

Lectura N° 8

García Canclini, Néstor, “La Cultura Extraviada en sus Definiciones”, en *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*, Barcelona, España, Gedisa Editorial, 2005, pp. 29-43.

MAPAS

1

La cultura extraviada en sus definiciones

Hace décadas que quienes estudian la cultura experimentan el vértigo de las imprecisiones. Ya en 1952 dos antropólogos, Alfred Kroeber y Clyde K. Klukhohn, recolectaron en un libro célebre casi 300 maneras de definirla. Melvin J. Lasky, que evidentemente desconocía esa obra, publicó en *The Republic of Letters*, en 2001, un avance de un libro en preparación para el cual dice haber recogido en diarios alemanes, ingleses y estadounidenses, 57 usos distintos del término *cultura*. La revista *Commentaire* tradujo ese artículo en el verano de 2003 añadiendo que la banalización del término es semejante en francés, al punto de haberse dotado de esa palabra “a un ministerio” (Lasky, 2003: 367).

Es fácil compartir la inquietud de Lasky. Hemos leído ejemplos semejantes a los que él cita: el canciller Schröder explicó su adhesión a Bush en la guerra contra el terrorismo porque no es “una lucha entre culturas sino un combate por la cultura”. Un corresponsal británico en Medio Oriente habla de la “cultura de la Jihad”. En *The New York Times* se informa de una “revolución cultural en el interior de la CIA y el FBI”. Y así sigue advirtiéndolo Lasky sobre los riesgos de que no sepamos de qué estamos hablando por la dispersión de referencias a las “culturas empresariales”, la “cultura de la incompetencia” y una serie de sub, infra y contraculturas. Este autor se escandaliza por apenas 57 variantes y vuelve a mostrar su pobre información cuando atribuye el origen del “zumbido ensordecedor” producido por esta proliferación de significados a dos hechos: que los marxistas hayan comenzado a hablar de “cultura capitalista”, y que los antropólogos usaran, desde el libro de Sir Edward Tylor, en el propio título, *Primitive Culture*. “Por definición, sostiene Lasky, la cultura no podría ser primitiva” (Lasky, 2003: 369).

Más que precisar el comienzo y el despliegue del zumbido, interesa razonar cómo se fue llegando en las ciencias sociales a cierto consenso en una definición socio semiótica de la cultura y qué problemas colocan a ese acuerdo las condiciones multiculturales en que varía este objeto de estudio. Luego, me iré ocupando de las redefiniciones operadas por el periodismo, los mercados y los gobiernos. Dado que esas nociones tienen eficacia social, deben formar parte de lo que corresponde investigar.

Laberintos del sentido

Hasta hace pocas décadas se pretendía encontrar un paradigma científico que organizara el saber sobre la cultura. Aun quienes reconocían la coexistencia de múltiples paradigmas aspiraban a establecer uno que fuera el más satisfactorio o el de mayor capacidad explicativa. No hay que abandonar esta aspiración, pero el relativismo epistemológico y el pensamiento pos moderno han quitado fuerza, por distintas vías, a aquella preocupación por la unicidad y la universalidad del conocimiento. La propia pluralidad de culturas contribuye a la diversidad de paradigmas científicos, en tanto condiciona la producción del saber y presenta objetos de conocimiento con configuraciones muy variadas.

Desde una perspectiva antropológica, podríamos adoptar ante la variedad de disciplinas y definiciones sobre cultura una actitud semejante a la que tenemos con nuestros informantes en el trabajo de campo. No preferimos a priori una versión sobre los procesos sociales, sino que escuchamos diferentes relatos con pareja atención. Podemos preguntarnos, entonces, cuáles son hoy las principales narrativas cuando hablamos de *cultura*.

a) La primera noción, la más obvia, es la que sigue presentándose en el uso cotidiano de la palabra cultura cuando se la asemeja a educación, ilustración, refinamiento, información vasta. En esta línea, cultura es el cúmulo de conocimientos y aptitudes intelectuales y estéticas.

Se reconoce esta corriente en el uso coloquial de la palabra *cultura*, pero tiene un soporte en la filosofía idealista. La distinción entre *cultura* y *civilización* fue elaborada por la filosofía alemana a fin del siglo XIX y principios del XX: Herbert Spencer, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert. Este último tenía una distinción muy cómoda para diferenciar la cultura de la civilización. Decía que un trozo de mármol extraído de una cantera es un objeto de civilización, resultado de un conjunto de técnicas, que permiten extraer ese material de la naturaleza y convertirlo en un producto civilizatorio. Pero ese mismo trozo de mármol, según Rickert, tallado por un artista que le imprime el valor de la belleza, lo convierte en obra de arte, lo vuelve cultura.

Entre las muchas críticas que se pueden hacer a esta distinción tajante entre *civilización* y *cultura* una es que naturaliza la división entre lo corporal y lo mental, entre lo material y lo espiritual, y por tanto la división del trabajo entre las clases y los grupos sociales que se dedican a una u otra dimensión. Naturaliza, asimismo, un conjunto de conocimientos y gustos que serían los únicos que valdría la pena difundir, formados en una historia particular, la del Occidente moderno, concentrada en el área europea o euro norteamericana. No es, entonces, una caracterización de la cultura pertinente en el estado de los conocimientos sobre la integración de cuerpo y mente, ni apropiada para trabajar luego de la desconstrucción del eurocentrismo operada por la antropología.

b) Frente a esos usos cotidianos, vulgares o idealistas de cultura, surgió un conjunto de usos científicos, que se caracterizaron por separar la cultura en oposición a otros referentes. Las dos principales confrontaciones a que se somete el término son *naturaleza-cultura* y *sociedad-cultura*. Antes de considerar cada una de estas vertientes, veamos brevemente qué se requiere para construir una noción científicamente aceptable. Por lo menos, dos requisitos:

- Una definición unívoca, que sitúe el término cultura en un sistema teórico determinado y lo libre de las connotaciones equívocas del lenguaje ordinario.

- Un protocolo de observación riguroso, que remita al conjunto de hechos, de procesos sociales, en los que lo cultural pueda registrarse de modo sistemático.

Durante un tiempo se pensó en la antropología, y también en la filosofía, que la oposición cultura-naturaleza permitía hacer esta delimitación. Parecía que de ese modo se diferenciaba a la cultura, lo creado por el hombre y por todos los hombres, de lo simplemente dado, de “lo natural” que existe en el mundo. Este modo de definir la cultura fue acompañado por un conjunto de protocolos rigurosos de observación, registros de modelos de comportamiento de grupos, de costumbres, de distribución espacial y temporal, que quedaron consolidados en guías etnográficas, como la de George Peter Murdock. Pero este campo de aplicación de la cultura por oposición a la naturaleza, no parece claramente especificado. No sabemos por qué o de qué modo la cultura puede abarcar todas las instancias de una formación social, o sea los modelos de organización económica, las formas de ejercer el poder, las prácticas religiosas, artísticas y otras. Hay que preguntarse si la cultura, así definida, no sería una especie de sinónimo idealista del concepto de *formación social*, como ocurrió, por ejemplo, en la obra de Ruth Benedict, según la cual la cultura es la forma que adopta una sociedad unificada por los valores dominantes (Establet, 1966).

Esta manera demasiado simple y extensa de definir la cultura, como todo lo que no es naturaleza, sirvió para distinguir lo cultural de lo biológico o genético y superar formas primarias del etnocentrismo. Ayudó a admitir como cultura lo creado por todos los hombres en todas las sociedades y en todos los tiempos. Toda sociedad tiene cultura, se decía, y por tanto no hay razones para que una discrimine o descalifique a las otras. La consecuencia política de esta definición fue el *relativismo cultural*: admitir que cada cultura tiene derecho a darse sus propias formas de organización y de estilos de vida, aun cuando incluyan aspectos que pueden ser sorprendentes, como los sacrificios humanos o la poligamia. Sin embargo, al abarcar con la noción de cultura tantas dimensiones de la vida social (tecnología, economía, religión, moral, arte) la noción perdía eficacia operativa. Además, se ha criticado que el reconocimiento sin jerarquías de todas las culturas como igualmente legítimas cae en una indiferenciación que las hace incomparables e inconmensurables (Cuche, 1999).

Una nueva pareja de oposiciones intentó deslindar la cultura de otras partes de la vida social: la que *opone cultura a sociedad*. Hay distintos modos de encarar esta distinción en la antropología y en disciplinas afines. Se opone cultura a sociedad a mediados del siglo XX, en la obra de Ralph Linton, y adquiere su forma más consistente en autores como Pierre Bourdieu. La sociedad es concebida como el conjunto de estructuras más o menos objetivas que organizan la distribución de los medios de producción y el poder entre los individuos y los grupos sociales, y que determinan las prácticas sociales, económicas y políticas. Pero al analizar las *estructuras* sociales y las *prácticas*, queda un residuo, una serie de actos que no parecen tener mucho sentido si se los analiza con una concepción pragmática, como realización del poder o administración de la economía. ¿Qué significan, por ejemplo, las diversas complejidades de las lenguas y los rituales? ¿Para qué se pintan los hombres y las mujeres la piel, desde las sociedades más arcaicas hasta la actualidad? ¿Qué significa colgarse cosas en el cuerpo o colgarlas en la casa, o realizar ceremonias para arribar a actos o productos que al final de cuentas no parecerían necesitar caminos tan sinuosos para alcanzar sus objetivos?

No se trata únicamente de una diversidad existente en sociedades premodernas. El desarrollo del consumo en las sociedades contemporáneas volvió evidentes estos “residuos” o “excedentes” en la vida social. Jean Baudrillard, en su *Crítica de la economía política del signo*, hablaba de cuatro tipos de valor en la sociedad. Para salir del esquema marxista tan elemental que solo diferencia valor de uso y valor de cambio, reconocía dos formas más de valor que denominaba: *valor signo* y *valor símbolo*. Si consideramos un refrigerador, tiene un valor de uso (preservar los alimentos, enfriarlos) y un valor de cambio, un precio en el mercado, equivalente al de otros bienes o al costo de cierto trabajo. Además, el refrigerador tiene un valor signo, o sea el conjunto de connotaciones, de implicaciones simbólicas, que van asociadas a ese objeto. No es lo mismo un refrigerador importado que otro nacional, con diseño simple o sofisticado. Todos esos elementos significantes no contribuyen a que enfríe más o preserve mejor los alimentos, no tienen que ver con el valor de uso; sí con el valor de cambio porque agregan otros valores que no son los de uso. Remiten a los valores signos asociados a este objeto. Esto es algo familiar para los que estamos habituados a ver mensajes publicitarios que trabajan precisamente sobre este nivel de la connotación, que nos cuentan historias sobre los objetos poco relacionadas con sus usos prácticos.

Baudrillard complicaba un poco más la cuestión. Decía que, además de ese valor signo, puede haber un *valor símbolo*. En tanto valor-signo, el refrigerador puede ser intercambiable con un conjunto de otros productos o de bienes que están en la sociedad y dan prestigio o sofisticaciones simbólicas semejantes a esa máquina de enfriar. Por ejemplo, tener un refrigerador importado puede ser equivalente a tener un coche importado o ir de vacaciones a una playa extranjera, aunque los valores de uso obviamente son distintos. Pero él distinguía otro tipo de valor, el valor-símbolo, vinculado a *rituales*, o a actos particulares que ocurren dentro de la sociedad. Si me regalan el refrigerador para mi boda, ese acto va a conferir al objeto un sentido distinto, que no lo hace intercambiable con ningún otro. Ese regalo, como cualquier don que se efectúa entre personas o entre grupos, carga al objeto de un valor simbólico diferente del valor signo.

Esta clasificación de cuatro tipos de valor (de uso, de cambio, valor signo y valor símbolo) permite diferenciar lo socio económico de lo cultural. Las dos primeras clases de valor tienen que ver principalmente, no únicamente, con la *materialidad del objeto*, con la base material de la vida social. Los dos últimos tipos de valor se refieren a la cultura, a los *procesos de significación*.

Pierre Bourdieu desarrolló esta diferencia entre cultura y sociedad al mostrar en sus investigaciones que la sociedad está estructurada con dos tipos de relaciones: las de *fuerza*, correspondientes al valor de uso y de cambio, y, dentro de ellas, entretajadas con esas relaciones de fuerza, hay relaciones de *sentido*, que organizan la vida social, las relaciones de significación. El mundo de las significaciones, del sentido, constituye la cultura.

Llegamos así a una posible definición operativa, compartida por varias disciplinas o por autores que pertenecen a diferentes disciplinas. Se puede afirmar que la cultura abarca el *conjunto de los procesos sociales de significación*, o, de un modo más complejo, la cultura abarca el *conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social*.

Identidades: camisa y piel

Al conceptualizar la cultura de este modo, estamos diciendo que la cultura no es apenas un conjunto de obras de arte, ni de libros, ni tampoco una suma de objetos materiales cargados con signos y símbolos. La cultura se presenta como *procesos sociales*, y parte de la dificultad de hablar de ella deriva de que se produce, circula y se consume en la historia social. No es algo que aparezca siempre de la misma manera. De ahí la importancia que han adquirido los estudios sobre recepción y apropiación de bienes y mensajes en las sociedades contemporáneas. Muestran cómo un mismo objeto puede transformarse a través de los usos y reappropriaciones sociales, y también cómo, al relacionarnos unos con otros, aprendemos a ser interculturales.

Esta concepción procesual y cambiante de la cultura se vuelve evidente cuando estudiamos sociedades diversas, o sus intersecciones con otras y sus cambios en la historia. Para mí fue iluminador trabajar con las artesanías en México. Los objetos artesanales suelen producirse en grupos indígenas o campesinos, circulan por la sociedad y son apropiados por sectores urbanos, turistas, blancos, no indígenas, con otros perfiles socioculturales, que les asignan funciones distintas de aquellas para las cuales se fabricaron. Una olla se puede convertir en florero, un huipil en mantel o en elemento decorativo en la pared de un departamento moderno. No hay por qué sostener que se perdió el significado del objeto: se *transformó*. Es etnocéntrico pensar que se ha degradado el sentido de la artesanía. Lo que ocurrió fue que cambió de significado al pasar de un sistema cultural a otro, al insertarse en nuevas relaciones sociales y simbólicas. Podemos comprobarlo desde la perspectiva del nuevo usuario, y a veces también vemos que es un sentido aprobado por el productor. Muchos artesanos saben que el objeto va a ser utilizado de otra manera que la que tuvo en su origen pero, como necesitan vender, adaptan el diseño o el aspecto de la artesanía para que sea usado más fácilmente en esa nueva función, que tal vez va a evocar el anterior sentido por su iconografía, aunque sus fines pragmáticos y simbólicos predominantes participarán de otro sistema sociocultural.

Desde un punto de vista antropológico, no hay razones para pensar que un uso sea más o menos legítimo que otro. Con todo derecho, cada grupo social cambia la significación y los usos. En este punto los análisis antropológicos necesitan converger con los estudios sobre comunicación, porque estamos hablando de circulación de bienes y mensajes, cambios de significado, del pasaje de una instancia a otra, de un grupo a varios. En esos movimientos se comunican significados, que son recibidos, reprocessados o recodificados. También necesitamos relacionar el análisis intercultural con las relaciones de poder para identificar quiénes disponen de mayor fuerza para modificar la significación de los objetos.

Al prestar atención a los desplazamientos de función y significado de los objetos en el tránsito de una cultura a otra, llegamos a la necesidad de contar con una definición *sociosemiótica* de la cultura, que abarque el proceso de producción, circulación y consumo de significaciones en la vida social. Conforman esta perspectiva varias tendencias, varios modos de definir o subrayar aspectos particulares de la función social y del sentido que la cultura adquiere dentro de la sociedad.

Voy a mencionar cuatro vertientes contemporáneas que destacan diversos aspectos en esta perspectiva procesual que considera a la vez lo sociomaterial y lo significativo de la cultura. La primera tendencia es la que ve la *cultura como la instancia en la que cada grupo organiza su identidad*. Dicho así, no

tiene ninguna novedad, porque desde el siglo XIX los antropólogos venían estudiando cómo las culturas se organizaban para dar identidad, para afirmarla y renovarla en las sociedades. Pero lo que tratamos de ver actualmente, dado que las condiciones de producción, circulación y consumo de cultura no ocurren en una sola sociedad, es cómo se reelabora el sentido interculturalmente. No solo dentro de una etnia, ni siquiera dentro de una nación, sino en circuitos globales, traspasando fronteras, volviendo porosos los tabiques nacionales o étnicos, y haciendo que cada grupo pueda abastecerse de *repertorios culturales* diferentes. Esta configuración transversal del sentido complejiza cada sistema simbólico. Los procesos culturales no son resultado solo de una relación de *cultivo*, de acuerdo con el sentido filológico de la palabra cultura, no derivan únicamente de la relación con un territorio en el cual nos apropiamos de los bienes o del sentido de la vida en ese lugar. En esta época nuestro barrio, nuestra ciudad, nuestra nación son escenarios de identificación, de producción y reproducción cultural. Desde ellos, sin embargo, nos apropiamos de otros repertorios culturales disponibles en el mundo, que nos llegan cuando compramos productos importados en el supermercado, cuando encendemos el televisor, el pasar de un país a otro como turistas o migrantes.

De manera que decir que la cultura es una instancia simbólica donde cada grupo organiza su identidad es decir muy poco en las actuales condiciones de comunicación globalizada. Hay que analizar la complejidad que asumen las formas de interacción y de rechazo, de aprecio, discriminación u hostilidad hacia otros en esas situaciones de asidua confrontación. Estas interacciones fueron tematizadas en la historia de la antropología por varias corrientes, la más notoria de las cuales fue la que agrupa los estudios sobre aculturación (Redfield, Linton, Herskowitz), en su mayoría dedicados a contactos entre pueblos arcaicos o de ellos con misioneros, colonizadores y migrantes. La teoría originaria, desarrollada principalmente en Estados Unidos, fue variada en investigaciones de otras latitudes, como las de Roger Bastide y Georges Balandier. No voy a demorarme en este texto en detallar el itinerario antropológico del asunto; destaco tan solo la amplificación del mismo ocurrida en la segunda mitad del siglo XX en dos escenarios: el de las *industrias culturales* y el de las *ciudades*. Como participantes en ambas instancias, experimentamos intensamente la interculturalidad.

Cuando Malinowski se trasladaba a una sociedad no europea o cuando Margaret Mead dejaba los Estados Unidos y viajaba a Samoa, se trataba de individuos que hacían el esfuerzo de comunicarse con otra sociedad, caracterizada a su vez por una fuerte homogeneidad interna. Hoy millones de personas van de un lado a otro frecuentemente, viven en forma más o menos duradera en ciudades distintas de aquella en que nacieron y modifican su estilo de vida al cambiar de contexto. Estas interacciones tienen efectos conceptuales sobre las nociones de cultura e identidad: para usar la elocuente fórmula de Hobsbawm, ahora “la mayor parte de las identidades colectivas son más bien camisas que piel: son, en teoría por lo menos, opcionales, no ineludibles” (Hobsbawm, 1997: 24; citado por Alsina, 1999: 55). Solo hay que recordar cuántas veces las conductas racistas ontologizan en la piel las diferencias identitarias. También sería útil completar la metáfora de Hobsbawm con un análisis de las diversas tallas de las camisas.

Hay otra dirección que veníamos describiendo a propósito de los valores, según la cual *la cultura es vista como una instancia simbólica de la producción y reproducción de la sociedad*. La cultura no es un suplemento decorativo, entretenimiento de domingos, actividad de ocio o recreo espiritual para trabajadores cansados, sino constitutivo de las interacciones cotidianas, en la medida en que en el trabajo,

en el transporte y en los demás movimientos ordinarios se desenvuelven procesos de significación. En todos esos comportamientos están entrelazados la cultura y la sociedad, lo material y lo simbólico.

¿Qué es, entonces, la cultura? No podemos regresar a la vieja definición antropológica que la identificaba con la totalidad de la vida social. En las teorías sociosemióticas se está hablando de una *imbriación* compleja e intensa entre lo *cultural* y lo *social*. Dicho de otra manera, todas las prácticas sociales contienen una dimensión cultural, pero no todo en esas prácticas sociales es cultura. Si vamos a una gasolinera y cargamos nuestro coche, ese acto material, económico, está cargado de significaciones, ya que vamos con un automóvil de cierto diseño, modelo, color, y actuamos con cierto comportamiento gestual. Toda conducta está *significando* algo, está participando de un modo diferencial en las interacciones sociales.

Cualquier práctica social, en el trabajo y en el consumo, contiene una dimensión significativa que le da su sentido, que la constituye, y constituye nuestra interacción en la sociedad. Entonces, cuando decimos que la cultura es parte de todas las prácticas sociales, pero no es equivalente a la totalidad de la sociedad, estamos distinguiendo cultura y sociedad sin colocar una barra que las separe, que las oponga enteramente. Afirmamos su entrelazamiento, una ida y vuelta constante entre ambas dimensiones, y solo por un artificio metodológico-analítico podemos distinguir lo cultural de lo que no lo es. Pero hay un momento, siempre al final del análisis, en que debemos llegar a la síntesis, recomponer la totalidad y ver cómo está funcionando la cultura, al dar sentido a esa sociedad. En este proceso la cultura aparece como parte de cualquier producción social, y también de su reproducción. Esto se volvió evidente desde la *teoría de la ideología* de Louis Althusser, cuando decía que la sociedad se produce a través de la ideología. Pero el análisis se volvió más consistente desde las investigaciones de Pierre Bourdieu sobre la cultura como *espacio de reproducción social y organización de las diferencias*.

Una tercera línea es la que habla de la *cultura como una instancia de conformación del consenso y la hegemonía, o sea de configuración de la cultura política, y también de la legitimidad*. La cultura es la escena en que adquieren sentido los cambios, la administración del poder y la lucha contra el poder. Los recursos simbólicos y sus diversos modos de organización tienen que ver con los modos de autorrepresentarse y de representar a los otros en relaciones de diferencia y desigualdad, o sea nombrando o desconociendo, valorizando o descalificando. El uso restringido de la propia palabra cultura para designar comportamientos y gustos de pueblos occidentales o de élites —“la cultura europea” o “alta”— es un acto cultural en el que se ejerce poder. El rechazo de esa restricción, o su reapropiación cuando se habla de cultura popular o videocultura, también lo son.

La cuarta línea es la que habla de la *cultura como dramatización eufemizada de los conflictos sociales*. La frase no es de Pierre Bourdieu, pero contiene una palabra que él usa con frecuencia: me refiero a su noción de *eufemismo*. No es una novedad para los antropólogos, quienes a través del trabajo con sociedades no occidentales descubrieron hace tiempo que cuando en una sociedad se juega, se canta o se danza, se está hablando de otras cosas, no sólo de aquello que se está haciendo explícitamente. Se alude al poder, a los conflictos, hasta a la muerte o a la lucha a muerte entre los hombres. También en las sociedades contemporáneas hemos podido descubrir, a partir de esa mirada indirecta que pasa por las sociedades llamadas *primitivas*, que lo que ocurre en la vida social, para que no sea una lucha a muerte, para que no todos los conflictos desemboquen en guerras, tiene que incluir formas de *eufe-*

mización de los conflictos sociales, como dramatización simbólica de lo que nos está pasando. Por eso tenemos teatro, artes plásticas, cine, canciones y deportes. La eufemización de los conflictos no se hace siempre de la misma manera, ni se hace al mismo tiempo en todas las clases.

Esta vertiente de la *cultura como dramatización eufemizada de los conflictos sociales*, como teatro o representación, ha sido trabajada por Bertolt Brecht, Walter Benjamin y otros pensadores. Se halla relacionada con la anterior, con la conformación del consenso y la hegemonía, porque estamos hablando de luchas por el poder, disimuladas o encubiertas. Dicho de otra manera, las cuatro vertientes no están desconectadas. A través de cualquiera de ellas, podemos acceder a lo que se piensa que es la cultura.

¿Cómo volver compatibles estas distintas *narrativas*? El hecho mismo de que sean cuatro hace pensar que no estamos ante *paradigmas*. Son formas en que nos narramos lo que acontece con la cultura en la sociedad. Si fuera solo un problema de narración, de narratología, no sería tan complejo compatibilizarlas. Estamos también ante conflictos en los modos de conocer la vida social, como veremos en próximos capítulos. Es necesario avanzar en el trabajo epistemológico iniciado por autores ya citados a fin de explorar cómo las aproximaciones que narran los vínculos de la cultura con la sociedad, con el poder, con la economía, con la producción, podrían ser conjugadas, articuladas unas con otras.

¿Sustantivo o adjetivo?

Los cambios globalizadores imprimen un último giro a este viaje por las definiciones. La definición sociosemiótica de la cultura como procesos de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social sigue siendo útil para evitar los dualismos entre lo material y lo espiritual, entre lo económico y lo simbólico, o lo individual y lo colectivo. Desautoriza la escisión entre camisa y piel, y por tanto las bases ideológicas del racismo. Pero esa definición, concebida para cada sociedad y con pretensiones de validez universal, no abarca lo que constituye a cada cultura por su diferencia e interacción con otras. Los procesos de globalización exigen trascender el alcance nacional o étnico del término a fin de abarcar las relaciones interculturales. Así, Arjun Appadurai prefiere considerar la cultura no como un sustantivo, como si fuera algún tipo de objeto o cosa, sino como adjetivo. Según él, lo *cultural* facilita hablar de la cultura como una dimensión que refiere a “diferencias, contrastes y comparaciones”, permite pensarla “menos como una propiedad de los individuos y de los grupos, más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de la diferencia” (Appadurai, 1996: 12-13). Dicho de otro modo: no como una esencia o algo que porta en sí cada grupo, sino como el “subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia” (ídem: 29). En esta dirección, el antropólogo no sería un especialista en una o varias culturas, sino en las estrategias de diferenciación que organizan la articulación histórica de rasgos seleccionados en varios grupos para tejer sus interacciones.

El objeto de estudio cambia. En vez de la *cultura* como sistema de significados, a la manera de Geertz, hablaremos de *lo cultural* como “el choque de significados en las fronteras; como la cultura pública que tiene su coherencia textual pero es localmente interpretada: como redes frágiles de relatos y significados tramados por actores vulnerables en situaciones inquietantes como las bases de la agen-

cia y la intencionalidad en las prácticas sociales corrientes” (Ortner, 1999: 7). Al comentar este texto, Alejandro Grimson anota que esta concepción de lo cultural como algo que sucede en zonas de conflicto lo sitúa como proceso político: se refiere a los “modos específicos en que los actores se enfrentan, se alían o negocian” (Grimson, 2003: 71), y por tanto cómo imaginan lo que comparten. No se trata de simples “choques” entre culturas (o entre civilizaciones, en el léxico de Huntington), sino de confrontaciones que suceden, pese a las diferencias que existen, por ejemplo entre occidentales e islámicos, precisamente porque participan en contextos internacionales comunes o convergentes.

Al proponernos estudiar *lo cultural*, abarcamos el conjunto de procesos a través de los cuales dos o más grupos representan e intuyen imaginariamente lo social, conciben y gestionan las relaciones con otros, o sea las diferencias, ordenan su dispersión y su inconmensurabilidad mediante una delimitación que fluctúa entre el orden que hace posible el funcionamiento de la sociedad, las zonas de disputa (local y global) y los actores que la abren a lo posible.

Llegué a esta definición en un libro anterior, *La globalización imaginada*, cuando el análisis de diversas narrativas sobre la globalización me exigía reconceptualizar los modos sustancialistas o intranacionales de concebir la cultura. Quiero avanzar aquí sobre las consecuencias teóricas de esta noción de lo cultural, o mejor de lo intercultural, puesto que el pasaje que estamos registrando es de identidades culturales más o menos autocontenidas a procesos de interacción, confrontación y negociación entre sistemas socioculturales diversos.

Regresamos así al problema que inició este capítulo: la cultura según quienes la hacen o la venden. Tenemos que hacernos cargo no solo de las definiciones múltiples sobre lo cultural dadas por las humanidades y las ciencias sociales, sino también de las conceptualizaciones hechas por los gobiernos, los mercados y los movimientos sociales. Las maneras en que está reorganizándose la producción, la circulación y los consumos de los bienes culturales no son simples operaciones políticas o mercantiles; instauran modos nuevos de entender qué es lo cultural y cuáles son sus desempeños sociales.

Aunque la mayoría de los antropólogos tiende a dejar esta última etapa, la del capitalismo globalizado, a otras disciplinas, pienso que el entrenamiento antropológico para trabajar con situaciones interculturales da instrumentos valiosos para hacer visible lo que sucede bajo el predominio actual de la producción industrial y la circulación masiva y transnacional de los bienes y mensajes culturales. Aun los antropólogos que se dedican a las culturas tradicionales o “primitivas” ven la necesidad de reconocer —para decirlo con palabras que titulan uno de los libros más valorados sobre el asunto, el de Sally Price— que las “artes primitivas” existen hoy bajo “miradas civilizadas”.

¿Cómo caracterizar y delimitar lo que los antropólogos han llamado “artes primitivas”? Price propone ocuparse de “objetos fabricados antes de la Primera Guerra Mundial en el cuadro de las tradiciones artísticas que no han entrado en los museos de arte sino después de esta guerra”; “toda tradición artística posterior a la Edad Media para la cual las cédulas de los museos no dan el nombre del artista autor de los objetos expuestos”, o “dan los datos de creación de los objetos expuestos en siglos y no en años”; “el arte de los pueblos cuyas lenguas maternas no son enseñadas en las universidades en un curso sancionado con diplomas”; y “toda tradición artística en la cual el valor mercantil de un objeto es automáticamente multiplicado por diez o más desde que este objeto es desprendido de su contexto cultural de origen para ser exportado” (Price, 1995: 19). Sin embargo, la autora indica que estos esfuerzos para pre-

cisar los criterios objetivos de delimitación implican, además de los estudiosos, a museos y marchantes, los dispositivos académicos que exaltan a las “civilizaciones de la escritura” y los dispositivos mediáticos que organizan las relaciones modernas con lo exótico: películas, diarios, revistas, publicidad de moda y viajes. No es solo una resignificación y refuncionalización de lo tradicional desde lo moderno; es la reubicación de las culturas antiguas en la compleja trama de la interculturalidad contemporánea. Como “los africanos capturados y deportados hacia países lejanos en la época del comercio de esclavos”, los objetos de las sociedades “otras” han sido “aprehendidos, transformados en mercancía, vaciados de su significación social, recolocados en nuevos contextos y reconceptualizados para responder a necesidades económicas, culturales, políticas e ideológicas de los miembros de las sociedades lejanas” (ibíd.: 22).

Estas operaciones de reconceptualización también están aplicándose a bienes culturales modernos, como las antes llamadas bellas artes y las obras de vanguardias recientes. La necesidad de redefinir el arte y la cultura se vuelve más clara al identificar los cambios de actores que generan las conceptualizaciones y valoraciones de lo cultural. Han perdido protagonismo los científicos sociales, y también los especialistas de instituciones públicas debido al descenso de la inversión y la capacidad regulatoria de los Estados. Las políticas gubernamentales se retrajeron a los campos culturales de bajo costo y consumo minoritario (revistas, conciertos, teatro), en tanto las artes y formas expresivas que requieren altas inversiones e inciden en públicos masivos (cine, televisión, música y espectáculos multitudinarios) quedan bajo la lógica del *rating*. El consiguiente predominio de lo mercantil sobre lo estético, sobre los valores simbólicos y la representación identitaria implica redefiniciones de lo que se entiende por cultura y de su lugar en la sociedad. Si bien el crecimiento de las empresas privadas es decisivo, también la reorganización empresarial de las instituciones públicas —museos, salas de concierto— que pasan de ser servicios socioculturales a actividades autofinanciables y lucrativas, obligadas a buscar clientes más que lectores y espectadores, contribuye al cambio de sentido de la producción y apreciación de la cultura.

Para percibir el desplazamiento ocurrido en el último medio siglo en la noción y el lugar social de lo cultural conviene mirar lo que era cuando el desarrollo de la modernidad “ilustrada” caracterizó a la cultura como un bien deseable para todos; que debía ser difundido ampliamente, explicado y vuelto accesible, en contraste con la concepción neoliberal que la sitúa como un conjunto opcional de bienes adquiribles a los que se puede o no acceder.

No vamos a ocultar las semejanzas entre las nociones de cultura en todas las etapas de capitalismo. Siempre, dentro de este modo de producción, un gran sector de los bienes simbólicos fue considerado como mercancía, sus expresiones más valoradas tuvieron sentido suntuario y los comportamientos culturales operaron como procedimientos para diferenciar y distinguir, incluir y excluir. No obstante, en el proyecto de la primera modernidad, sobre todo desde el giro que le imprimió el saber antropológico, y la apreciación del arte y la cultura en la formación de las naciones, se asignó valor cultural a la producción simbólica de todas las sociedades. Se quiso que —a través de la educación, luego de los medios— las manifestaciones juzgadas más valiosas fueran conocidas y comprendidas por todas las sociedades y todos los sectores.

Estoy describiendo el proyecto de la modernidad ilustrada. Sabemos que su realización fue tan deficiente como lo muestran las investigaciones sobre la entrada desigual a la escuela y su aprovecha-

miento diverso por diferentes clases, sobre los dispositivos de segmentación o exclusión de los públicos en los museos, los teatros, las salas de concierto y los medios masivos de comunicación. Si evoco aquí el proyecto incluyente de la modernidad temprana no es porque olvide la parcialidad de sus logros, sino para contrastarlo con esta etapa en que esa utopía se evapora.

Este libro está organizado desde la hipótesis de que los lugares actuales de lo cultural oscilan entre su concepción social y universal extendida en la primera modernidad y, al mismo tiempo, las exigencias mercantiles impuestas en los últimos años. Decir que la reducción de lo cultural al mercado, y a su globalización neoliberal, condiciona todas las relaciones interculturales induce hoy a renovados estereotipos de universalización inconsistente. Por un lado, la conjetura de que *la globalización del orden mercantil y de los avances tecnológicos* irá homogeneizando al mundo, achicando las diferencias y las distancias. Quizá la ideología de expansión ilimitada de las empresas transnacionales y de su predominio tecnológico-económico, así como las ilusiones de los neoimperialismos (Estados Unidos + OTAN) de disciplinar políticamente, sin tomar en serio las diferencias culturales, sean las expresiones más rústicas —y con mayor pretendida eficacia— de este último universalismo.

Los *movimientos antiglobalización* son, a menudo, el reverso especular de aquellas fantasías. Frente a la globalización neoliberal, el altermundismo absoluto: ecologistas, anticapitalistas, indígenas de las más variadas culturas, o quienes proclaman de maneras muy distintas su diversidad sexual, jóvenes excluidos de los mercados de trabajo junto con los postergados en los mercados del consumo, y muchos más, olvidan temporalmente sus diferencias o creen que estas diferencias son precisamente lo que puede unirlos para revivir utopías de alteridad total. Si bien esta suma de minorías ha acumulado fuerzas como para perturbar reuniones y rituales de los globalizadores neoliberales, desde Seattle hasta Cancún, más que resolver pone en evidencia las dificultades que persisten cuando se quiere articular *diferencias, desigualdades, procedimientos de inclusión-exclusión* y las formas actuales de *explotación*.

Los capítulos que siguen en esta primera parte del libro consideran cómo podrían combinarse en el presente estos recursos conceptuales provenientes de distintas disciplinas. En síntesis, quiero examinar en qué condiciones se gestionan las diferencias, las desigualdades, la inclusión-exclusión y los dispositivos de explotación en procesos interculturales.

En la segunda parte, dedico capítulos especiales a mirar cómo operan estos cuatro movimientos de organización-desorganización de la interculturalidad en diferentes escalas. ¿Qué significan para los latinoamericanos, para el cine hablado en español, para los jóvenes, para quienes aspiran a participar en las redes informáticas y en la sociedad del conocimiento? Este tratamiento particularizado de las preguntas mayores de la interculturalidad y la globalización busca especificar algunas de las condiciones que ahora hacen posible o dificultan la universalización de las culturas y sus diferencias.