

22

REVISTA

CIENCIAS SOCIALES

primer trimestre 2005



Rafael Quintero López

Milton Benítez Torres

Bolivar Echeverría

Wim Dierckxsens

Julio Echeverría

Rafael Romero

Napoleón Saltos Galarza

Daniel Granda Arciniégas

Jaime Torres Lara

Ciencias Sociales

Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Universidad Central del Ecuador



**ABYA
YALA**

Ciencias Sociales

Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Universidad Central del Ecuador

Primer Trimestre 2005

Director:

Rafael Quintero López

Comité Asesor:

Natalia Arias
Enrique Ayala
Susana Balarezo
Jaime Breilh Paz y Miño
Hans Ulrich Büniger
Leonardo Espinoza
Wilson Herdoiza
Joaquín Hernández

Ariruma Kowi
Michael Langer
César Montúfar
Francisco Rohn
Wilma Salgado
Erika Silva
Carlos Tutivén

Consejo Editorial:

César Albornoz
Milton Benítez
Alfredo Castillo
Pablo Celi
Julio Echeverría
Mauricio García
Daniel Granda
Francisco Hidalgo
Nicanor Jácome
Alejandro Moreano
Gonzalo Muñoz
Patricio Ruiz
Rafael Romero
Napoleón Saltos
Mario Unda
Silvia Vega
Marco Velasco

Administradora:

Marcela Escobar

Comunicador Social:

Fernando García

Ira. Edición:

Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2506-247/ 2506-251
Fax: (593-2) 2506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Impresión

Docutech
Quito - Ecuador

ISBN:

9978-22-502-1

Las ideas vertidas en los artículos de esta publicación son responsabilidad de sus autores y no corresponden necesariamente a los criterios de esta revista. La Revista Ciencias Sociales no se compromete a devolver los artículos no solicitados.

Para correspondencia dirigirse a:

Dr. Rafael Quintero, Director de Revista Ciencias Sociales
Casilla # 17034643A, Quito-Ecuador
Teléfono: (593-2) 252-6444
Fax: (593-2) 256-5822
Correo electrónico: rafaelql@interactive.net.ec

Esta Revista se publica con el auspicio del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales ILDIS

Fundada en 1976 por Rafael Quintero López
Director 1999-2001 : Julio Echeverría
Director 2002: Manuel Chiriboga

Impreso en Quito-Ecuador, Abril 2005.

La cultura en esta vuelta de siglo

Bolivar Echeverría

Cultura y "alta cultura"

Hablar de la cultura en la vuelta de siglo en que nos encontramos es hablar de una causa definitivamente perdida, si bajo ese término nos referimos a lo que se entiende por "alta cultura", a la cultura tradicional consagrada por la modernidad realmente existente; a una cultura reflexiva, espiritual, de alta calidad técnica, que se basa en la cultura menos tecnificada, baja o popular, pero se separa de ella y le ofrece a distancia, desde "arriba", el modelo e ideal a seguir.

Esa cultura ha perdido irremediablemente su hegemonía. La baja cultura se ha distanciado de ella y la desconoce; se contenta con las elaboraciones de sí misma que le confeccionan los *mass media*. Lo que permanece aún de la alta cultura ha debido refugiarse en nichos de *elite* que, incluso a pesar suyo, combatiendo el exilio al que están condenados, se ven cada vez más apartados del grueso del cuerpo social. Indicio inequívoco de este fenómeno, constatado recientemente por Ketsaburo Oé en el Japón y lamentado ya largamente por los intelectuales de Occidente, es la pérdida de importancia relativa que experimenta de manera creciente la escritura-lectura de libros, que es el lugar principal de la reproducción de la alta cultura en la vida civilizada moderna. No

sólo decrece el número de libros leídos *per capita*, sino que el libro en cuanto tal, no obstante su adaptación a las exigencias mercadotécnicas, ocupa un lugar cada vez más insignificante junto a los otros medios de comunicación masiva.

Sería ingenuo pensar que la pérdida de hegemonía que sufre la alta cultura es un fenómeno pasajero y reversible; imaginar una reconstrucción futura del circuito tradicional que la conectaba con la baja cultura; soñar con la restauración de un estado de cosas como el que prevalecía en los centros urbanos europeos durante la vuelta de siglo de hace cien años, en la que, junto a los privilegiados y a la clase media, incluso las masas obreras tenían asegurado un acceso seguro aunque discreto al escenario de esa alta cultura. Y lo sería no sólo porque el nuevo capitalismo ha dejado de lado a las *ruling classes* tradicionales y a sus estados, que eran quienes tenían interés en promover esa identidad a un tiempo nacional y occidental cuya reproducción requería de la retroalimentación de la alta y la baja cultura. Es un retorno imposible porque el capitalismo de hoy ha entregado esa producción de identidad social artificial directamente a la industria cultural globalizada, americanizada, que no sólo es ajena sino claramente hostil a la tradición moderna en la que baja y alta cultura se distancian y se complementan. Pero no sólo por ello.

El rescate de la hegemonía de aquello que conocemos como la “alta cultura” resulta quimérico sobre todo porque el tipo de dimensión cultural que se genera espontáneamente en la nueva sociedad en ciernes parece desentenderse de la consistencia logocrática, cognoscitista, “ilustrada”, sea neoclásica o romántica, propia de la actividad de la “alta cultura” en la modernidad dominante; parece abandonar la preocupación obsesiva por la espiritualidad exquisita, que es la meta y la marca de calidad que esta actividad ha perseguido para sí misma y ha provocado tradicionalmente en la baja cultura.

La pérdida de hegemonía de la “alta cultura” no trae consigo un movimiento compensatorio de fortalecimiento de la baja cultura. Por el contrario, parece indicar la presencia de una inercia o tendencia dirigida hacia el hecho catastrófico de la muerte de la cultura en general y la substitución de ella por la

producción y el consumo de eventos de diversión y entretenimiento, programados para una sociedad convertida en simple espectadora de su propio destino, incapaz de crear cultura desde abajo. La minimización o aislamiento de la cultura alta o hipertecnificada lleva a la ruptura del circuito vertical que la conectaba con la cultura baja o espontánea, que era esencial para ambas y constitutivo de la vida cultural moderna. Se trata de un hecho que implica un extrañamiento de la sociedad respecto de su propia herencia cultural, una incapacidad de entenderla y apreciarla; que implica, en definitiva, el advenimiento de una especie de neobarbarie, pues trae consigo una indiferencia de la sociedad frente a su propia concreción comunitaria. La disminución de la importancia de la alta cultura en la vida cultural pareciera confirmar que nos encontramos al final de ese período de la historia en que “el desierto crece”, como lo percibía Nietzsche desde su perspectiva a finales del siglo XIX; que hemos llegado a la culminación de esa “historia del nihilismo” que Spengler vulgarizará más tarde como la “decadencia de Occidente”.

Cultura y barbarie

¿Pero la barbarie de la cultura de los *mass media*, continuadora de la cultura nacional-occidental, va en verdad, fatalmente, a terminar por sustituír a la cultura? ¿No hay en la vida social contemporánea indicios que contradigan las señales de catástrofe que irradia la decadencia de la alta cultura? ¿Es posible encontrar razones que permitan decir que no se trata de un destino ineluctable sino sólo de una tendencia que, sin que deba ser detenible, puede muy bien ser todavía redirigida y refuncionalizada esencialmente?

La dinámica histórica del presente sería efectivamente la de un derrumbe irremediable si estuviese determinada únicamente por la figura capitalista de la modernidad, cuya tendencia intrínseca es a la destrucción de lo otro y la autodestrucción de lo humano. Pero hay cómo pensar que ese no es el caso. El dispositivo civilizatorio de la modernidad capitalista prevalece, sin duda, domina, pero sólo a la manera de un parásito desmedido. Su fuerza no es otra que la propia fuerza creativa de la so-

ciudad —la que ésta tiene cuando funciona de acuerdo a su “forma natural” o en referencia al “valor de uso” del mundo de la vida—, fuerza a la que él puede únicamente desvíar y deformar. Ahogarla equivaldría para él a un suicidio, a privarse del anfitrión que lo mantiene.

La ambivalencia es por ello el signo de la transición civilizatoria en la que estamos. Ella resulta de esa insuficiencia insalvable que afecta al dominio del que es capaz la forma capitalista de la civilización; del hecho de que no toda resistencia frente al doble destino, el de la aniquilación de lo humano y la devastación de lo Otro, es erradicable de la sociedad.

El proyecto de una modernidad alternativa a la capitalista emerge, aunque sólo de manera oprimida, en medio del mundo actual, dominado por la modernidad capitalista. Se trata del único proyecto que puede ser capaz de conducir esta transición civilizatoria por una vía diferente, opuesta a la de la catástrofe; que tiene la posibilidad de alterar el rumbo de la historia entrampada en la que estamos y de reconstruir radicalmente la dimensión cultural de la sociedad.

La pérdida de hegemonía de la alta cultura apuntaría así hacia la realidad de una transición que lleva a un nuevo principio o sistema civilizatorio, dentro del cual ella parece estar redefiniéndose y recibiendo una ubicación y una función no sólo diferentes sino de otro orden dentro de la vida cotidiana. En busca de esa redefinición de sí misma, parece insertarse en un circuito que la conecta de una manera diferente con la cultura espontánea que proviene de la vida cotidiana, del trabajo y el disfrute básicos de la vida social; un circuito que no es ya vertical, de retroalimentación ascendente, discriminador, como en toda la historia moderna, sino horizontal, de proliferación “rizomática”, incluyente.

La definición usual de la cultura

La situación en que se encuentra actualmente la cultura de Occidente es una situación inédita en la época moderna; la crisis que la agobia y la posibilidad que ella tiene de superarla son de una radicalidad sólo comparable con la que caracterizó a la tran-

sición de hace más de milenio y medio en la que debió definirse como cultura europea, a partir de la cristianización y la decadencia de Roma. Ante una situación así se impone la pregunta acerca de si la reflexión está preparada para pensarla en toda su radicalidad; una pregunta que, dado el substancialismo de los conceptos usuales de cultura, parece merecer una respuesta negativa. En efecto, resulta difícil, si no imposible, dar cuenta de un hecho de consistencia evanescente, como es la cultura, que es tocado por la historia precisamente en su evanescencia, si los conceptos con los que lo pensamos lo conciben con una consistencia no-evanescente, fija y consolidada, susceptible sólo de enriquecimientos o empobrecimientos.

Los conceptos usuales de cultura se refieren a ella como a una cosa que descansa en sí misma, que es substancial; la tienen por un patrimonio o una herencia que se recibe, se cuida y se perfecciona. La cultura consiste según ellos en un conjunto de obras, de resultados de la actividad social pasada, marcado esencialmente por las peculiaridades de la comunidad en que se generó; la cultura sería, por ejemplo, la quintaesencia de la ciudad, es decir, su diseño urbano y sus obras arquitectónicas y escultóricas, el conglomerado de los mejores y más representativos de sus edificios materiales y espirituales, el *corpus* de sus obras literarias y musicales, el repertorio típico de sus maneras de comportamiento y de habla, el arsenal de sus trajes y gestos, de sus giros idiomáticos y sus proverbios, etcétera. Para otros conceptos substancialistas de cultura, más sutiles, ésta consiste en un conjunto de valores, de usos y costumbres, de esquemas de comportamiento en general, que identifican a una comunidad y que van desde preferencias culinarias y maneras del erotismo hasta estrategias lingüísticas y criterios estéticos, pasando por convenciones sociales y métodos de argumentación. Pero, de una manera u otra, en estos conceptos de cultura la relación de interioridad entre el objeto cultural y el sujeto de la cultura, la dependencia mutua esencial entre el uno y el otro, que es la clave de la comprensión del carácter evanescente del hecho cultural, queda descartada por principio. Se supone de base la existencia de un hiato entre ambos que debe salvarse por fuera de ellos: o bien la cultura

aparece como un patrimonio heredado, del que un sujeto es capaz de apropiarse, o bien es una entelequia que se autorreproduce, de la que el sujeto no sería más que un simple vehículo. El sujeto, o tiene cultura o pertenece a la cultura; la ciudad, por ejemplo, o bien es de uno o uno es de ella.

Una definición formal-existencial de la cultura

Mucho menos desarmada ante la necesidad de pensar la radicalidad de la conmoción cultural que experimentamos actualmente se encuentra una concepción de la cultura, de estirpe formalista y existencialista, que la define como el cultivo de las formas de los objetos en lo que ellas tienen de testigos del compromiso socializador o aglutinador que se establece entre dos o más sujetos singulares en el acto de desciframiento de un sentido humano en la naturaleza.

Esta definición habla de la cultura como un hecho que tiene que ver fundamentalmente:

1. con la vida práctica en la que se producen objetos o bienes que median o permiten la reproducción de una sociedad: transformaciones de un material natural en las que el ser humano inventa y da forma o, lo que es lo mismo, descubre y descifra un sentido en la naturaleza;
2. con el momento socializador o aglutinador de individuos que acompaña a esa introducción de una forma humana en la naturaleza; momento en que esos individuos se reconocen e identifican como co-autores de esa forma, como capaces de entenderla, manejarla y re-formarla; y
3. con la identidad que adquieren los autores de esa forma objetiva en tanto que tales, una identidad que es invocada y que los compromete en todo manejo que puedan hacer de dicha forma.

La cultura sería así el cultivo de esa forma, entendido como una re-construcción del momento y el acto en que fue inventada o descubierta y en el que apareció o se fundó una identidad social. La cultura sería la reactualización de la validez y la necesi-



dad de esa forma y esa identidad, y sería al mismo tiempo una reactualización de su arbitrareidad y su contingencia, de la precariedad implícita en su dependencia respecto de la fidelidad que son capaces de despertar en los sujetos a los que convocan. La cultura sería una puesta a prueba lo mismo de esa forma que de la identidad que gira en torno a ella; una relativización y un cuestionamiento de las mismas que tiene lugar en medio de una confrontación polémica y abierta, de un mestizaje con otras formas e identidades concurrentes.

La dimensión cultural

En principio, dado que allí donde se inventa o descubre una forma aparece una identidad, la cultura es el cultivo de una infinidad de formas, la reactualización de un sinnúmero de identidades. Y las formas que se inventan son formas de todo tipo. Lo mismo de vigencia íntima y fugaz (como, por ejemplo, la del trato amoroso de una pareja) que pública y duradera (como, por ejemplo, la de los usos y costumbres políticos). Lo mismo de consistencia fuerte y profunda (como, por ejemplo, la de las civilizaciones materiales del arroz, el trigo o el maíz reconocidas por Braudel) que débil y superficial (como, por ejemplo, la de una moda de vestir o una moda literaria). Si hay algo en la persona humana que sea fascinante, ello reside en el hecho de que su identidad singular, su compromiso con la proliferación de formas en el mundo de la vida es múltiple y cambiante en medio de su unicidad y permanencia; de que su mismidad es protéica: una coherencia a través de innumerables metamorfosis. (Los elogios al yo consolidado, idéntico a sí mismo a través del tiempo, son propios de una ilusión de la modernidad capitalista, que promete riquezas a cambio de la represión de la polivalencia natural de la persona humana).

Sin embargo, pese a que en la dimensión cultural de la vida social se cultiva el número infinito de formas concretas singulares creadas en el mundo de la vida —y se reactualizan las identidades humanas referidas a ellas—, ella no es un magma caótico de cultivos desarticulados de formas de todo tipo y todo grado de radicalidad. En la dimensión cultural de la vida se dan for-

mas más fuertes o más complejas cuyo cultivo involucra, interconectándolas y sobredeterminándolas, a las culturas de otras formas menos potentes o más simples. Lo que sucede en realidad es que el campo inabarcable del cultivo de formas que aparecen, se esconden, perduran o desaparecen en la vida práctica de la sociedad se encuentra sometido a una gravitación que lo ordena en torno a un conjunto básico o fundamental de identidades, el mismo que se hace presente, con mayor o menor urgencia, más directa o más sutilmente, a través de todas y cada una de las culturas que se encuentran en él. Es la gravitación que proviene de la cultura de aquella forma que compromete o identifica a los individuos singulares como miembros de la más universal y más profunda de las comunidades concretas, la cultura de la forma que han adquirido en cada caso tanto la vida práctico-política como la lengua. Me refiero a la cultura que lleva a cabo la comunidad de los practicantes de un modo determinado del vivir y el convivir humanos, es decir, de quienes reactualizan constantemente el compromiso de humanidad decantado, a lo largo de una serie de mestizajes, en la consistencia de un sistema particular de usos y costumbres comunitarios. Me refiero, por lo tanto, a la cultura que realiza la comunidad de los hablantes de una lengua natural cuando, en su habla cotidiana, obedecen y al mismo tiempo re-inventan y transforman la serie de particularizaciones que subcodifican en cada caso la comunicación lingüística o propiamente humana.

La cultura nacional

Cuando hablamos de la cultura nacional-occidental, que es justamente la cultura que hoy decae junto con el debilitamiento de la “alta cultura”, nos referimos a una configuración histórica particular, la configuración moderna capitalista, de esa gravitación ordenadora de todas las demás culturas que emana de la cultura del comportamiento práctico-político y de la lengua.

La versión moderna capitalista o versión nacional de la identidad comunitaria implica la anulación de ésta como una forma viva, siempre re-instituible por la praxis del sujeto comunitario; la sustitución de ella por un doble suyo, anquilosado, pe-

trificado, que sirve para que el estado capitalista, en su calidad de pseudo-sujeto histórico, otorgue una apariencia de concreción a esa sociedad “fría”, abstracta y enajenada, que él instaura como “sociedad civil”. La identidad comunitaria convertida en identidad nacional no sólo sistematiza y consagra esa gravitación ordenadora sobre las innumerables identidades de los individuos sociales, sino que la convierte en una imposición paralizante y deformadora. Refleja así la hostilidad profunda de la modernidad capitalista, y de la enajenación que la rige, ante el juego libre y espontáneo de la creación y combinación de identidades concretas, sean éstas privadas o públicas.

Conclusión

Es verdad que la crisis de la modernidad y de su estado nacional ha soltado los nudos que ataban la vitalidad del cultivo de las formas y las identidades de todo tipo en la existencia social y la sometían a la necesidad de auto-espectaculizarse que tenía el estado capitalista antes de su transnacionalización. Es verdad que la cultura nacional-occidental ha perdido la capacidad que tuvo de canonizar sobre los hechos de la cultura espontánea. Pero es verdad también que, lejos de desaparecer, esa capacidad ha pasado a residir en una cultura incluso más puramente capitalista y más represiva que la tradicional, la cultura de la “industria cultural”, de la que hablaban Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*. La cultura del estado capitalista transnacional improvisa formas e identidades cuyo mensaje estructural es una loa ininterrumpida a la omnipotencia del capital y un exhorto permanente a la aceptación de la impotencia del sujeto humano.

Si observamos la cultura en su situación actual desde una perspectiva que mire más allá de su apariencia substancial como conjunto de obras y valores y la descubra como una actividad humana de reactualización de formas en el mundo de las cosas, la pérdida de hegemonía de la “alta cultura” y la decadencia de la figura moderna tradicional de la cultura no tienen por qué implicar necesariamente que la cultura en general esté en trance de desaparecer.

En la época actual, que parece la de una transición en la que el final de la modernidad capitalista no lleva a ningún lado mientras nos hunde cada vez más en un retorno a la barbarie, la represión de la creación de formas e identidades concretas que lleva a cabo la "industria cultural" es contrarrestada pese a todo por ciertos adelantos precarios de una nueva sociedad en ciernes; pese a que se la anula sistemáticamente, es innegable la presencia de una sociedad que resiste y reclama la utopía de un tipo de modernidad diferente.