conoció como el concepto antropológico de cultura y que fue elaborado en Europa durante el siglo XIX. En efecto, es en ese momento en el que se va a producir una lenta transformación en el concepto de cultura, motivada por las novedades históricas que la sociedad le plantea a las ciencias sociales y humanas de entonces. El siglo XIX es el siglo por excelencia de la formación de los imperios modernos. En él comienza a fermentar en Europa la idea geopolítica de conquistar el resto del mundo a través de empresas militares y económicas que hicieran de ese mundo un anexo subordinado de Europa. Es el momento de las grandes campañas inglesas y francesas hacia el África, hacia los mares del sur del Pacífico y hacia el Oriente lejano, cuando empiezan a consolidarse los dominios europeos en el resto del planeta. Ese fenómeno, el imperialismo decimonónico, tiene una forma de administración muy particular que es la de generar colonias. Esas colonias son sociedades conformadas por grupos dominantes de europeos que se asientan en los lugares conquistados y establecen relaciones con las clases dominantes —o si no con fragmentos privilegiados de las mismas— de esos lugares a los que sojuzgan pero también seducen e instauran una especie de sistema de dominación mixto en el cual la nueva clase opresora se asocia con la antigua clase opresora y se establece un sistema de explotación tipo factoría a través del cual se extraen materias primas en grandes escalas y a precios baratos para proveer a los países europeos que las demandan.

Este sistema comienza normalmente con un choque militar, continúa con una ocupación permanente y se consume con una estructura política de administración colonial. Luego se desarrollan otras formas de dominación que apoyan la empresa política y militar, la sustentan y le dan elementos para su ejercicio, como la conquista espiritual y educativa que con el tiempo la continúan. Después del ejército entonces, llegan los emprendedores, los

comerciantes y los administradores coloniales y con ellos los pastores religiosos y los reformadores, miembros de iglesias de diverso tipo, cuya función consiste en aproximarse a los pueblos conquistados para conocerlos y evangelizarlos. Se trata de un proceso general que se desarrolla más o menos en unos sesenta años, entre 1840 y 1850, hasta aproximadamente 1910.

En esos años, se define el contexto en el que aparecerá una nueva rama del saber científico sobre las sociedades: la antropología. La antropología surge entonces en un contexto de dominación colonial de Europa sobre el resto del mundo y tiene como misión generar conocimientos confiables sobre las sociedades colonizadas. Su primer impulso se registra en Inglaterra pero se extiende luego a Francia. En esta empresa, los dos nombres más famosos son los de Morgan y Taylor, dos “antropólogos de escritorio”, que es el nombre que se le dio con el tiempo a esa forma de investigar sobre sociedades lejanas sin salir de la universidad, apelando a datos de segunda mano o a testimonios producidos por otros, a los que eventualmente se sometía a crítica pero sobre los que se edificaba la versión definitiva de la forma de vida de esos pueblos.

Estos antropólogos de escritorio trabajaban sobre la base de testimonios y noticias que les llegaban, que habían sido recogidas por militares, viajeros, aventureros, administradores coloniales y pastores religiosos. Aunque hoy parezca poco riguroso, era el procedimiento que se utilizaba en una ciencia que estaba en ciernes, esa primera antropología que trabajaba a la distancia porque no creía que en los testimonios pudiera haber distorsión comprometedoras alguna y, si la había, con el cruce suficiente de datos y fuentes y con las comparaciones de rigor, se las podía superar sin dificultad.

Al mismo tiempo, esa primera antropología recibe la influencia decisiva del medio intelectual en el que se desenvuelve. En efecto, es imposible separar esta ciencia de la doctrina que forma el zócalo sobre el que se asienta el espíritu científico del siglo XIX, esa especie de episteme básica de todas las ciencias sociales que es la teoría de la evolución. El evolucionismo de Darwin, más allá de los profundos rechazos que recibió en su momento, se convierte en el marco del espacio intelectual de su época y ordena en un esquema las etapas sobre las que se piensa la sociedad y la cultura como si se tratara de organismos vivos. Los antropólogos de escritorio conciben su tarea como la del naturalista en su laboratorio. Son de algún modo los continuadores del modo de proceder típico de la historia natural: así como los naturalistas ordenaban y clasificaban minerales, vegetales y animales partiendo de los datos y las muestras que trabajaban en sus laboratorios, que no siempre habían sido recogidos por ellos, los antropólogos se manejan del mismo modo respecto de las noticias y los testimonios que reciben.

La antropología entonces asume la función de completar el programa de la evolución natural con un conocimiento comprobable y ordenado sobre las diferencias que registran las sociedades humanas, a las que se considera un capítulo evolucionado de las sociedades animales. Para ello se manejan con un plan evolutivo similar al de los ilustrados, consagrado en la enciclopedia, ese enorme compendio del saber que postulaba una historia universal en permanente progreso, algo que coincidía en todos los casos. Así, los primeros antropólogos instauran una gradación de sociedades humanas de acuerdo con su estadio evolutivo: parten de las sociedades primitivas o simples, de base aldeana, orientadas a la supervivencia y a un contacto estrecho con la naturaleza, y desembocan en las sociedades civilizadas, complejas, organizadas en torno a grandes poblaciones, en las que se registra un dominio de la naturaleza por medios técnicos eficaces. Se aplica el mismo esquema ilustrado de evolución desde el primitivismo, pasando por la barbarie y llegando a la civilización, con la diferencia de que ahora todas son culturas en la medida en que son organizaciones deliberadas y no naturales, artificiales y por lo tanto opuestas a la naturaleza, sólo que registran diversos niveles de sofisticación y escala.

Con cultura entonces se menciona la forma de vida de una sociedad o de un pueblo determinado y se alude a la acción colectiva del hombre. La cultura aparece como sinónimo de lo humano y en sus diversas ocasiones temporales y geográficas describe una curva evolutiva que comienza en las sociedades que se están colonizando en ese momento y se consuma en la cúspide con la sociedad europea. La primera antropología es fuertemente evolucionista como casi todas las manifestaciones de las ciencias sociales y humanas del siglo XIX, definitivamente permeadas por el espíritu darwinista.

Al contrario de lo que pueda imaginarse estos precursores fueron progresistas en su momento ya que con base en el concepto ampliado de cultura incluían dentro de la humanidad a todas las culturas y pueblos sin importar su grado de desarrollo. La Inglaterra victoriana en la que despliegan su pensamiento es una sociedad fuertemente religiosa y puritana en la que se registran las primeras reacciones sobre los pueblos lejanos a los que una parte importante de la opinión circulante ni siquiera les concede humanidad. En la medida en que la desnudez, la simpleza, la rudeza de sus costumbres los aleja de los usos propios de la Europa conquistadora, para muchos europeos queda claro que por la evidencia presentada, los primitivos son salvajes o simplemente animales. Contra esas ideas están combatiendo Tylor y Morgan y el concepto de cultura es el vehículo que utilizan para movilizar la crítica. Cultura entonces se opone a naturaleza y se encuentra por igual en toda manifestación humana.

La cultura entonces es la suma de las instituciones y creencias de un pueblo, aquello que lo define en términos de herencia e historia evolutiva. Todas las sociedades humanas lo son en virtud de una elaboración artificial del medio natural con el que interactúan y, por lo tanto, son convenciones. Esos pueblos con sus culturas evolucionan con el tiempo describiendo estadios de progreso evolutivo, que es lo que los distingue sustantivamente entre sí. Es decir que con esta idea se hacen eco de las doctrinas ilustradas del siglo anterior, algo que era relativamente normal en todo científico de ese momento. Solo por dar un ejemplo, en el ámbito de la sociología naciente, Comte converge con esta misma idea cuando clasifica las sociedades de acuerdo con sus formas religiosas definiéndolas como animistas y politeístas a las inferiores, sociedades paganas a las intermedias, coincidente con la barbarie y finalmente, teológicas o monoteístas a las culturas civilizadas.

### **3. Transformaciones del concepto: la etnografía y el relativismo**

Con el tiempo, por el ejercicio de la crítica y las discusiones científicas, empieza a hacerse notable que los testimonios sobre los que la antropología de escritorio basaba sus apreciaciones, eran discutibles por tratarse de observaciones interesadas o realizadas por personas que carecen del saber suficiente como para controlar los efectos perturbadores que puede afectar la información. Los testimonios de los administradores y miembros de la empresa colonial comienzan a aparecer como científicamente ingenuos y por lo tanto discutibles, en la medida en que están relevados por observadores atravesados por intereses y prejuicios. Los intereses comerciales de los emprendedores o los pastorales de los religiosos sólo por nombrar dos ejemplos, algo que se une a su falta de conocimiento específico sobre las culturas con las que se relacionan, hacen que evalúen a los otros por su distancia respecto de las costumbres y los comportamientos típicamente atribuibles a un europeo. Por lo que proyectan negativamente con sus propios prejuicios en lo que les sobra o les falta a los que supuestamente estudian.

Así, ante actos de intercambio –comercial, lingüístico, etc- que no funcionaban con los cánones del intercambio típico entre los europeos, calificaban rápidamente como

intercambio irracional, supersticioso, ignorante o antieconómico, que es la primera reacción que tienen por caso los comerciantes europeos cuando ven que en algunas comunidades, lo acumulado se destruía. Se regalaban cosas caras a cambio de cosas muy baratas. Es decir que los nativos se manejaban de acuerdo con otras “ecuaciones de valor”, que para los comerciantes eran incomprensibles, o que eran comprensibles en su irracionalidad. Algo similar les pasaba a los pastores y los reformadores religiosos que veían en las manifestaciones espirituales de estas otras sociedades creencias puramente animistas, fetichistas, confusas, infantiles y mágicas, lo que obviamente enturbiaba mucho las descripciones y la toma de los testimonios, empastando la teoría que se podía hacer a partir de ellos.

Esas observaciones no eran ingenuas, estaban atravesadas por prejuicios y tenían una teoría incorporada implícitamente que estaba lejos de ser científica. Esa teoría inadvertida surgía del prejuicio que cargaba cada uno de esos personajes de la empresa colonial, algo que la antropología se propone superar a través de la observación directa. Es así como se produce una verdadera revolución metodológica y de ahí en más, la antropología trabajará sobre la base de una inmersión en los pueblos que estudia, con la toma directa de testimonios, forma de operar que se conoció como “trabajo de campo”. Ese tipo de trabajo funda un saber más adecuado y cercano, el de la etnografía, conocimiento no mediado y controlado por el investigador.

Avanzados los años '80 del siglo XIX, comienza a hacerse fuerte la idea de que para conocer una sociedad primitiva hay que comprenderla en sus propios términos, tratando de explicarla con sus propias categorías, para lo cual hace falta trasladarse y tomar contacto directo con los nativos para lograr una información de primera mano. Si cada cultura se debe entender en sus propios términos, sin la intromisión de categorías externas, quiere decir que representa una unidad en sí misma, supuesto que tiene en ciernes una nueva manera de comprender la cultura y dará inicio a los planteos que con el tiempo devendrán en el relativismo cultural, un hijo directo de la antropología de finales del siglo XIX. El trabajo de campo entonces empieza a volverse la condición *sine qua non* del trabajo antropológico. Y el primer antropólogo en llevar adelante la empresa, fue Malinowski, un polaco britanizado que inició como antropólogo uno de los primeros viajes hacia las colonias. Siguiendo las indicaciones metodológicas de Radcliffe-Brown, el otro gran fundador el método directo, Malinowski vive en las islas Trobriand durante dos años para nativizarse y comprender en sus propios términos la cultura de ese archipiélago.

Cuando alguien habla, por ejemplo, de magia o de religión, especialmente cuando los opone o cuando se habla de economía o de intercambio tribal y especialmente cuando se los opone, se están aplicando categorías que no necesariamente son las que mejor se ajustan la sociedad que se está estudiando, sino que surgen del choque que se produce entre el antropólogo o el observador que llega al lugar y el entorno que observa. Así cuando se registran cosas parecidas a las que reconoce en la propia sociedad, se las pone en comparación y se las subsume bajo los términos que provienen de la sociedad propia, con lo que se trata de entender el funcionamiento de esas instituciones desconocidas de acuerdo con la comparación que pondera en cuánto se acercan y en cuánto se separan de lo que trae como experiencia propia. Esto evidentemente es un problema metodológico grave que se supone que la etnografía en el lugar, en el terreno mismo, puede superar. El objetivo central de la misma consiste en entender la manera en que los nativos entienden el mundo y para ello se apela al método de la observación participante: hay que convertirse en un nativo, hay que tomar parte de las ceremonias, con distancia o sin ella, pero hay que estar ahí. Hay que conseguir informantes nativos y con ellos empezar a reconstruir versiones sobre el funcionamiento de esa sociedad y en la medida de lo posible apelar a las categorías y el lenguaje nativo para entender su cultura.

Franz Boas es el otro gran fundador de la antropología moderna y de esta forma de trabajo, autor que tuvo una influencia decisiva en los Estados Unidos, donde junto con sus discípulos investigó las culturas desperdigadas en la frontera con Canadá en la zona que se extiende entre los Grandes Lagos y el océano Atlántico. Boas llegó a los Estados Unidos desde Alemania y entre los años 1910 y 1911 empezó a trabajar en ese lugar con presupuestos similares a los de Malinowski y Radcliffe-Brown. Este autor es el completa definitivamente el giro relativista y antievolucionista del concepto de cultura. Se trata probablemente del mayor crítico de la antropología del siglo XIX y el que inicia la antropología del siglo XX, en sus presupuestos más estables y duraderos, porque lo primero que discute es la idea de que hay una cultura que evoluciona de acuerdo con patrones universales. Dentro de lo que es esta concepción antropológica de la cultura, Boas rompe definitivamente con la idea evolutiva: estaba profundamente influenciado por las ideas corrientes sobre cultura en Alemania, de los coletazos del concepto romántico de cultura. Para los alemanes de principios del siglo XIX, partidarios de lo que se conoció como la reacción romántica, no hay que confundir a la cultura con la civilización. Según su punto de vista se trata de dos cuestiones diferentes: por un lado la civilización que es la expresión del progreso material de un conjunto específico de naciones y por el otro la cultura, la *Kultur*, que es una forma más profunda que hace mención a la herencia de costumbres, formas de vida, lengua y vínculos sanguíneos, algo que cada pueblo tiene y en virtud de lo que se diferencia de los demás. Cada pueblo o nación, son términos sinónimos para ellos, tiene sus propias raíces a partir de las que evoluciona sin necesidad de postular una forma común, a la que en todo caso se ve como una intromisión ilegítima. De acuerdo con su cultura, cada pueblo deviene del modo que mejor conviene a su forma, describiendo su propia trayectoria.

Por esta razón es que Boas rechaza el evolucionismo. Si bien concebía un papel importante para la ciencia, no consideraba que la sociedad poseedora de la ciencia debía ser valorada como superior respecto de aquella que no la poseyera. En ese sentido era un relativista y a él se debe una fórmula que después va a ser muy importante para toda la antropología posterior: cada pueblo tiene su propia cultura, por lo cual no se puede hablar más de cultura en sentido genérico sino de culturas en plural.

Ese relativismo se expresaba también en una prescripción metodológica con la cual insistía en sus escritos: como somos miembros de una comunidad porque estamos dentro de un conjunto de categorías según las cuales comprendemos la realidad de una manera y no de la otra, llevamos ese bagaje cuando vamos a otra comunidad, cuando vamos a otra sociedad, otro pueblo u otra cultura, para tratar de conocerlos. La metáfora que usaba Boas para graficar esta idea es la de las “anteojeras culturales”. El antropólogo entonces no sólo va al campo con sus prejuicios: va constituido culturalmente por su propia cultura a través de la cual ve las cosas de una manera y no de otra. La crítica epistemológica que se necesita es mucho más profunda que la simple remoción de prejuicios religiosos, comerciales o políticos. Lo que tiene que discutir el antropólogo es su propio lenguaje, su propia forma de representación de la realidad para poder entrar en la cultura de los otros y no terminar reproduciendo vía prejuicios la forma en que la propia cultura tiende a evaluar a las otras. Boas, por decirlo con una imagen, levanta la vara de la exigencia metodológica y coloca el problema en términos más radicales: el antropólogo tiene que formular sucesivas rupturas epistemológicas con el fin de superar el etnocentrismo, una exigencia que quedará definitivamente planteada en la teoría y en la práctica de la investigación sobre la cultura.

Con Boas y sus discípulos se inicia con toda su fuerza lo que como adelantamos más arriba será fundamental para la antropología del siglo XX, que es el relativismo, planteo que constituye el sentido común de la antropología del siglo XX. En la medida en que cada

pueblo es una cultura, cada pueblo debe ser entendido en sus propios términos, cada pueblo tiene el derecho a expresarse políticamente de acuerdo con su propio programa, y por lo tanto, debe autodeterminarse y desarrollarse sin tutelas. Los seguidores de esta tradición, fundadores del relativismo epistemológico, terminan oponiéndose al colonialismo las décadas del '20 y del '30 y acompañan las luchas por la emancipación de lo que a partir de entonces serán los países que formarán el bloque de los no alineados con posterioridad a la segunda guerra mundial.

Con esta rearticulación es que se completa el aporte más original de la antropología desde los inicios de Tylor y Morgan, pasando por las innovaciones de Radcliffe-Brown y Malinowski, llegando a los aportes de Boas y su escuela, movimiento que acompañó la completa transformación del concepto de cultura en el seno de esta disciplina. Queda como saldo entonces que las culturas son expresiones de los pueblos y que más allá de una comparación no es lícito establecer teorías generales ni órdenes evolutivos que reproduzcan en el lenguaje de la teoría y la ciencia las desavenencias de la política colonial, injustificable desde el punto de vista de su intromisión destructiva e invasora.

#### **4. El concepto semiótico de cultura**

El concepto semiótico de cultura en realidad es una transposición de una disciplina que no se propuso directamente contribuir a la discusión sobre la cultura, sino a la comprensión del lenguaje y de los sistemas de signos. Sus aportes, específicos de un conjunto de disciplinas relativamente aisladas del resto de las ciencias sociales y humanas, fueron posteriormente aprovechados por otras disciplinas como la antropología, el psicoanálisis, la filosofía y la sociología para ampliar sus herramientas y enfoques, esta vez sí centrando la utilización de los conceptos en el terreno de la cultura. La semiología es en sus orígenes una derivación casi accidental de la lingüística y se convierte en un proyecto científico de largo aliento e influencia, algo que ninguno de sus fundadores pudo sospechar. En su versión francófona como semiología o en su versión anglófona como semiótica, junto con otras ciencias y técnicas de análisis del lenguaje, como el análisis del discurso, el análisis de los relatos o las ciencias de la información, van a definir un conjunto de conceptos que se tornarán fundamentales para las disciplinas centradas en la cultura.

La semiología entonces surge como una propuesta lateral en el desarrollo del pensamiento de un autor que en su tiempo fue poco reconocido. Ese pensador que fue Ferdinand de Saussure, era un profesor universitario de lingüística que vivió y dictó clase en Ginebra, donde un par de discípulos diligentes tomaron notas de sus lecciones y las editaron como libro, generando un verdadero clásico en las ciencias sociales del siglo XX. Esas lecciones fueron dictadas entre 1890 y 1905: se basaban en la elaboración de un sistema clasificatorio y de categorías claras y distintas para encarar científicamente el estudio y el análisis de la lengua. De acuerdo con su naturaleza fueron publicadas bajo el título de *Curso de lingüística general*.

En ese texto hay un pasaje en el cual Saussure imagina una ciencia general de los signos que prevé se va a desarrollar en el futuro. Esa ciencia general, capaz de comprender el funcionamiento de los sistemas de signos, en el sentido amplio del término, verbales y no verbales, de la imagen y de las señales, de las expresiones corporales y del lenguaje de los sordomudos, incluirá en su interior una provincia que será la lingüística. A ese bosquejo de ciencia que se desarrollaría en el futuro, la llamó semiología, nombre compuesto por dos partículas: *semeion*, que en griego quiere decir muchas cosas, pero que básicamente significa signo, y *logos* en su acepción de tratado, ciencia, discurso argumentado sobre algún tema.

Lo curioso es que a pesar de haber sido uno de sus iniciadores Saussure no desarrolló esa semiología, sino la provincia que mejor conocía y manejaba, que era la lingüística, a la que trató de elevar a ciencia general de la lengua. El intento pasaba por reducir la enorme complejidad de la lengua y del habla inmanejable a componentes mínimos que pudieran garantizar su tratamiento. La ciencia de los signos y la significación se establecía entonces con una fuerte base en la lingüística.

El planteo de Saussure en ese proyecto pasa fundamentalmente por lograr un análisis del lenguaje y para ello establece una primera distinción entre lengua y habla fundamental para la pretensión científica que lo anima, porque para constituir un objeto acorde con dicha pretensión debe dejar de lado el habla. El habla es un fenómeno empírico del orden del acontecimiento y por lo tanto es fugitiva, ocasional, variable de acuerdo con el contexto y las prácticas que la envuelven. El habla es básicamente una práctica y en la medida en que es siempre singular, no puede ser objeto de ciencia, porque no se puede hacer ciencia de lo singular. La lengua en cambio es general y relativamente invariable y, por lo tanto, apta para ser analizada desde un punto de vista científico.

Después de esta importante distinción Saussure establece una nueva dicotomía que será fundamental para el desarrollo de la lingüística y la semiología posteriores, los dos ejes que definen a la lengua como sistema, el paradigma y el sintagma. El encuentro de estas dos dimensiones es lo que define a la lengua: el paradigma es el eje del acervo, del conjunto de los elementos que componen la extensión de la lengua, es el léxico en su totalidad, con todas las palabras en una especie de diccionario desordenado, sólo articulado por las pequeñas variaciones que conducen de la una a la otra, en un paisaje vasto de asociaciones infinitamente variadas; el sintagma en cambio es el eje de la articulación, donde se enhebran las reglas que hacen posible la combinación y la puesta en tiempo de ese acervo casi magmático que es el conjunto de los elementos, gracias al sintagma la lengua es consecutiva, desarrollada en series y en flujos ordenados que le otorgan sentido. El paradigma en suma es el conjunto de los signos y el sintagma es el eje en el que las reglas definen la combinación. Esta bipartición propia de la lengua servirá en los intentos de autores posteriores para analizar desde la semiología distintos sistemas comunicativos.

En este esquema entonces aquello que aparece como unidad mínima del sistema son los signos que constituyen, por decirlo en términos fisicoquímicos, los átomos, las partículas elementales del sistema. Estos átomos entran en combinación de acuerdo con sus valías siguiendo reglas que ordenan su vinculación: esas reglas que constituyen la estructura del sistema, definen la sintaxis. Signos y reglas en definitiva conforman la lengua. El signo dice Saussure es un compuesto indivisible de dos entidades que están mutuamente implicadas entre sí como las caras de una moneda: por un lado, el significante, la dimensión material por excelencia del signo, que es para el caso de la lengua la manifestación sonora, y por el otro, el significado, que es la imagen mental que se asocia con un significante reconocido dentro de un determinado idioma. Un signo es la resultante entre la unión indivisible de un significante y un significado, o dicho con una fórmula posterior, de un sonido y un sentido. Porque hay signo, hay reconocimiento de un significante y con ello de un significado que está unido de manera biunívoca, es decir, uno con el otro, el otro con el uno, de manera inseparable.

El terreno del significante es el menos problemático en la medida en que su materialidad es más compartida: la mención “reloj” alude a una combinación de sonidos que no se confunde con otros y su reconocimiento implica algo común desde lo que se parte. El significado en cambio es más vago puesto que la imagen mental, el concepto que cada hablante registra internamente es particular, es este reloj preciso o este otro o incluso uno genérico compuesto por la idea o incluso por la función que cumple en tanto que artefacto utilizado para medir el tiempo. El sentido, en última instancia no se relaciona con una

entidad específica sino con la diferencia genérica que hace que por “reloj” no se entienda “caballo”, “flor” o “ecuación de segundo grado”. A la mención “reloj” le corresponde un sentido compartido por una comunidad de hablantes y esa unidad que se expresa en la relación de correspondencia es el signo: en los sonidos reconocibles ya está presente el sentido y por lo tanto el signo.

Para el planteo de Saussure no importa la relación que se puede establecer entre la mención reloj y la idea de reloj y mucho menos la que se postula entre la idea y el universo de los objetos reconocibles como relojes. Para esta concepción esos problemas son extralingüísticos y carecen de interés científico, al menos para la ciencia que se estaba fundando. Esas cuestiones son propias de una reflexión especulativa u ontológica sobre la naturaleza del lenguaje y su relación con el mundo, la realidad o los objetos, algo que Saussure deja de lado con la reducción del signo a su estatuto puramente lingüístico. Así, esta lingüística se contenta con tratar de entender simplemente la relación que hay entre el sonido y el sentido en el caso de la lengua y con el traslado posterior hacia otros paquetes significantes de sus significantes puntuales con los sentidos que se les asocian en el caso de otras formas de comunicación, como puede ser el régimen de las imágenes.

Un último elemento con el que se puede cerrar el conjunto de aportes fundamentales de Saussure es el que define a la naturaleza del signo lingüístico como arbitraria. Tanto el significante como el significado y la unión que ostenten en determinada ocasión son contingentes, es decir que no hay nada en su naturaleza que exija la contraparte con las que se asocian, que podría haber sido perfectamente de otro modo. Por más impensada, automática y naturalizada que se presente la relación entre esos elementos en la vida cotidiana de una comunidad hablante, sus componentes podrían haber tenido otras formas y combinaciones demostrando con ello su carácter puramente convencional. Una misma imagen mental puede ser llamada de muy diversas maneras según la lengua, la época, la localidad o los idiomas que se consideren. La relación entre una cosa y la otra no tiene ninguna motivación ni en el significante ni en el significado con lo cual se rompe de una vez y para siempre con el planteo que postula que las lenguas tienen un origen natural, biológico o anclado en asociaciones psicológicas profundas. No hay una asociación naturalizada, ni una relación prístina o transparente entre causa y efectos en términos de sonido y sentido o viceversa, aunque funcione de manera automática.

En todo caso ello se explica por tratarse de una convención que se ha naturalizado en el uso y por el hecho comprobable de que los hablantes en términos de sus puras potencias individuales no tienen la capacidad de cambiar la relación entre significantes y significados. Todo cambio en este caso también es convencional pero su agente se encuentra en el funcionamiento poco controlable de la masa hablante que lo articula. Por lo tanto, nadie tiene la autoridad suficiente sobre la lengua para poder cambiar las relaciones establecidas que, aunque arbitrarias y convencionales, son difícilmente modificables. Esos cambios provienen de factores macro y de hechos sociales extrasubjetivos que, de igual modo que en la historia, no se cambian por la mera acción de la voluntad, sino por los usos complejos que de manera incontrolable hace o deshace una determinada masa hablante.

Este planteo, altamente fructífero, será recuperado y ampliado por autores posteriores, con aplicaciones diversas a áreas de la realidad muy alejadas de aquellas en las que trabajó Saussure. Sin embargo, este planteo no fue el único origen de lo que llamamos concepto sociosemiótico de cultura. Partiendo de otros presupuestos, como mencionábamos más arriba, existe una versión paralela a la de Saussure, desarrollada en completo aislamiento respecto de la anterior en los Estados Unidos por Charles Saunders Peirce, un profesor de lógica y metafísica de la Universidad de Harvard, que aunque conocido en su medio vivió en un relativo encierro, porque sus ideas, por lo menos las que tuvieron que ver con esta disciplina naciente, nunca circularon más allá de un ambiente pequeño e informal. Fueron

manuscritos, cuadernos propios y cartas que le escribía a una amiga para introducirla en esta parcela del saber que se le estaba desocultando. En esos papeles casi privados que Peirce fue escribiendo durante el largo período que va de 1860 hasta 1910 fue definiendo los primeros planteos de una reflexión general sobre la naturaleza de los signos, sus tipologías, clasificaciones y modos de funcionamiento. Esos papeles diversos fueron publicado mucho tiempo después de su muerte bajo la edición que se conoció como *Collected Papers* entre los años 1930 a 1935. En esos escritos entonces establecía una nueva disciplina dedicada a comprender la compleja vida de los signos a la que bautizó como *semiotics*, cuya traducción castellana posterior fijó como semiótica. Con este autor se inicia la tradición anglófona del término, alternativa y en competencia con la tradición francófona.

Esa noción de signo para Peirce es lo que permite comprender la base y objeto de la semiótica, que es lo que llama el proceso de semiosis. Dicho de una manera concisa, el proceso de semiosis es el proceso de la significación. Se trata de un proceso abierto e infinito que se produce en la compleja relación que se da entre tres componentes: el número uno, que llama el representamen o fundamento del signo, que es la ocasión física material del proceso de semiosis; el representado u objeto del signo, que es aquello que está en relación de representación para el interpretante, que es aquel que actualiza la conexión, componente número tres, el sujeto que enhebra todas las relaciones entre los elementos. Así el signo es el conjunto de relaciones que combinan el representamen, lo representado y el interpretante. Para que haya proceso de semiosis tiene que haber tres componentes y los tres articulados entre sí, porque uno completa al otro y es parte necesaria en el proceso, por lo tanto, si falta alguno de los tres no hay proceso de semiosis. En este sentido, de forma gráfica y contundente, una fórmula simplificada de Morris que respeta en todo el espíritu peirciano: un signo es algo que está en lugar de algo para alguien. Son tres cuestiones fundamentales que se encuentran indisolublemente unidas, algo que puede aprehenderse muy fácilmente con un ejemplo: en una bandera por ejemplo tenemos *algo*, una tela de determinados colores dispuestos de un modo particular en extensiones precisas, *que está en lugar de algo*, es decir que está representando algo que está ausente, una nación, un grupo que se reconoce en una identidad compartida, un estado nacional determinado, una historia común, *para alguien*, que es aquel que tiene las competencias para establecer la relación entre una cosa y la otra. El signo es justamente el proceso de semiosis por medio del cual se unen las tres instancias: algo en lugar de algo para alguien. Que falte alguna de ellas o la conexión generan ruido o distancia, haciendo que el proceso de significación que es la semiosis no pueda establecer el sentido. Imaginemos a alguien que no puede establecer los contactos, a lo sumo llegará a definir esta presencia primera como una bandera, lo cual no será errado, pero tampoco completo, será la primera fase de un proceso que aún debe ser completado.

Charles Morris, puede ser considerado un co-fundador de la semiótica anglófona. Morris era un lingüista académico, conocido y famoso en su momento por una vasta obra como lingüista y como iniciador del conductismo en psicología. En el año 1911 publica un famoso prólogo a una enciclopedia general del saber, que le encargan justamente por sus conocimientos como lingüista y como lógico, para que sea la introducción a esa obra colectiva de largo aliento y grandes pretensiones. En esa introducción Morris plantea con meridiana claridad una tripartición que será definitiva entre tres dimensiones de la ciencia general de los signos: a saber, la sintáctica, la semántica y la pragmática. Según este autor entonces hay una dimensión del lenguaje que es la que plantea la relación que se da entre los signos, es una relación puramente formal y no tiene nada que ver con lo empírico. Es el terreno de las relaciones formales en el interior de los sistemas y constituye lo que se conoce como dimensión sintáctica del lenguaje. Hay una segunda dimensión, que es la que

relaciona los signos con aquello que los signos designan, con los estados de cosas variados que reflejan o con objetos con los que establecen conexión, es el área de las relaciones entre los signos y los mundos que mencionan y define el ámbito del significado. La dimensión encargada de estudiar estas relaciones es la semántica, encargada de establecer las relaciones de significación de los lenguajes. Por último, hay una tercer dimensión que es la que surge de la relación que los signos plantean con los usuarios, su apropiación y utilización, lo que constituye un tercer cuerpo de conocimientos, que es lo que aborda la pragmática de los lenguajes.

De modo tal que la sintaxis, constituye el objeto de la gramática; la significación, el objeto de la semántica; y las prácticas concretas de utilización, la pragmática, el objeto de una sociolingüística encargada de comprenderla. En todas las relaciones pensables entre signos, aparecen estas direcciones múltiples profundamente encadenadas entre sí. El signo, es el modelo de esas direcciones: el algo que está en lugar de algo para alguien, tiene en sus distintos registros dimensiones y ramas de estudio específicamente destinadas a estudiarlos. Las ramas de la lingüística, base de la semiótica posterior, tienen por objetivo comprender el proceso de semiosis que se despliega en múltiples direcciones posibles, hacia las reglas y el sistema, hacia las relaciones del sistema con el mundo que designan y construyen, hacia el uso que los hablantes hacen del sistema y de las relaciones que este mantiene con el mundo. La lengua hablada deviene así en un conjunto de prácticas regladas que hacen siempre referencia a un mundo, de acuerdo con los usos dominantes que le otorgan sus hablantes. Esta idea será como en los casos anteriores, fundamental para el desarrollo de lo que se conocerá como giro lingüístico primero y giro cultural después.

Entre los autores encargados de ampliar el alcance del modelo semiológico partiendo de la lingüística estructural de Saussure se encuentran Roman Jakobson y con posterioridad Roland Barthes. Jakobson en los años 30 comienza a desarrollar dentro de lo que es el esquema saussureano un mecanismo que ayudará a replantear las idea de sintagma y paradigma hacia una dimensión extralingüística. Con otra terminología, con otras categorías, pero manteniendo básicamente la misma división Jakobson escribió un famoso artículo sobre los mecanismos principales de la lengua y la significación, definiendo dos operaciones centrales para todo sistema de significación: la selección y la combinación, respectivamente vinculados con los ejes del paradigma y del sintagma. Sintagma y paradigma son los ejes principales del lenguaje y las operaciones que los actualizan en cada intención comunicativa concreta, la selección y la combinación. La selección está en el eje del paradigma porque actúa distinguiendo en el enorme mar de las diferencias. En esa área están dispuestas todas las diferencias de significante y de significado o de otro modo, de sonido y de sentido. El eje de las diferencias se articula en elementos que son distinguidos por operaciones selectivas.

El sintagma es el eje en el que esas diferencias se combinan de unos modos y no de otros. Es el ámbito en el que se plasma la la articulación de lo seleccionado de un modo específico y siguiendo ciertas reglas de composición. La combinación define la secuencia, el antes y el después, y la composición, lo que está junto. Completa el acto significativo, simultáneamente selección y combinación. A su vez, cada eje con su respectiva operación, privilegia un mecanismo específico de significación: la metáfora en el caso del paradigma, la metonimia en el otro. Las dos figuras centrales de las retóricas clásicas recobran una función renovada, como selección/sustitución en un caso, como combinación/desplazamiento en el otro. Y este esquema es pasible de aplicarse a diversos regímenes significantes como es el caso de la imagen, el vestido, los objetos, el cine, la actuación teatral, entre otros.

El planteo de Jakobson con el tiempo va a ser tomado como modelo para expandir la semiología de origen lingüístico hacia una semiología general, continuando el planteo de

Saussure. Por esa razón, sintagma y paradigma o selección y combinación se convertirán en dos dimensiones que centrales para analizar y comprender sistemas significativos diversos. Quien hará la extensión definitiva de este modelo a toda realidad significativa será Roland Barthes, que a través de su amplia y diversa obra devendrá en el gran articulador de la semiología contemporánea, verdadero panel de herramientas en el que se nutrirán de instrumentos de análisis los estudios culturales posteriores. Para dar un nuevo ejemplo proveniente de este autor, puede apelarse al mundo del vestido para ver como operan estas variables recién descriptas. ¿Qué significa selección y combinación en el terreno de la indumentaria? En el amplio sistema del vestido, que es un sistema comunicativo similar a una lengua, se pueden utilizar las categorías semiológicas de paradigma para comprender el eje de la multiplicidad de prendas y accesorios que pueden utilizarse o no en términos concretos. Esas prendas y accesorios tienen, por decirlo así, relaciones de cercanía o de lejanía: si son para usar en la cabeza, para ponerse sobre los hombros, para cubrir las piernas o para ponerse en los pies tendrán una serie de elementos que las definen, agrupándose en áreas de significación, cercanas o lejanas entre sí de acuerdo con la interpretación que se haga de ellas.

Otro eje para pensarlas como diferencias es el de los materiales, las texturas o incluso el de los colores. Todas esas distinciones constituyen un sistema en la medida en que todos los elementos en conjunto definen un universo del cual se puede ir de diferencia en diferencia, hasta completar la totalidad de ese sistema. Ahora bien, cuando estamos vestidos y portamos determinadas prendas, estamos haciendo una combinación particular de las previamente seleccionadas y ninguna otra en ese caso. Es decir que estamos haciendo ésa combinación y sólo ésa dentro de múltiples elementos y articulaciones posibles: en las múltiples asociaciones que cobija el paradigma, el sintagma articula una y sólo una ocasión combinatoria, que pone en juego una de las múltiples posibilidades y la expresa como mensaje a través del vestido. Estar vestido de una manera y no de otra tiene una significación muy distinta a la que tendría otra combinación. Este caso es un ejemplo simple de la aplicación de categorías que surgen de la lingüística y se exportan hacia otros ámbitos, algo que se va a hacer profusamente a partir de los años 60 y 70 siguiendo el ejemplo de Barthes y Eco. Es decir que a partir de entonces todos los sistemas de signos serán considerados como modelos secundarios de ese modelo central proveniente de la lingüística, que es la proveedora de las herramientas que permiten comprender ampliamente las relaciones de significación.

## **5. La dimensión cultural de la realidad social según las tres grandes oleadas del siglo XX**

En el curso de los años posteriores a la segunda guerra mundial es notable el auge en los estudios relacionados con la dimensión cultural. Se trata de un campo de indagación que se va ampliando y diversificando día a día, en el que confluyen tradiciones disciplinarias, doctrinarias y temáticas que, hasta no hace mucho tiempo, se pensaba aisladas entre sí. Cruces disciplinarios entre la historiografía y la etnología, la estética y el urbanismo, la sociología y la crítica literaria, la lingüística y la psicología, o el fluido intercambio entre líneas doctrinarias como el marxismo y el psicoanálisis, la hermenéutica filosófica y la antropología simbólica, el feminismo y el estructuralismo, o entre áreas de investigación como el cine y la literatura, los medios masivos y la escuela, el deporte y la religión, o la política y la vida cotidiana, han ido produciendo estudios que mezclan enfoques teóricos diversos, construyen novedosos objetos de investigación, proceden con técnicas y

herramientas que desafían los usos establecidos, problematizando áreas desatendidas, experimentado búsquedas, generando encuentros.

En este terreno puede reconocerse la influencia de tradiciones que ya son clásicas en las ciencias sociales y humanas, grandes obras pioneras que delimitaron el área de estudios. Constituyen un primer momento y en general surgieron en Europa continental en el período que va de los primeros años del siglo hasta la segunda guerra mundial, época de grandes convulsiones sociales, políticas y culturales entre las que mencionaremos: las dos guerras totales, la revolución de los bolcheviques, la creciente conflictividad obrera, el ascenso de los fascismos, la consolidación y auge del colonialismo en un mundo multipolar, el establecimiento de la sociedad de masas, el afianzamiento generalizado de la producción industrial, el comienzo de los procesos de modernización urbana, la superposición ambivalente de fases destructivas y constructivas, el surgimiento del cine y la radio, el auge de las vanguardias en las distintas ramas del arte. En ese contexto proteico maduraron las reflexiones que orientaron las búsquedas de períodos posteriores, en sociología, con figuras como Durkheim, Simmel y Weber, en antropología, Mauss, Boas, Malinowsky o Mead, en psicoanálisis con la obra de Freud, en lingüística y semiótica con Peirce, Saussure o Jakobson, en filosofía con Luckacs, Gramsci, Adorno, Wittgenstein, Heidegger o Benjamin, y en historia con los trabajos de Bloch, Febvre y más tarde Braudel. En esta somera lista de grandes nombres se pueden hallar las raíces que nutren el panorama actual.

Estas incursiones, provenientes de orígenes diversos, en los presupuestos epistemológicos, en los estilos de investigación, en los linajes doctrinarios y, fundamentalmente, en los ámbitos geográficos que las vieron nacer -y no es un detalle, ya que las tradiciones nacionales suelen imponer modalidades de reflexión y hábitos de trabajo difíciles de superar-, a medida que va pasando el tiempo se encuentran cada vez más interconectadas en las producciones que comenzarán a surgir a finales de la década del 50 en Europa, más precisamente en Inglaterra, Francia y posteriormente en Italia, y hacia fines de los 60 en los Estados Unidos.

Nuevamente se trata de un segmento histórico que experimentó grandes transformaciones sociales, ebullición cultural y política. Son los años dorados del bienestar keynesiano, de la reconstrucción europea; del mundo bipolar y de la guerra fría, de la definitiva institucionalización autoritaria del socialismo en la Europa oriental; de la era de los consensos políticos socialdemócratas en Occidente, del afianzamiento del modelo de producción fordista y el surgimiento de la sociedad de consumo, del elevamiento generalizado del estándar de vida, crecimiento de las clases medias y acceso extendido a las universidades, de la liberación progresiva de las costumbres sexuales rígidamente enmarcadas en la familia; un período en el que se vivió una nueva modernización urbana, con el establecimiento definitivo de la industria cultural, el surgimiento de la televisión, y un nuevo auge de las vanguardias en el arte. Esos años verán aparecer nuevos actores políticos en el mapa burocratizado de los protagonistas tradicionales: movimientos dentro de la izquierda que resisten las imposiciones del partido, fracciones obreras que se expresan por fuera de los aparatos sindicales, a lo que se suma el creciente protagonismo de los sectores estudiantiles y la progresiva conflictividad de las mujeres y los grupos étnicos. Fuera de los países occidentales aunque con consecuencias notables para ellos, comienzan las rebeliones contra el autoritarismo dentro de los países socialistas, el proceso de descolonización del mundo, las luchas de liberación nacional, sucesos que dividen la opinión de las metrópolis y, fundamentalmente, sacuden el tablero sobre el que se asentaban las izquierdas. La invasión de Hungría, la primavera de Praga, Cuba, Argelia, Vietnam o la Revolución Cultural China serán verdaderos hitos de esta nueva experiencia política.

En este contexto se instala el segundo momento que va constituyendo el campo actual de los estudios sobre cultura. En efecto, el auge de la semiología y del estructuralismo de los años 60 así como el espíritu “post” del 68 en Francia, las sociologías posparsonianas o la crítica cultural en los Estados Unidos, las discusiones en el seno de la izquierda inglesa por el rescate de la tradición romántica precapitalista o el estudio de las modalidades del consumo de medios audiovisuales en ese mismo país, o la historia del arte y la estética italianas, por solo nombrar algunos casos ejemplares, serán testimonio de esta primera revitalización de los estudios sobre la cultura. En la actualidad es notable la influencia de algunos de los autores que tomaron parte en los debates de ese período, donde nombres como los de Levi-Strauss, Foucault, Barthes, Derrida, Goffman, Garfinkel, Sontag, Mailer, Thompson, Williams, Hall, Taffuri, Argan o Eco, por solo nombrar algunos entre los más destacados, están casi automáticamente asociados con ellos. Este conjunto de estudios sobre las diversas variantes que implica el campo de objetos aludido bajo el término “cultura” constituye el antecedente más cercano de la situación actual.

El **tercer momento** toma elementos provenientes de los anteriores, en un nuevo contexto histórico en el que perfilan sus características sobresalientes. **Los primeros años ‘80** también serán de ebullición social, pero marcados por la ambivalencia y el desconcierto. Esto debe ser tenido en cuenta porque los procesos sociales en curso contrarían la imagen de futuro que parecía tan palpable en las décadas anteriores. Hay una crisis de futuro manifiesta y una falta de confianza en la historia que se inscribe en la época y hace cuerpo en los intelectuales. La generación que desarrolla su experiencia histórica y política en estos años está signada por la desorientación. Como este mismo capítulo se ha ocupado en la primer parte de este tema, haremos una enumeración muy breve.

Los ‘80 son los años de la conclusión del llamado “siglo corto”, del derrumbe del mundo bipolar, la caída del Muro de Berlín -final simbólico del sistema soviético-, la erosión de las políticas keynesianas, el auge neoliberal, los nuevos sistemas productivos en los que con aparente ironía el capital insinúa su *emancipación* del trabajo, con la consecuente pérdida de peso específico de los sectores trabajadores, el desarme de las redes de protección social en nombre de planes focalizados orientados solo al control de situaciones de desequilibrio, el fin de la promoción social, una situación social que tiende a polarizarse entre incluidos y excluidos en todo el mundo; cuando se afianza una industria cultural transnacional y las culturas se mundializan, una época en que los flujos migratorios generan verdaderos choques en los países centrales, un momento en que se desactivan las energías utópicas, se enfrían las pasiones políticas y las luchas emancipatorias entran en un compás de espera, cuando se aprecian preferencias mayoritariamente orientadas hacia el bienestar privado antes que hacia el interés público y los intelectuales pierden importancia como defensores de lo universal y voceros de los tiempos por venir. El tercer momento de los estudios culturales surge en estos años, producto de cambios sociales generales y disciplinarios específicos. A los cambios de origen interno a las disciplinas, de los que -entre otros- la crisis del modelo de investigación inspirado en el cientificismo es quizás el más ilustrativo, se suman los cambios de origen extracientífico, como son la creciente desconfianza ante los avances técnicos, el recelo frente a ciertas formas del desarrollo económico y la modernización social, o el desencantamiento frente a las creencias y cosmovisiones que orientaban los rumbos políticos de hace unos años. Si a esto se añaden las profundas transformaciones sociales en curso -de las que se ha ocupado la primera parte de este capítulo-, vemos a las ciencias sociales y humanas frente a una condición histórica desafiante en la que se impone hacer replanteos, procurando nuevos caminos y búsquedas.

Los múltiples cambios en los factores que definen una importante porción de los consensos disciplinarios de estas ciencias, en el nivel objetivo de las transformaciones que afectan estructuralmente al mundo social y en el nivel subjetivo de las mutaciones en la

sensibilidad que se constituye simultáneamente con ellos, fija límites epocales dentro de los que se abren paso enfoques inspirados en las diversas ramificaciones de las dos fases previas. Son estos cambios los que iluminan el actual contexto de auge (y rescate) de los estudios empeñados en relevar la economía simbólica de la realidad social.

## 6. El olvido relativo de la cultura

Para comprender los virajes que condicionan el paisaje actual de los estudios sobre la cultura, es preciso detenerse en dos de los metadisursos científicos que condujeron buena parte de la producción de las ciencias sociales y humanas de la segunda posguerra: el **neopositivismo** y el **marxismo**. De la crisis y las transformaciones de ambos es que surgirá el presente momento paradigmático, alejado al mismo tiempo de estas dos modalidades que, durante décadas, regularon la práctica científica.

El neopositivismo (expresión genérica dentro de la que englobamos en una visión panorámica, a pesar de sus diferencias, al empirismo lógico, al positivismo lógico y al falsacionismo) organizó en buena medida el paradigma dominante sobre el metadiscurso científico del período comprendido entre los primeros años '20 y últimos años '50. Obviamente no fue el único discurso sobre el método circulante en el período, aunque sí el de mayor influencia en lo referente a la delimitación de la práctica científica. Su insistencia sobre la necesidad de demarcar los límites del lenguaje científico tenía como horizonte la búsqueda de un tipo de conocimiento que fuera objetivo y transparente, basado en leyes universales aunque empíricamente fundado, y susceptible de organizarse en un sistema unificado. Ese espíritu se orientaba hacia un conocimiento que pudiera ser testeado, criticado y llegado el caso, reemplazado por otro más eficaz. Un afán progresista animaba a esta corriente en la construcción de un edificio articulado que evitara la contaminación metafísica, forma de pensamiento indemostrable y falta de rigor, así como toda posible desviación irracionalista, siempre cercana al dogmatismo y a la imposición por la fuerza.

Simplificando las diferencias al máximo, esta corriente epistemológica compartiría cinco puntos fundantes sobre la definición del conocimiento científico: 1) objetividad, 2) carácter nomotético, 3) predictivo-explicativo, 4) unificado y 5) acumulativo.

La objetividad supone un tipo de conocimiento en el que el sujeto del proceso puede ser eliminado, o sea que no constituye un factor interviniente para la justificación del mismo. La investigación puede incluir factores subjetivos, pero se trata de temáticas concernientes a la psicología o la historia de la ciencia y no a la epistemología, cuya función consiste en evaluar el estatuto de cientificidad del conocimiento y, en este punto, tales factores no influyen. A partir de esta perspectiva, y expresado de modo sintético, después del descubrimiento corresponde la administración de la prueba -aquello que confirma o nó lo afirmado como hipótesis- y ese mecanismo debe ser público, repetible, observable. Aquí es donde adquiere su peso la observación empírica, ya que es decisiva como última instancia. De tal manera: objetividad, verificabilidad y observación irán siempre juntas. Para este planteo, y desde el fisicalismo en un extremo hasta el convencionalismo en el otro, la observación es el punto de contacto con la realidad objetiva que, adecuadamente acotada, es igual para cualquier observador.

El carácter nomotético supone un conocimiento que se funda sobre la formulación y corroboración de leyes. Esto quiere decir que, para que un discurso tenga estatuto de cientificidad, debe establecerse sobre enunciados estrictamente universales, es decir que no se detiene sobre casos -que además de singulares son contingentes-, sino sobre la subsunción de los mismos, a través de sus regularidades o características comunes, en leyes que los delimitan y los explican. Sin leyes que establezcan la regularidad de ciertas

variables no podrían hacerse predicciones sobre el comportamiento de los fenómenos, sin predicciones no podrían hacerse pruebas, ni testeo, ni eventual refutación o corroboración. Es en base a la formulación de leyes que la empresa científica funciona y hace posible su doble tarea: la predicción y explicación de los acontecimientos. Consecuentemente, una teoría es un conjunto articulado de leyes con el que se puede explicar y predecir la ocurrencia de los fenómenos.

Otra característica que define el modelo de ciencia neopositivista es el de la unidad. Para esta corriente no hay diferentes ontologías regionales que exijan la existencia de más de un método. Ello implica que la ciencia es una sola, sin importar su objeto: la física, la biología, la economía o la psicología, en la medida en que son o aspiran a ser ciencias, tienen que proceder de la misma manera, con el mismo mecanismo básico. De esta forma, si se cumple con los principios que garantizan la cientificidad, esto es con la metodología, entonces tiene que haber homogeneidad lógica en el lenguaje utilizado y, por lo tanto, posibilidad de conectar en un sistema unificado los conocimientos producidos en la distintas áreas de investigación. La metáfora del árbol del conocimiento, con su tronco principal, sus ramas y sus bifurcaciones posteriores, podría ilustrar este principio. Esta necesidad de constitución de la ciencia unificada, llevó en distintas ocasiones a proyectar enciclopedias en las que se sintetizaría la totalidad de los conocimientos existentes. Por detrás de ello estaba la aspiración al establecimiento de un saber sistemáticamente organizado: axiomático, coherente, exhaustivo y dividido en disciplinas estancas.

Finalmente, la última característica definitoria del conocimiento científico, su carácter acumulativo. Esta corriente encontraba que la gran diferencia existente entre la ciencia y los otros saberes, residía en su capacidad de progresar, índice de su racionalidad, valor que la tornaba superior y preferible. Si una teoría explica mejor un fenómeno, predice con mayor exactitud o abarca una gama más amplia de acontecimientos, entonces reemplaza a las teorías ya existentes. El conocimiento científico en la medida en que es abierto, no definitivo, crítico, refutable y reemplazable, se acumula y, por lo tanto, progresa (aunque no haya acuerdos sobre la naturaleza de este progreso). A este metadiscurso científico subyace un modelo privilegiado, el de las ciencias naturales, las más próximas en sus procedimientos y logros al ideal promovido por el neopositivismo. El énfasis en la observación empírica, la objetividad y las leyes, como elementos constitutivos del método científico, reducía el ámbito de desempeño posible para abordar regiones ontológicas distintas. El contexto no favorecía el acercamiento hacia entidades que no fueran determinables positivamente, ya que en ese mismo punto dejaban de tener interés científico. Tal matriz metodológica, adecuada para las ciencias naturales tendía, cuando se aplicaba a las ciencias sociales, a privilegiar ciertas temáticas por sobre otras, recortando el campo a aquello que fuera directamente “observable”. Esta postura fue en su momento criticada por los defensores de las “ciencias del espíritu” que plantearon diferencias irreconciliables entre el método nomotético-explicativo y el idiográfico-comprensivo, que consideraban más adecuado para la mismas. Claro que la distinción imponía romper con uno de los puntos fuertes del neopositivismo: la unidad de la ciencia. Por eso no aceptaban que hubiera que hacer diferencias con “ciencias” que reivindicaran ontologías regionales reclamando el recurso a métodos específicos como la comprensión; para el positivismo ello suponía una concesión que abría las puertas para el retorno de la subjetividad, el misticismo en las pruebas y la irracionalidad.

La polémica por la cientificidad del conocimiento de las ciencias humanas y sociales, fue desde un comienzo, ríspida y persistente. Siempre hubo posturas opuestas a la metodología que propiciaba el neopositivismo, pero hay que considerar que sólo ocuparon, en ese período, espacios periféricos. La situación comienza a revertirse, poco a poco, con los cambios que se fueron sucediendo en propia intimidad del paradigma neopositivista.

Finalizando los años '50 se advierten las primeras críticas y cuestionamientos, y el modelo comienza a perder posiciones en tanto principal orientación metodológica. No desaparecen subitamente los sostenedores del paradigma, sino que pasan a entablar disputas que los llevan a alejarse gradualmente de las posiciones iniciales. Los trabajos de Kuhn, Hanson, Sellars, Lakatos y Feyerabend, por nombrar sólo a los más conocidos, impugnan muchas de las ideas fundantes del neopositivismo, por ejemplo: la verificabilidad por el recurso a la observación neutral libre de teoría, la objetividad, la posibilidad de que la ciencia se constituya en sistema, que cuando haya refutación de una teoría esta sea abandonada y reemplazada por una mejor o que el conocimiento progrese por reemplazo siguiendo la línea de una mayor racionalidad. O sea, todas las grandes tesis van siendo cuestionadas y ello marca el inicio de nuevas discusiones, búsquedas y precisiones.

Al rechazarse la idea de la neutralidad de los datos, la observación científica abandona progresivamente el carácter objetivo que se le había adjudicado para iniciar su conversión en una tarea interpretativa: se admite que los hechos están teñidos por la teoría, la experiencia moldeada por ciertos valores presupuestos y no concientes, por lo tanto se reduce la importancia que se le había otorgado a la imparcialidad de la observación. La inconmensurabilidad de los sistemas conceptuales desde los que se construye cierta imagen de lo esperable en la experiencia y lo relevante en una búsqueda, ese vivir en mundos distintos, que rompe con la posibilidad de comparación entre teorías de momentos históricos diversos o en competencia en un momento determinado, también aportará su grano de desconfianza frente a las convicciones iniciales. Descubrimientos en el seno de las matemáticas o las ciencias naturales cuestionarán severamente los intentos de constitución de un conocimiento sistemático, con nudos altamente problemáticos que dividirán las opiniones científicas en verdaderos universos epistemológicos distantes. Por último, después de los visos de relativismo que se perfilaron en las críticas que se sucedieron sobre el neopositivismo, restaba una cuestión final, la de la acumulación y el progreso. Nuevas dudas en torno a su posibilidad, si el reemplazo de teorías no garantiza mejoras, mayor comprensión, explicaciones más cabales, sino simplemente cambios y diferencias, ¿de qué progreso se habla?, ¿en base a qué constituiría la ciencia un saber de tipo superior?

En los años '60 reaparecen discusiones epistemológicas anteriores, pero con nuevos lenguajes y formatos, y se comienzan a abrir perspectivas nuevas. El modelo de las ciencias naturales imaginado por el neopositivismo, tantos años reinante en buena parte de la producción de las ciencias sociales y humanas del período, es progresivamente cuestionado como principal orientación metodológica. También se debilita el relativo exilio que habían experimentado los estudios sobre la temática cultural, y los temas ligados con la cultura adquieren un nuevo interés.

En el período posterior a la segunda guerra mundial comenzará a registrarse la creciente influencia de la teoría marxista en el mundo intelectual y académico de los países centrales, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales y humanas. Esta influencia, que se inicia como un discurso que compite con el neopositivismo, fue afianzándose hacia finales de los años '50 hasta convertirse en una referencia casi obligada en los '60 y los '70, años de su máximo auge. Esta tendencia de la comunidad intelectual no podría comprenderse sin tomar en cuenta el entusiasmo y la adhesión ferviente que despertaban algunos procesos sociales vigentes en aquellos años, en particular el avance combativo de movimientos sociales que, en distintos frentes, contestaban la autoridad y la desigualdad. En ámbitos muy diversos podía leerse esa inclinación, una misma lógica subyacente, se advertía una suerte de orquestación inmanente que los acontecimientos parecían anunciar: la situación internacional, la representación política, la academia, la familia, o las diversas ramas del arte, eran objeto de sacudidas e impugnaciones.

En distintos espacios podía apreciarse el signo de los tiempos: la orientación hacia un rechazo de los órdenes heredados y de lo impuesto por la costumbre o por la fuerza, un avance hacia la participación, la deliberación y la experimentación en las formas institucionales. Las guerras de liberación nacional, el crecimiento de los partidos de izquierda, los combates del movimiento obrero, las reivindicaciones de los movimientos feministas, las luchas por los derechos de las minorías étnicas, la conflictividad estudiantil, las movilizaciones espontáneas en las ciudades, las protestas pacifistas, los llamados a la desobediencia civil, configuran algunos de los acontecimientos que se inscriben en ese proceso. Otro de los signos que testimoniaban este avance podía advertirse en la reacción que suscitaba: las manifestaciones de diferente índole que testimoniaban la preocupación de las corrientes opuestas, en algunos casos abiertamente favorables a los órdenes establecidos.<sup>1</sup>

Entre los años '60 y el primer lustro de los '70, imperaba en las ciencias sociales y humanas un clima de optimismo progresista, en el que destacaba una animosa confianza en el desarrollo de la historia. Cabría afirmar que en estos años se instala en una parte del campo de los estudios sociales, una suerte de "nuevo encantamiento del mundo" manifestado, por ejemplo, en posturas que consideran inminente la materialización de insinuaciones o profecías presentes o en germen en el *corpus* acumulado por la obra de Marx y la de sus seguidores, sin distinguir suficientemente entre los análisis teóricos y los textos, muchas veces coyunturales, relacionados con el activismo político. Así, y en términos muy generales, es como en algunos casos es utilizada, en esta época, la tradición marxista, como enciclopedia y doctrina capaz de responder a todos los problemas y de proveer orientación práctica en base a la "correcta" lectura de sus principios teóricos y metodológicos.

Sin entrar en consideraciones sobre cuál sería, en última instancia, el verdadero espíritu de la letra marxista, discusión que se repite con similares términos en distintas generaciones y que excede el interés de este trabajo, lo cierto es que en la obra de Marx los factores culturales parecen adquirir cierto papel secundario en relación con los factores económicos, encargados de funcionar como variables independientes y que, como señala Habermas, no se incluye teorización significativa sobre el papel de lo simbólico en los procesos sociales. La cultura aparece, en parte de la abundante obra de la primera tradición marxista, ocupando el lugar de la superestructura en el clásico esquema de las tópicas, como ideología, doble inversión o falsa conciencia a ser sistemáticamente criticada, una realidad segunda, derivativa y vicaria como un reflejo, funcionando como efluvio de una estructura material primera.

Muchas han sido las interpretaciones que intentaron superar esta delimitación tal vez unilateral, contraponiendo entre sí textos de Marx o posturas diferentes en el interior de la tradición marxista, mostrando los reveses de ciertas tramas demasiado rápidamente leídas y aceptadas, optando por una u otra orientación en disputa y arrojando un saldo de gran complejidad, a veces después que la tradición subsiguiente había ya avanzado en el trabajo exegético. Sin embargo, hay elementos suficientes para afirmar en el primer marxismo un cierto espíritu reduccionista en el tratamiento de las instancias culturales respecto de las económicas, así como una marcada desconfianza en relación con su poder explicativo. El tema del espíritu reduccionista de las instancias culturales en el primer marxismo cobra un nuevo y renovado interés, porque dentro de la tradición marxista -y en sus numerosas corrientes internas- se libró con intensidad en las últimas tres décadas (aunque hay que

---

<sup>1</sup> Dentro de la línea liberal Raymond Aron criticaba la actitud dogmática de los intelectuales comprometidos con el marxismo como "el opio de los intelectuales". Es evidente que Aron, como asesor del Estado, estaba pensando en un contexto histórico tensionado por la guerra fría, en un mundo con un conflicto que tendió a polarizar el campo intelectual hacia dos direcciones opuesta bien definidas.

tomar en cuenta la importancia y originalidad de la obra de Gramsci, absolutamente precursora en ese terreno dentro de esta tradición<sup>2</sup>) la discusión sobre la recuperación de la instancia cultural y sus potencialidades, no sólo como factor de comprensión de la realidad histórica y social, sino como elemento de movilización y lucha política.

En principio se podría hablar de dos polos en lo que hace a los modos de apropiación básicos del discurso marxista, por un lado los que tienden a privilegiar su utilización como herramienta política subsumiendo sus logros cognoscitivos o las sutilezas de sus debates internos a las urgencias de la coyuntura, y por el otro los que en el interior del mundo académico e intelectual participan de las disputas -no directamente políticas- sobre la pretensión de verdad en las ciencias sociales y humanas. Se trata de dos tendencias dependientes de los ámbitos en que se insertan que, en ocasiones, pueden acercarse: como intelectualización de la política en un caso, como politización de la intelectualidad en el otro. Es así como dentro de los marxismos políticos y académicos pueden registrarse tanto posturas de acercamiento como de separación. En cualquiera de ellas también puede advertirse la fidelidad a un supuesto momento inicial simple y definitivo, lo que podría llamarse actitud dogmática, o el reconocimiento de la complejidad reinante después de las exégesis y de la asunción de las sucesivas rupturas epistemológicas, aquello que podría definirse como actitud crítica.

No se procura con esto dividir el mapa del marxismo entre justos y pecadores, sino poner de manifiesto la vigencia que hoy poseen en el ámbito de los estudios sobre la cultura autores que podrían inscribirse en esta corriente. Por otra parte, la vigencia del marxismo puede registrarse, con diversos grados de adhesión a la ortodoxia y de espíritu crítico, en las distintas ramas de las ciencias sociales y humanas. Nuestro interés consiste en advertir cómo ésto se manifiesta en las ramas que relevan la dimensión cultural de la realidad social y, en este campo, consideramos que es el aporte de los marxistas críticos y no tanto el de los ortodoxos, el que puede registrarse como presencia influyente. Y en ello pesa una argumentación lógica: aquel que esté convencido de que todo está ya escrito y que es así como sucedió históricamente, no tiene por qué proseguir las búsquedas, ni intentar cruces con doctrinas o disciplinas en principio lejanas, tales como la estética burguesa, el psicoanálisis, el estructuralismo antropológico, la semiótica americana, la filosofía del lenguaje inglesa, la cábala o el diseño racionalista. A pesar de la amenaza del mote de revisionismo, recurso siempre a mano de las ortodoxias, estos cruces comenzaron a producirse con vigor, impulsados por los cambios que se perfilaban desde finales de la década del '50.

Es necesario tener en cuenta que, más allá de las diferencias en los modos de apropiación - más críticos o más dogmáticos-, en los escenarios de acción y en el ámbito de lo político o el mundo intelectual, podía apreciarse la pertenencia común a ese espíritu de época que acercaba las posturas y limaba las asperezas, ese clima de expectativas triunfantes que más arriba llamábamos "optimismo progresista". También es preciso ubicar dentro de este espíritu la presencia de grupos "izquierdistas" muchas veces no reconocidos como marxistas, pero que acompañaban muy de cerca, como críticos, o como aliados, el desarrollo de los acontecimientos políticos e intelectuales de aquellas décadas. Existió en ese período una sensación de pertenencia a un suelo común, el espectro de las fuerzas progresistas, que pugnaban por una politización de las distintas expresiones de la sociedad, entre las que también y ocupando un lugar de privilegio como voceros, se encontraban los intelectuales y el mundo académico de las sociedades occidentales. El eco de estas

---

<sup>2</sup> También hay que hacer justicia a Bajtin, cuyos escritos, hoy muy actuales, se conocieron tardíamente, o a Lunacharsky, en la Rusia posrevolucionaria, y también a otros integrantes de la vasta y diversificada tradición marxista, tales como el Lukacs de los primeros años veinte, Ernst Bloch, o los iniciadores de la Escuela de Frankfurt.

conmociones se dejó también sentir en la periferia del capitalismo, en los países del entonces llamado “tercer mundo”. Es preciso aclarar que este clima generalizado de optimismo distaba de ser total y absoluto, también se expresaban voces que diferían o directamente se oponían, sin alterar por ello esta corriente principal.

En esta situación de rápida difusión de una cultura de izquierda, dentro de la que las simpatías con el marxismo ocupaban un lugar preferencial, se confundió muchas veces a los aportes y búsquedas teóricas con una verdad revelada, desprovista del juego de sus matices y de la crítica que en sus mejores exponentes siempre la habían acompañado. De esta manera, se fue construyendo, en influyentes manifestaciones de la época, una ortodoxia sobre una vulgata, apurada por el desborde de acontecimientos que se imponían con urgencia. Las ciencias sociales y humanas, muchas veces, fueron su vehículo y alentaron una cosmovisión generalizante en la que los más diversos fenómenos podían encontrar una sencilla ubicación dentro de alguno de los casilleros del sistema teórico. La alta movilización impulsaba a justificar la operatividad antes que la sutileza. Un Marx empobrecido, en el que se privilegiaban nociones de prosapia hegeliana, positivista y darwinista, servía como base de un historicismo que afirmaba una historia universal siguiendo un curso unificado, predeterminado, de la que había que extraer sus leyes para poder predecirla y controlarla, proceso que tendía a una meta, y en virtud de la cual iba desenvolviéndose como un plan. En este contexto no había espacio para la cultura y los estudios que la incluían adquirirían un carácter dogmático y empobrecedor.

Algunas posturas que a veces se tornaban dogmáticas, perdían la capacidad de comprender la diferencia, por ejemplo: la dificultad de ciertas vertientes antropológicas para entender a las sociedades “primitivas” que parecían tener principios de organización heterogéneos respecto de aquellos proclamados por la teoría, de modo que aparecían reducidas a supersticiosas, pretécnicas o precapitalistas; o en el campo de la crítica literaria, ante autores que, no siendo realistas ni progresistas, quedaba como única alternativa caracterizarlos como burgueses o aristocráticos y, por ende, reaccionarios, para luego ser divididos en comprometidos o decadentes. Este esquematismo tenía como telón de fondo cierto desarrollo naturalizado de la historia y, en su despliegue, un lugar para cada cosa. La revolución, inevitable, en algunos casos inminente, en otros trabajosa y paciente, aparecía como solución teórica y práctica a todos los problemas planteados.

En las décadas que siguieron este entusiasmo iría apagándose, adquiriendo mayor protagonismo aquellos que durante el período de auge manifestaban su malestar. Consecuentemente con los cambios en el panorama político, económico y social, los procesos revolucionarios parecieron menos inminentes y se opacaron quienes veían con desbordante optimismo el curso de la historia. Aquellos que aparecían como relativistas, negadores de la historia, subjetivistas, revisionistas, idealistas, izquierdistas, comienzan a levantar sus acciones, y poco a poco van tornándose preponderantes como puntos de referencia. La dimensión cultural va adquiriendo relevancia en estudios de índole novedosa y crítica, emprendidos por figuras heterodoxas del campo progresista. Brillan nuevas estrellas en el campo académico que se aleja cada vez más de la ortodoxia o de un curso unificado: cabe mencionar a Thompson, Anderson y Williams,<sup>3</sup> a figuras relacionadas con la Escuela de Frankfurt, a los pensadores del grupo Socialismo o Barbarie, como Castoriadis y Morin, iniciados en el marxismo, también a Foucault, Baudrillard, Deleuze, Kolakowski, Agnes Heller y muchos otros. Podría decirse que finalizada la convulsión que agitaba a las sociedades hasta los comienzos de los años ‘70, se abrirá un período de vacío:

---

<sup>3</sup> Para las discusiones que protagonizaron estos autores, puede verse Löwy, M. y Sayre, R. “E. P. Thompson y Raymond Williams, el romanticismo en el marxismo inglés” en *El Rodaballo* Nro. 5, Verano 1996/97, Buenos Aires, y Szabón, José. “Dos caras del marxismo inglés: el intercambio Thompson-Anderson” en *Punto de Vista* Nro. 29, Abril-Julio de 1987, Buenos Aires.

el marxismo pasará de ser una tendencia de amplia difusión social y relativamente baja circulación académica, a ser lo contrario, perdiendo su vigencia y peligrosidad política se convertirá en sentido común letrado. El signo común de los cambios tanto en el medio cultural intelectual como en el seno del marxismo, su despolitización -en el sentido que indicamos previamente- y arraigo académico, abrirán horizontes para el tratamiento de los objetos y las temáticas definidos tradicionalmente como culturales.

## **7. El giro cultural y la evolución reciente de las ciencias sociales**

En las distintas disciplinas que componen el panorama actual de las ciencias sociales y humanas, se puede advertir la desembocadura de los cambios en el consenso epistemológico: en todos los registros puede observarse la centralidad de los esquemas que parten de una concepción lingüística, interpretativa y situada de la investigación social en general, tendencia en la que los estudios dedicados a la dimensión cultural ocupan una posición de privilegio. Esto implica que se abandona el imperativo cientificista que durante tantas décadas condujo un desarrollo casi unilateral de las disciplinas sociales, así como la compulsión determinista de cierto marxismo, tan propensa a la totalización y el reduccionismo. Esto permitió aperturas, permitió nuevas búsquedas, la aplicación de esquemas teóricos alternativos y la reconsideración, bajo nuevas perspectivas, de antiguos temas dejados de lado. Sucesos críticos internos a cada rama del saber, desarrollos de programas que prometían ser fructíferos y acontecimientos extradisciplinarios -histórico sociales- traumáticos, fueron abriendo los debates, alterando los consensos establecidos, permitiendo rehacer caminos y promoviendo y aceptando verdaderas heterodoxias.

Una de las dimensiones “redescubierta” y reinstalada en este tiempo es la de la subjetividad. Se han impulsado importantes reflexiones sobre la intimidad, la identidad, la otredad, la acción, el habla, una trama de entidades que requerían esclarecimiento después de haber sido parcialmente olvidadas o subsumidas a instancias que se juzgaban teóricamente primordiales. Se reabren debates sobre la sensibilidad y el pensar situado, que revitalizan una serie de tópicos entre las que pueden mencionarse la percepción, la afectividad, la experiencia, las competencias, las formas de la conciencia, los valores y las creencias. En este sentido se aprecian virajes que contribuyen a intensificar la atención sobre temáticas que ocuparon en distintos momentos a los estudios sobre cultura. Un síntoma de esta tendencia puede advertirse en los giros que tomaron distintas tópicos filosóficas en general y epistemológicas en particular que avalan este desplazamiento en el centro de su atención, desde las entidades y los procedimientos tradicionalmente definidos por la lógica de una ciencia que se pensaba a imagen y semejanza de la ciencia natural, aquellas otras privilegiadas por las tradiciones de corte más “espiritualista”, hasta comprensivista o hermenéutico, cuyas investigaciones transitaron por otras vías -por ejemplo- hacia la experiencia del lenguaje o del sentido.

En lo que sigue de este apartado haremos un breve recorrido sobre los últimos treinta años de las disciplinas centrales de las ciencias sociales y humanas, con el fin de recordar sus innovaciones más significativas para el desarrollo actual del campo de estudios que tienen por objeto a la cultura. Esta mirada retrospectiva no pretende la exhaustividad, solo propone el trazado a grandes rasgos de una genealogía en la que se puedan indicar las tendencias más generales.

Nos ocuparemos primero de la filosofía en sus distintas ramas de atención tradicional, la ontología, la ética, la gnoseología, o la estética, por nombrar las más importantes. Tradiciones doctrinarias como el marxismo, el positivismo, la fenomenología, la hermenéutica, la corriente analítica, comienzan después de la segunda guerra a mezclarse y

a generar nuevos lenguajes, nuevas ópticas que se trasladarán rápidamente a las ciencias sociales. Esas innovaciones tienen en común el destacar la importancia del lenguaje, no sólo en el ámbito de las ciencias que se ocuparán de la cultura, sino en toda expresión científica, sea cual fuere el reino al que dirige su atención. En este sentido, muchos de los enfoques tradicionalmente fundados en la conciencia y la certeza de sus representaciones, en la centralidad del yo como síntesis de la experiencia, en el sujeto cognoscente como asiento del conocimiento, en la vivacidad de las sensaciones y la evidencia que las acompaña, en la praxis humana como transformadora de su entorno natural y cultural, o en el fundamento material de la realidad y su capacidad para determinar las demás instancias que la componen, comienzan a ser dejados progresivamente de lado en favor de esquemas que privilegian la primacía de otras entidades, como aquellas que aluden al sentido y su interpretación, los consensos lingüísticos establecidos y las complejas tramas de la significación, los paradigmas, los juegos de lenguaje, las maneras comunes de hablar y el conocimiento ordinario, las epistemes y las formaciones discursivas y su capacidad para determinar los regímenes de visibilidad y de circulación de los enunciados. Como suele decirse en filosofía, la *koyne*, la dominante del momento, ha desplazado su centro desde el sujeto hacia el lenguaje.

En los tres ámbitos principales de la filosofía occidental posterior a la segunda guerra, a saber: el anglosajón, el francés y el alemán, se registran en este plano cambios de gran significación. Wittgenstein en su primer período, pero fundamentalmente en el segundo, ha ejercido una extraordinaria influencia en el ámbito anglosajón, haciendo una filosofía “lingüística”; sus seguidores, de su primer etapa (primer Wittgenstein), dan origen a una investigación sistemática sobre la lógica del funcionamiento del lenguaje, y en la segunda, a la muy activa corriente analítica cuyo método filosófico consistía en hacer análisis de las expresiones del lenguaje ordinario. Tanto en el primero como en el segundo caso, los tradicionales problemas de la filosofía podían ser reducidos a usos del lenguaje, correctos o incorrectos. Sus aportes fueron de gran importancia para el desarrollo de la filosofía en Inglaterra y en los Estados Unidos.

En la Alemania previa a la guerra, Heidegger ya había entrado en lo que los críticos llaman su segundo período, en el que recibe especial atención -a través del análisis de Nietzsche- la problemática del lenguaje concebida como “gramática” del pensamiento y de las formas de la representación, es decir, como suelo sobre el que se asientan los demás elementos con los que se compone la experiencia. Se trata del Heidegger que incursiona, a través de la reflexión en torno al arte, en la experiencia poética del lenguaje, tomando el sentido que tiene *poiesis* en griego, esto es producción, como productora de lo real, temas que serán retomados por él mismo en su tercer período más místico y, por sus seguidores, entre los que sobresalieron Gadamer y Fink y, aunque no como continuadores pero sí como consecuencia, Apel, Habermas y Gehlen. La influencia de Heidegger ha sido fundamental en el ámbito alemán y fuera de él, y se pueden encontrar huellas de su pensamiento en la crítica literaria y estética y en algunas figuras de la antropología y de la sociología. Planteó, en gran medida, las bases de la reflexión filosófica actual y probablemente haya sido junto con Wittgenstein, uno de los pensadores más importantes de los últimos 50 años. También se origina en Alemania, aunque con los exilios y cortes que le impusieron el nazismo primero y la segunda guerra después, la producción que llevó adelante la Escuela de Frankfurt, grupo de investigadores que la intolerancia totalitaria dispersó por distintos países, entre los que Estados Unidos funcionó como principal refugio. Su producción registra orígenes teóricos muy diversos, destacando el marxismo -tamizado por la conexión

Simmel-Weber-Luckacs<sup>4</sup> y temáticas de investigación altamente heterogéneas entre sí, de las que, en la mayoría de los casos, se podría decir que estaban más vinculadas con la sociología, la economía o la crítica de la cultura que con la filosofía propiamente dicha. Su influencia en el área de los estudios sobre cultura ha sido y sigue siendo fundamental, con trabajos pioneros en el área hoy convertidos en verdaderos puntos de referencia. Sus nombres más sobresalientes: Adorno, Horkheimer, Benjamin, Lowenthal, Fromm, Marcuse.<sup>5</sup>

La fenomenología y el existencialismo, cuyas figuras más notables fueron Sartre y Merleau-Ponty, se imponen en Francia durante los años de posguerra y hasta finales de los '50, a partir de la obra filosófica de las llamadas "tres H": Hegel, Husserl y Heidegger. También en ese período avanza una apertura hacia las ciencias sociales. La semiología, la etnología y el psicoanálisis, bajo el influjo de la lingüística de orientación saussurena, comienzan a difundirse a comienzos de los '60 en el ámbito filosófico, Barthes, Levi-Strauss y Lacan pasarán a tener un peso creciente en dicho círculo, y más tarde Althusser, Foucault, Derrida y Deleuze, los cuatro filósofos más importantes de los '60 y '70 en Francia, tres de los cuales estudiaron intensamente la problemática del lenguaje y de su capacidad para articular el sentido de lo real.

Este rápido recorrido muestra claramente la inclinación de la filosofía occidental de los últimos 50 años hacia lo que se ha llamado el "giro lingüístico". Si atendemos a otros cambios asociados con este giro, como el auge de los enfoques pragmáticos en el seno de la filosofía analítica, cierto debilitamiento de la concepción positivista en el ámbito de la epistemología sajona, el sesgo lingüistizante de la hermenéutica filosófica, la decadencia del existencialismo y la fenomenología en Francia con la concomitante primavera estructuralista y postestructuralista, la Escuela crítica alemana y sus derivaciones norteamericanas con los primeros planteos en favor de una razón dialógica, una ética argumentativa y fundamentalmente, la teoría de la acción comunicativa, sumado a las preocupaciones de los antiguos frankfurtianos, que se ven reverdecen en la estética de las nuevas expresiones artísticas en Francia y en Estados Unidos, notaremos que las discusiones y debates surgidos en torno a las escuelas, corrientes, tendencias y temáticas que apuntamos más arriba, contribuyen de modo decisivo al rescate de los elementos que componen el área de los "objetos" culturales, que hoy adquieren especial relevancia.

Las ciencias del lenguaje fueron, sin duda, un campo que contribuyó de manera destacada en el desarrollo actual de los estudios sobre cultura. Tanto para la lingüística en sus distintas ramas como para la teoría y la crítica literaria, el lenguaje constituyó siempre la materia prima y el centro de su interés, pero es recién después del auge estructuralista cuando se generaliza la utilización de nuevos esquemas por ellas producidos en las distintas ciencias sociales. La influencia de Saussure y del círculo de Praga, por fuera de los límites estrictamente disciplinarios contribuyó a la expansión del estructuralismo, y también son índice de la creciente atención hacia el lenguaje por parte de las ciencias sociales, la tardía recuperación de Bajtin y la escuela de Tartu, los trabajos inspirados en la tradición peirceana y los pioneros experimentos del grupo Tel Quel, sin querer obviar con estas menciones a otras tendencias de corte más positivista que tuvieron su origen en Estados Unidos, tales como la lingüística chomskyana, que por sus propias características no logró la influencia extradisciplinaria de las otras líneas. Los años '70 verán crecer la presencia de las categorías y herramientas utilizadas por estas disciplinas, tal el caso del

---

<sup>4</sup> Para ampliar esta idea puede verse Löwy, Michael. "Figuras del marxismo weberiano" en *Doxa*, Año IV, Nro. 8, Otoño-Invierno 1993, Buenos Aires.

<sup>5</sup> Para un detallado análisis de su historia, ver Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Taurus, Madrid, 1974.

ámbito académico norteamericano en el que la influencia francesa contribuirá al desarrollo de un nuevo campo de estudios.<sup>6</sup>

En relación con lo apuntado en párrafos precedentes se produce el desarrollo de la semiótica, sobre todo en los años '60, en los que promete un nuevo brillo al comenzar a ser utilizada por otras ciencias sociales para avanzar sobre los objetos más diversos. Esas otras ciencias sociales, como la sociología, la psicología o la antropología, se dirigen hacia temáticas en ocasiones antiguas y en otras novedosas y en los estudios relativos al análisis de los medios masivos de comunicación, de los distintos estratos que componen la industria de los bienes culturales, los géneros discursivos mediáticos o los diversos tipos de consumo posible empiezan a adquirir impulsos originales, con base en nuevos esquemas teóricos que arrojarán inédita luz sobre aspectos analizados por otras disciplinas. La sociología o la antropología se apropiarán de estos nuevos temas y herramientas, pero se transformarán con ello y la comunicología irá alcanzando un despliegue cada vez más independiente y específico, aprovechando las técnicas de análisis que estos cruces disciplinarios favorecen.

La antropología, con los enfoques y técnicas de trabajo que la han caracterizado, ocupó prontamente un lugar importante en esta época de auge de los estudios sobre cultura. En los años '50 se inicia una línea de ruptura, estimulada más por el contexto en el que se desarrolla la investigación que por los procesos internos de la disciplina. Las transformaciones teóricas y temáticas a que nos estamos refiriendo se sustentaron en los grandes acontecimientos históricos de la época, entre ellos la gran influencia de un proceso trascendente: el fin del colonialismo y la serie enorme de cambios que este fenómeno político desencadenó, entre ellos: un vasto movimiento de poblaciones desde las periferias hacia los centros; la compleja evolución del proceso previo de aculturación que las metrópolis habían generado en las colonias; diferentes modalidades de hibridación. El entrecruzamiento entre linajes culturales modernos y tradicionales resultó, tanto en los centros como en las periferias, en nuevas configuraciones sociales y culturales abiertas a la investigación. Muchos etnógrafos comenzaron a hallar su objeto de estudio en las metrópolis, el *otro* ya no estaba tan lejano, progresivamente las migraciones laborales lo iban trayendo a las puertas del antiguo imperio y aquel histórico "otro lejano" dejaba progresivamente de ser pasible de exotización, la influencia de la cultura dominante había generado alteraciones significativas. Estos complejos procesos desafiaban a los antropólogos a encarar con sus herramientas aquello que se presentaba como una nueva realidad. Concluye el ciclo en el que se inició y desarrolló la antropología: con la posibilidad de practicar la antropología en las ciudades modernas, en la ciudad occidental de la que antaño partían a investigar lo exótico, surgen rápidamente nuevas y estimulantes líneas y técnicas de investigación. Entre los resultados se puede apreciar la complementación entre disciplinas, que hasta ese momento y en relación con algunos temas, mantenían mayor distancia: se amplían los vínculos con la sociología, la microeconomía, la filosofía, la psicología, el derecho, o el trabajo social, en torno a temas múltiples, por ejemplo: fenómenos urbanos y habitacionales, los usos del espacio, las estrategias de reproducción, las modalidades del consumo y variados tópicos relativos al estudio de la cultura entre las clases populares. Estos nuevos temas -entre otros- también realimentan el conocimiento acumulado en tópicos tradicionales: las relaciones de parentesco, las creencias y los rituales religiosos, o la génesis y los conflictos relativos a las identidades grupales.

El "habitat" intelectual propio de la antropología ha sido y es la cultura, pero hay que advertir que, en el interior de esta disciplina, se han generado discusiones intensas que

---

<sup>6</sup> Esta idea se desarrollará más abajo.

atañen a la caracterización de este esquivo concepto y a las maneras en que la cultura puede ser captada, descrita y analizada.<sup>7</sup> Surgen nuevas líneas y enfoques entre los que mencionaremos la antropología simbólica o la orientación que algunos denominan antropología “posmoderna” cuyos orígenes pueden remontarse parcialmente a la “antropología interpretativa”.<sup>8</sup> En las nuevas corrientes antropológicas pueden advertirse antecedentes metodológicos procedentes del postestructuralismo francés y sus desarrollos norteamericanos, de la influencia relativista y contraria a la totalización de Foucault primero y Derrida después, del cuestionamiento de la autoridad etnográfica con base en cierto escepticismo frente a las posibilidades de la ciencia occidental y del replanteo interpretativo y escriturario de la disciplina aportado por la “descripción densa” de Geertz. En este contexto surgen, enarbolando sus banderas contra el cientificismo, nuevas etnografías experimentalistas, con voces mezcladas -a veces sin autoría antropológica-, bajo la impronta del dialogismo y el giro poético.

En el ámbito de la historiografía, distintas escuelas evolucionan también hacia el rescate de la dimensión cultural de la realidad social, en este caso, con énfasis en el pasado. Esta corriente, relativamente reciente, toma su fuerza -como en otras ciencias sociales- del cruce interdisciplinario que aporta nuevos esquemas y sugerencias.<sup>9</sup> La escuela francesa de *Annales*, la escuela inglesa y, más recientemente, la norteamericana, por tomar tres ejemplos notoriamente significativos, van desplazando sus ejes de interés hacia el ámbito cultural, incorporando herramientas conceptuales provenientes de la antropología, la crítica literaria, o la estética filosófica. Las dos últimas generaciones de *Annales*<sup>10</sup>, la microhistoria, la “historia desde abajo” o la historia de las mujeres<sup>11</sup> son, sin duda, desarrollos que se orientan definitivamente hacia la consideración privilegiada de la dimensión cultural. Las formas de la conciencia histórica, las modalidades de la percepción social, las estructuras del sentir, la vida cotidiana, la experiencia política de las clases, las maneras de leer, la construcción de la sensibilidad, la sedimentación de los distintos tipos de discursos que conforman una institución, la expresión de las creencias religiosas o las manifestaciones culturales de los sectores populares, pueden ser mencionados entre los temas que comienzan a recibir un tratamiento sistemático por parte de la historiografía académica. Figuras notables como Aries, Le Goff, Soriano, Burke, Thompson, Vovelle, Darnton, Chartier, Williams, Duby, Elias, Le Roy Ladurie, Guinzburg, Levy, Vernant o Davis, ilustran esta tendencia.

Estos emprendimientos se corresponden con el cambio en las orientaciones y preferencias que, análogamente, hemos podido apreciar en otras disciplinas. Vivimos un momento de historia en expansión o como dirían Le Goff y Nora de una nueva historia<sup>12</sup>, aquella que

---

<sup>7</sup> Para ello puede verse Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. México, Siglo XXI, 1983.

<sup>8</sup> Geertz, C., Clifford, J. y otros. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1992.

<sup>9</sup> Chartier recorre los distintos nombres que toma esta corriente en distintos países, coincidente en el estudio de fenómenos vecinos como los sistemas de representaciones o las estructuras mentales: historia de las mentalidades, de las ideas, cultural, intelectual. Todas tiene en común que se nutren de la etnología y la psicología. En La Capra, D. y S. Kaplan. (Eds.) *Reappraisals and New Perspectives*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1982. También puede verse el más reciente: Chartier, Roger. *El mundo como representación*. Gedisa, Barcelona, 1987.

<sup>10</sup> Burke, Peter. *La revolución historiográfica francesa*. Gedisa, Barcelona, 1992.

<sup>11</sup> Burke, Peter (Ed.) *Formas de hacer historia*. Alianza, Madrid, 1994.

<sup>12</sup> Le Goff y Nora, indican como el interés de los historiadores después del estudio de las estructuras materiales ha comenzado a desplazarse hacia la relectura de fuentes antiguas, o utilizando nuevas fuentes, con el objetivo de rastrear las estructuras mentales, como la conciencia, los valores, las formas de la educación, la ideología, las representaciones que dan origen a la praxis, los lenguajes y las simbologías mediante las que se constituye lo imaginario, etc. Le Goff, J. y P. Nora. *Hacer la historia*. Laia, Barcelona, 1984.

toma conceptos de las ciencias sociales, relee entre las líneas de las fuentes conocidas y las problematiza, aplicando métodos cualitativos e incorporando el apoyo que brindan las técnicas desarrolladas por las diversas ramas de las ciencias sociales y humanas.

En la sociología también se aprecian tendencias similares. Si bien se multiplican las escuelas y hay orientaciones que permanecen adheridas a ciertos principios propios del cientificismo, también es fácil advertir que se ha reducido la importancia relativa de ciertos enfoques que en el pasado eran dominantes y, en algunos casos, como por ejemplo el del estructural funcionalismo, han sido desplazados de la escena. En los años en que el positivismo mantenía altas sus acciones, los estudios sociológicos sobre la cultura eran minoritarios y ocupaban un lugar periférico en relación con la corriente principal<sup>13</sup>, lo que era consistente con la reducida y desigual atención que se llegó a brindar a buena parte de los clásicos, como Weber, Durkheim, Simmel, Veblen o Mannheim, para quienes la dimensión cultural constituía una preocupación central. En este sentido, los temas que involucra la economía simbólica, siempre subyacente a la material, tuvieron que esperar hasta los años '60 para ser rescatados del olvido forzoso al que habían sido sometidos. El temprano interaccionismo simbólico de los primeros '50, así como la etnometodología de finales de esa misma década, derivados norteamericanos de la fenomenología alemana exiliada en los años '40, pasarán casi desapercibidos para la corriente principal parsoniana de aquellos años. Mucho de lo que hoy conocemos de estas escuelas se debe a las operaciones de rescate que autores como Goffman, Giddens o Bourdieu hicieron de las mismas.

Sin embargo sería exagerado afirmar que la dimensión simbólica de la realidad social estuvo ausente en los análisis. Ramas de la sociología clásica como la sociología del conocimiento, la del arte o la de la religión, mantuvieron su vigencia en la Europa continental y en los Estados Unidos, aunque en situación minoritaria o como sociologías especiales o aplicadas, sin intervenir en los grandes debates sobre la teoría. Tal vez ello se deba a que durante el auge cientificista y marxista hayan aparecido desplazadas frente a instancias que se sometían mejor a las exigencias de positividad o determinación que esos enfoques entonces dominantes privilegiaban.

El agotamiento del paradigma cientificista tuvo un impacto importante en el surgimiento de corrientes nuevas entre las que puede contarse la hermenéutica, el estructuralismo y la teoría crítica, también en el rescate de otras que habían sido soslayadas durante el período de auge -la fenomenología o el interaccionismo- y, por último, en una vuelta a los clásicos, tarea que la distinción entre contenidos históricos y sistemáticos, por recortes demasiado estrechos e interesados, había dejado de lado.

Ante este nuevo panorama, se refuerza la discusión sobre la teoría y la historia de la disciplina y se recupera con gran ímpetu la potencia explicativa de la variable cultural, insoslayable en el aporte de corrientes como el estructuralismo, el postestructuralismo, la etnometodología, la teoría de la estructuración de Giddens o la teoría bourdieana que, prácticamente, es una sociología de la cultura. Las corrientes internas que hemos mencionado, provienen fundamentalmente de la tradición sociológica, pero también se vinculan con otras disciplinas que lindan con sus intereses, como la filosofía, la antropología, la psicología o la lingüística. La apertura hacia otras ciencias sociales y humanas se manifiesta en el auge de temas como las prácticas y rituales del consumo, las preferencias en el mercado de los bienes culturales, las formas históricas y sociales de la percepción, el sentido común como modalidad de la conciencia cotidiana, costumbres e identidades, en el uso de términos teóricos como imaginario social o capital cultural,

---

<sup>13</sup> Una idea similar puede encontrarse en Auyero, Javier. "La cultura que vuelve". Una revisión de las perspectivas de análisis cultural en la sociología norteamericana" en *Revista de Ciencias Sociales* Nro. 4, UNQUI, Agosto de 1996.

subjetividad e intersubjetividad y, también, en la aplicación de modelos comprensivos y explicativos basados en las categorías del lenguaje, la interpretación, y el diálogo. Casi todo proviene del exterior de la sociología, aunque haya encontrado en este ámbito un muy productivo recibimiento. Por ello, se tiende a afirmar la primacía de una teoría social antes que de una teoría sociológica, destacando así la vocación interdisciplinaria que prevalece.<sup>14</sup> En este contexto el balance se inclina en favor del uso de herramientas conceptuales provenientes de los análisis de la dimensión cultural. Sin embargo esto no debe significar que otros enfoques desaparezcan, sino que se desplaza su lugar relativo como centro de referencias.

Por último, y dentro de esta gran expansión que han experimentado los estudios sobre la cultura, se registra el surgimiento de un nuevo género académico, difícil de clasificar a partir de las divisiones disciplinarias tradicionales y resultante de la amalgama de distintas ramas del saber entre las que se cuentan la historia, la antropología, la crítica literaria, la estética, los estudios sobre medios, la sociología y la filosofía. Estas incursiones críticas sobre la cultura han desarrollado distintos estilos en Inglaterra y en Estados Unidos, y han recibido diferentes nombres. Este nuevo género es denominado como “estudios culturales” en Inglaterra, mientras que en los Estados Unidos se lo nombra como “teoría” (sin adjetivos).<sup>15</sup> Los primeros se orientan, sobre todo, hacia el estudio de los medios y las subculturas urbanas, la “teoría”, en norteamérica, al análisis estético y político de expresiones de distinto orden. Muchas veces, estas dos vertientes aparecen asociadas bajo el mismo rótulo, el de “estudios culturales”, aunque no tengan las mismas preocupaciones temáticas, ni los mismos mecanismos compositivos; más empíricos y etnográficos en Inglaterra, como son las producciones de la Escuela de Birmingham, más especulativos y centrados en bases textuales en Estados Unidos, como lo testimonian la oleada de estudios desconstruccionistas, los definidos en una perspectiva de género como los estudios de la mujer, aquellos definidos bajo la óptica de la sexualidad como los *gay* y los *lesbic studies*, o los que se sitúan en los cruces de culturas como los *postcolonials*. Sin embargo, por sobre las diferencias, comparten el punto de partida inicial, fuertemente ecléctico en relación con las limitaciones disciplinares establecidas, ensayístico frente al tipo de escritura usualmente proclamado por la academia y de intervención crítica sobre las representaciones habituales en nuestro tiempo.

## 8. El “consenso” disciplinario actual o el paradigma de la crisis.

Es muy grande la cantidad de estudios que pueden ser incluidos bajo el amparo de un término tan polisémico y abarcativo como cultura. Para evitar definiciones canónicas que terminan siendo prescriptivas, hemos optado por señalar las principales tradiciones disciplinarias en las que se inscriben muchos de los estudios actuales. En ellas es posible advertir la presencia de lo que podríamos llamar “el paradigma de la falta”. Una suerte de momento negativo, en el que las definiciones epistemológicas y políticas se encuentran debilitadas, en una dialéctica del “ni esto ni aquello”, ni científicismo ni optimismo historicista. Y proponemos esta caracterización por los dos estilos dominantes hace unas décadas, en los que se afirmaba una visión optimista no sólo respecto del curso histórico, también de la práctica científica que en ese período tenía lugar. Tanto para el científicismo

---

<sup>14</sup> Giddens, A., Turner, J. y otros. *La teoría social, hoy*. Alianza, México, 1991. “Introducción”.

<sup>15</sup> Para este tema ver Barker, Martin y Anne Beezer (comps.) *Introducción a los estudios culturales*. Bosch, Barcelona, 1994. También una síntesis apretada en Delfino, Silvia. (comp.) *La mirada oblicua. Estudios culturales y democracia*. La Marca, Buenos Aires, 1993. (Prólogo), y Culler, Jonathan. *Sobre la deconstrucción*. Cátedra, Madrid, 1984. “Introducción”.

como para el marxismo, la práctica científica tenía relación con el tránsito de la historia y, en el horizonte, en ambos tendían a coincidir la búsqueda de la verdad con la de la emancipación social, por cierto que con diferentes diagnósticos de lo real y proponiendo procedimientos diferentes, pero con alguna semejanza en las metas lejanas. Esos enfoques eran optimistas en relación con el progreso de la historia.

Podría postularse que en el momento actual se estaría operando un doble desencantamiento: respecto de la práctica política así como de la práctica científica; una vez mostradas las limitaciones y las ilusiones de fondo, con toda la información hostil de la que disponemos, cada vez se vuelve más difícil mantener ese optimismo. Se entra de este modo en el paradigma de la crisis. Podemos imaginar una serie de círculos concéntricos que envuelven sucesivas crisis: la crisis del optimismo histórico, la crisis de la noción de progreso, de las utopías, de los enfoques totalizantes, de la teoría, de la posibilidad de una historia universal o total, de los esquemas omnicomprendivos y, fundamentalmente, de la razón (en sus distintas variantes, monológica, técnica, instrumental, deductiva, totalizante, sistemática, axiomática, unificada). Se desactivan los dogmas metodológicos y doctrinarios, las ilusiones epistemológicas y las profecías políticas, y cuando las certezas establecidas se disuelven, lo cual en ocasiones es vivido como una pérdida dolorosa, también comienzan a abrirse horizontes que permiten la innovación, las búsquedas y la experimentación.

En la medida en que así se va definiendo el momento paradigmático actual, se da origen -y no ya en el terreno de las “rarezas”, sino en el centro mismo de tradiciones de investigación que serán clásicas-, a una producción de nuevos objetos de interés científico, surgidos de los cruces entre disciplinas, enfoques y paradigmas. La realidad cultural que nos toca vivir -plural y heterogénea, conflictiva, opaca y caótica- difícilmente pueda ser pensada en los términos de un solo discurso unificable en su lógica y sus categorías, tal como se creía, por ejemplo, en los años ‘30, cuando imperaban con alto nivel de consenso las corrientes principales del neopositivismo y del marxismo. En nuestro tiempo no tiende a adquirir vigencia una teoría unificada sobre la realidad cultural, posibilidad que, en su lógica interna, es tema de discusión, puesto que la misma noción de objetividad está en entredicho. Se admite la coexistencia y legitimidad de enfoques con posturas contradictorias, y esto es aceptado como consustancial al actual momento paradigmático perspectivista. En ello radica la complejidad y el pluralismo del metadiscurso aceptado en el presente, que se ha vuelto tolerante respecto a la inconmensurabilidad. Las filiaciones teóricas se están tornando, en nuestros días, múltiples, heterodoxas y huidizas, se advierte la ausencia de discursos que se arroguen visiones de conjunto, y no es casual que en este contexto proliferen los estudios de caso, el pensamiento situado, los trabajos de estilo etnográfico, el pensamiento débil e incluso trabajos de crítica, como los desconstruccionistas, que resisten activamente los intentos de totalización.

A lo largo de este capítulo hemos procurado destacar la asociación entre las profundas transformaciones sociales acaecidas, sobre todo, en la segunda mitad de este siglo, y los cambios operados en los consensos disciplinarios. Señalamos como se han fragmentado los géneros tradicionales y la compleja evolución actual de las disciplinas, en interacción e intercambio crecientes; la superación de fronteras que se volvió necesaria en virtud de la “presión de los hechos” que exigen explicación.

Dentro del contexto interpretativo en el que entran las ciencias sociales y fundamentalmente los dos géneros nuevos que más arriba señalábamos, comienza a aceptarse el desarrollo de formas expresivas que en otros tiempos se hubieran excluido, reaparece la importancia de la escritura y de las formas ensayísticas, se valoriza la participación de la retórica junto a la lógica del discurso científico y se admite su carácter persuasivo, polémico y por lo tanto, político. De este modo, la confiada tranquilidad de

otros tiempos, se va orientando progresivamente hacia la mezcla, la complejización y la incertidumbre. Puede tal vez homologarse este proceso de apertura y complejidad progresiva con la creciente fragmentación que se registra en el ámbito de las culturas contemporáneas. Con la caída de las grandes certezas disciplinarias y doctrinales, nos encontramos ante una situación completamente distinta cuando se trata de pensar la época. En este nuevo contexto, tanto en los estudios actuales sobre la cultura, como en el tránsito en curso hacia otros paradigmas -incluso en las ciencias duras-, se siente necesaria una recuperación del mito, de la narración y de la poética, como valores con los cuales repensar y situar en un contexto más amplio la racionalidad muchas veces estrecha de ciertos modelos de ciencia.

En este sentido, para bien y para mal, después de los grandes cismas sociohistóricos que sacuden la época y los obligados cambios en los consensos político-prácticos y científico-epistemológicos, los estudios sobre la cultura bosquejan una perspectiva desde la que interpelan a la realidad social con una impronta polémica que procura al mismo tiempo iluminar críticamente el pasado y el presente con la ilusión de contribuir a instalar un futuro abierto a nuevas posibilidades.

## INDICE

### **SEGUNDA PARTE. La dimensión cultural y sus aplicaciones operativas.**

#### 1. Cultura y poder.

Dominación y hegemonía: el rol de la cultura. Las formas simbólicas y el poder. Las representaciones dominantes, las jerarquías culturales y la legitimación de las desigualdades.

La legitimidad y los niveles de la cultura. La cultura de elite. La cultura popular. La cultura masiva. Las subculturas. La cultura underground. La contracultura.

#### 2. Cultura e identidad

La cultura y la construcción de la identidad. Mismidad y otredad. Identidad y diferencia. Ejemplo: la formación de los estados nacionales. La definición de las fronteras. El territorio y la tradición nacional. El nosotros.

Derivaciones de la imposición cultural: aculturación, etnocidio, discriminación, racismo, genocidio. Ejemplos: minorías étnicas, los modos de integración y segregación; culturas originarias en América Latina.

#### 3. Cultura y massmediatización de la sociedad.

La massmediatización de la sociedad. Las nuevas tecnologías de la comunicación.

La globalización económica, la mundialización de la cultura. Procesos de hibridación cultural, diversidad, pluralidad, multiculturalismo.