

Limiar

Ramón Máiz

O(S) SENTIDO(S) DA(S) CULTURA(S)

«No mundo de hoxe as persoas e as cousas están cada vez mais fóra de lugar»

J. Clifford

A cultura é un sistema de sentido e significado, un *sistema signifiante* (Williams 1981: 216) que, por expresalo nos coñecidos termos de Clifford Geertz, constitúe a «arañeira» de sentido que tecemos e sobre a que habitamos os seres humanos (Geertz 1973), o conxunto dos marcos de significación nos que vivimos e formamos as nosas conviccións e comportamentos, as nosas identidades e solidariedades. Este sistema fornecedor de sentido está composto por un complexo abano de actitudes, crenzas e prácticas mediante o que os grupos sociais comprenden, crean, transmiten e estruturan as súas vidas colectivamente (Parekh 2005: 218). No seu nivel máis fundamental, a cultura consiste en linguaxe: sintaxe, gramática, vocabularios, etc. que serven para describir o mundo e mesmo para crealo, para facermos cousas con palabras. Pero, como xa Mijail Batjin nos aprendeu, toda linguaxe está diferenciada social e ideoloxicamente (heteroglosia) e os contidos connotativos nin son enteiramente autónomos (dialóxica) nin están dados dunha vez e para sempre. A partir de aí desenvólvese a creativa, infinita e conflitiva variedade dos mitos, os símbolos, os relatos e memorias colectivas, pero tamén das linguaxes corporais, os hábitos, as crenzas, así como os valores e os códigos morais.

Agora ben, na Modernidade a idea de cultura formulouse de xeito ben dispar da man dunha dicotomía semántico-conceptual debedora da tensión filosófica maior entre Ilustración e Romanticismo (cadro 1). Por unha parte, no ideal da Ilustración, a cultura equivalía a Civilización, isto é, un corpo de valores, mitos e símbolos articulados arredor da gran narrativa do Progreso e da Universalidade, da Ciencia e da técnica, do artificio contractual e da máquina (*ad instar horologii*). Velaí o desenvolvemento da metáfora da Luz (Iluminismo, *Aufklärung*, *Enlightment*, *Lumières*) da man dun ideal de liberdade como autonomía dos

individuos singulares que conforman a idea de pobo, colectivo declinado sempre en plural, e da idea cosmopolita duns principios universais de xustiza e de moral. Unha concepción holista universalista –unidade e uniformidade– fundamentaba así a homoxeneidade esencial do campo da civilización en canto monopolio da razón e da ciencia, ao tempo que fixaba as fronteiras entre Cultura e barbarie, progreso e atraso, metrópole e colonia.

Pola contra, na perspectiva do Romanticismo a cultura devirá o antónimo de civilización para pluralizarse na diversidade irreductible de culturas locais ou nacionais, na contextualización de cada individuo na súa específica comunidade de sentido e as particulares ideas de ben e eticidade de cada grupo humano.

CADRO 1. OS CAMPOS SEMÁNTICO-CONCEPTUAIS DA IDEA DE CULTURA NA ILUSTRACIÓN E NO ROMANTICISMO

ILUSTRACIÓN

- Razón
- Secularización
- Materialismo/Intereses
- Artificio/Contrato
- Máquina/Técnica
- Ciencia
- Universalismo
- Civilización
- Individuo
- Progreso
- Pobo
- Lei/Xustiza
- Moralidade
- Autonomía
- Consenso
- Cosmopolitismo
- Colonialismo

ROMANTICISMO

- Sensibilidade
- Misterio
- Paixóns
- Natureza
- Organismo/Vida
- Arte
- Particularismo
- Culturas
- Comunidade
- Finitude
- Nación
- Ideas de Ben
- Eticidade
- Autenticidade
- Conflito
- Nacionalismo
- Anticolonialismo

Fonte: elaboración propia (R. M.)

Neste caso, un ideal holista particularista que entende as culturas como totalidades discretas e internamente homoxéneas, plurais e mesmo conflitivas cara ao exterior reflíctese, da man do ideal da fidelidade á tradición, da autenticidade, do retorno á natureza, na conciencia tráxica da finitude, no deslinde de fronteiras insuperables entre «nós» e os «outros», o propio e o alleo.

Pois ben, será precisamente a asunción subxacente en ambas as dúas ideas de cultura –a saber: a compartida perspectiva *holista*, quer cosmopolita, quer nacional– a que será obxecto de crítica sistemática na contemporaneidade. En efecto, tanto no ámbito das artes como das ciencias sociais, a noción de cultura como unha totalidade orgánica, esencialmente cristalizada na historia, coherente no seu interior e nitidamente diferenciada cara ao exterior, amósase como insostible para dar conta da produción e circulación de sentido nun mundo «desmembrado» e «feito anacos», «de identidades flutuantes e conexións incertas» (Geertz 2000: 209).

Ante todo, porque as culturas non se configuran nunca como totalidades suturadas, coherentes e inmutables (*Volksgeist*), senón como conxuntos continxentes, fragmentarios e inconsistentes de prácticas e crenzas que evolucionan no tempo. As culturas resultan máis mutables e flexibles do que se adoitaba pensar, son «esencialmente mutables e lábiles» (Carrithers 1992: 18). É dicir, constitúen verdadeiros «documentos activos», «conglomerados de diferenzas fondas, radicais e refractarias a calquera forma de resumo» (Geertz 2000), procesos dinámicos e abertos de recreación e resignificación; en definitiva: «un continuo facerse e desfacerse» (Williams 1981: 75). De aí que a súa conceptualización como «sistemas de significado» non implique a postulación destas como mundos pechados, suturados e non contraditorios de sentido, pois, por dicilo con Edmund Leach, as culturas son sempre, dun xeito ou doutro, «accidentes na historia».

Pero é que, ademais, ese esquivo conxunto de actitudes, crenzas e prácticas no que as culturas consisten resultan polémicas, contraditorias no seu interior, pois son sempre plurais en interpretacións e susceptibles de diversas lecturas, versións e énfases. Toda cultura fala con diversidade de voces, é un fluído proceso de interpretacións antagónicas, unha polifonía que non unha monodia, escenario de conflitos e contestacións constantes, «unha urda de diferenzas e similitudes ordenadas só de xeito moi parcial» (Geertz 2000).

As culturas, por outra parte, non son sistemas de significación illados ou, por dicilo con Lévi-Strauss, «non están nunca soas», ata o punto de que «a diversidade resulta menos debida ao illamento que as relacións que nos vinculan» (Lévi-Strauss 1962). Cada cultura singular constitúe un permanente diálogo e intercambio, de contornas imprecisas, entre «subculturas, *insiders e outsiders*, e faccións diversas» (Clifford 1988: 46). Ao intervir de xeito crecente nun mundo globalizado os seres humanos somos sempre en diversos graos «inauténticos», estamos sempre atrapados *entre culturas*, implicados simultaneamente, certo que en proporción diversa, en varias delas. Por iso as fronteiras culturais non son valados nítidos entre o interior e o exterior, entre «nós» e «os outros», entre o propio e o alleo. A porosidade das *fronteiras culturais*, como nos recordou Barth, constitúe o reverso do carácter histórico, conxuntural, transitorio e non primordial das identidades colectivas. De aí tamén a nova natureza da viaxe, en rigor *constitutiva* de significado cultural, alén do seu entendemento clásico como mero vehículo de espallamento, transmisión ou descubrimento (Clifford 1997: 14).

A resultas de todo iso, a pertenza a unha comunidade cultural concreta non é algo unívoco, admite gran variación e non resulta homoxénea por natureza: algúns membros comparten máis crenzas que os demais, outros son máis heterodoxos nas súas interpretacións, todos posúen xerarquías e solapamentos identitarios múltiples e específicos (Parekh 2000: 148).

Por conseguinte, se todas as culturas inclúen crenzas e valores diversos e en conflito ou polo menos en tensión, e son procesos abertos de creación e recreación, non hai razón *a priori* para asumir simplemente que toda cultura na súa totalidade teña valor de seu a salvo de xuízo crítico: ábrese a posibilidade de esculca das crenzas indefendibles nas culturas maioritarias tanto como nas minoritarias. Pero esta constatación remítenos alén da lóxica da autenticidade, da fidelidade á tradición e o respecto cego a un canon de pureza prístina, pero tamén máis aló de etnocentrismos supostamente «universalizables», ao indeclinable pluralismo, á avaliación crítica, á deliberación e á toma de decisións sempre contestables (Geertz 1973). Tanto a inexistencia dun criterio único universal como a superación de estándares puramente particularistas de autoevaluación demandan un horizonte complexo e sempre inconcluso de permanente tensión avaliativa *Thick and Thin*, isto é, entre valores globais compartidos e valores específicos grupais ou comunitarios (Walzer 1994).

Este concepto de cultura, reformulado desde a radical continxencia e en completo afastamento de calquera esencialismo, non dispensa, así e todo, do valor que as identidades colectivas e os referentes culturais posúen para a cidadanía do noso tempo. Como ten subliñado alguén tan pouco dado a efusións colectivas como Terry Eagleton, «só hai unha cousa peor que ter unha identidade: non ter ningunha» (Eagleton 2000: 66). Os seres humanos posúen un interese fundamental na continuación e na participación creativa nas súas prácticas e crenzas culturais porque: 1) forma parte dunha cultura subministrar o contexto desde o que acceder ao mundo, realizar eleccións e tomar decisións; 2) a pertenza a unha comunidade cultural constitúe parte do ideal de vida boa compartida, da vida que paga a pena vivir; 3) o apoio dunha comunidade cultural preséntase como catalizador dos bens comúns do autorrespecto e da dignidade; 4) a xustiza, incluída a xustiza igualitaria, non pode ser «neutral» culturalmente, pois posúe un compoñente de sentido, mediado polas culturas ás que se aplica.

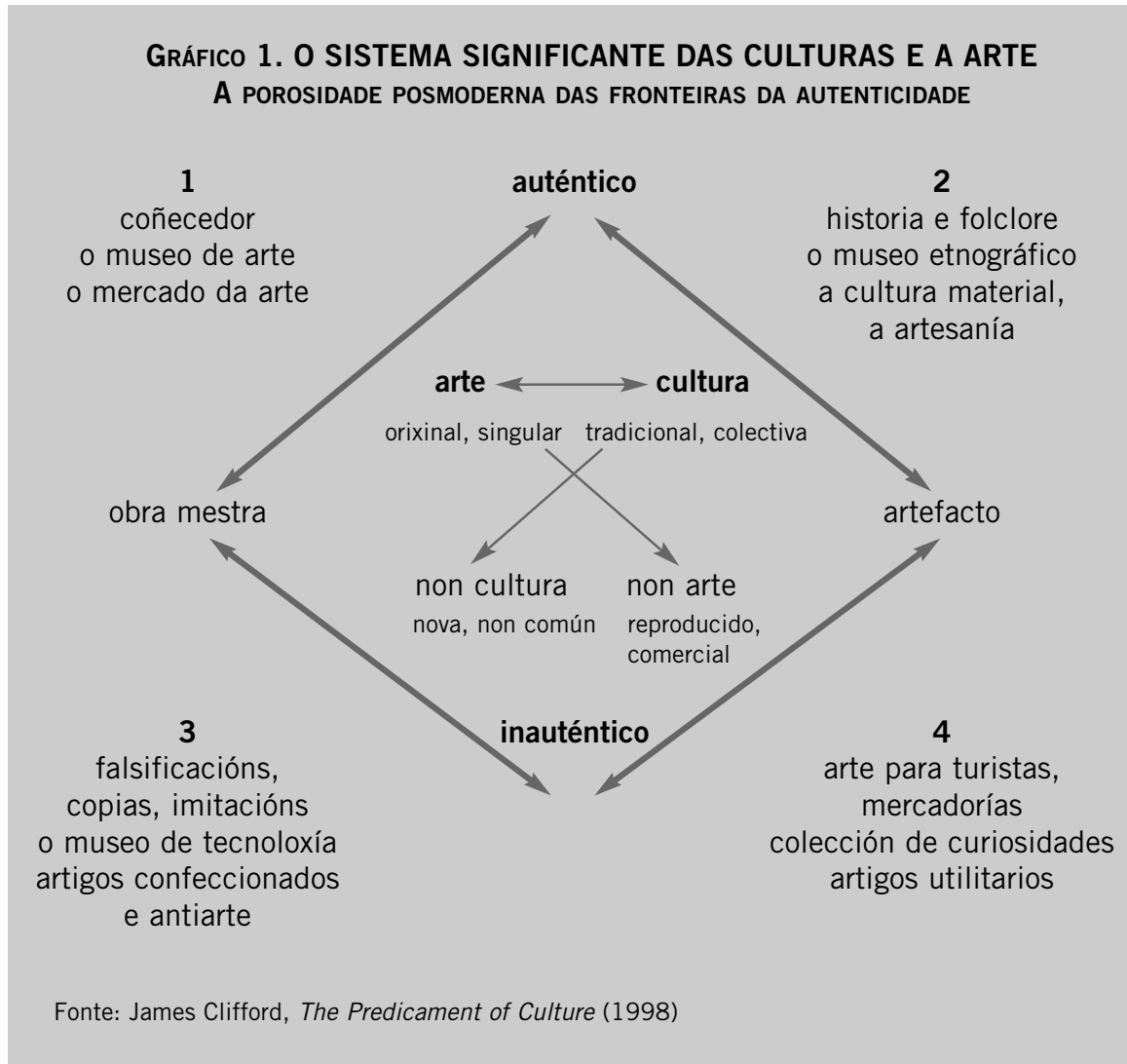
Agora ben, como queira que as persoas teñen interese en desenvolverse individualmente, as culturas presentan unha tensión endémica coa autonomía e a liberdade dos seres humanos. Pero se se acepta isto, como fai Taylor en *The Sources of the Self* (Taylor 1980), vólvese precisa unha revisión das súas coñecidas teses primeiras de apoio xenérico á «supervivencia cultural», sostidas no célebre debate *O multiculturalismo e as políticas do recoñecemento* (Taylor 1992). Mesmo o concepto de *autenticidade* cultural se torna moi problemático, polo menos interpretado como fidelidade pasiva e acrítica ao canon hexemónico herdado da propia cultura, se temos en conta que non todo contexto de sentido fundamenta a autonomía individual nin o fai no mesmo grao.

Velaí razóns dabondas polas que a relación entre cultura e comunidade constitúe unha relación complexa; en concreto, as culturas non son congruentes con grupos de poboación e territorios dados e non resulta posible unha descrición indisputada, «obxectiva» da cultura dun grupo humano. O propio concepto de *comunidade cultural* ou grupo cultural devén así problemático e continxente: un conxunto de seres humanos pode compartir unha cultura, unha lingua, uns mitos e símbolos, outros, ademais, poden compartir unha relixión, outros unha etnicidade (grupo étnico, nación) común. Algúns poden manter raíces na propia cultura, pero perder os nós coa súa comunidade de orixe (inmigrantes ou

refuxiados) por razóns políticas ou económicas; ou ben á inversa, pódense manter vínculos comunitarios, pero rexeitar a «propia» cultura en razón dos termos en que vén formulada (patriarcalismo, tradicionalismo autoritario...). E sempre no seo dun proceso de cambio e negociación constante, de discontinuidade e ruptura que obriga a prescindirmos da noción de tempo continuo, correlato indispensable dunha imaxe reificada dos suxeitos colectivos. En suma, ningunha cultura é propiedade exclusiva dun grupo étnico, pobo ou nación; tampouco ningún grupo étnico, pobo ou nación posúe unha cultura de seu cristalizada, carente de ambigüidade e interpretacións plurais e contestadas.

Noutra orde de cousas, o carácter continxente, procesual, aberto, pluralista e mesmo conflictivo de toda cultura tradúcese na reformulación doutras fronteiras: entre Cultura de elite e cultura popular, por unha parte, entre Arte e cultura, por outra parte. Constitúe, en efecto, unha característica sobranceira da cultura moderna a incorporación da arte como sistema cultural, de tal xeito que os artistas adoitan traballar con signos que proceden de sistemas semióticos que se estenden ben máis alá do seu oficio e que son os que, por cabo, lle outorgan validez (Geertz 1983). A construción de códigos, de «sinais da arte» (ocasión, lugar, linguaxe, formato, etc.) que deslindan o que debe ser considerado artístico ou non artístico, constitúen formas sociais variables no seo das cales as practicas significativas, de dotación de sentido, se perciben e se estruturan en cada contexto social e histórico (Williams 1981). Agora ben, o característico da modernidade última ou posmodernidade, como subliña Clifford, reside precisamente na crecente porosidade e historicidade das fronteiras do auténtico e inauténtico, entre arte popular e arte superior (arte africana, pintura tahitiana), entre obxectos de arte e os artefactos (a «Fonte» de Duchamp, as botellas de Coca Cola de Beuys ou os botes da sopa Campbell de Warhol), e a obra de arte canónica debedora de xuízo estético canónico (Clifford 1998) (Gráfico 1).

Isto non ten por que traducirse na falta de criterio, no «tanto ten» do *anything goes*, senón que reclama unha apertura á deliberación e discusión sobre os criterios da man dun indeclinable pluralismo e radical contestabilidade. Pero, sobre todo, despraza a perspectiva da fidelidade á tradición, da concepción museística clásica do estático e coleccionable, pola apertura dinámica aos futuros culturais, polo recoñecemento, atento pero tamén crítico, do que sempre está a xurdir novo diante nosa.



Pois ben, na vontade de debullar criticamente esta esquivo pluralidade das significacións da cultura no noso tempo, desde diversas tradicións intelectuais, olladas persoais e disciplinas académicas, desenvolveuse no Consello da Cultura Galega o abano de seminarios *O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)*. O libro que o lector terma nas mans recolle a maioría dos textos presentados e discutidos devagar nas diferentes sesións realizadas nos últimos catro anos. Presentalos agora, recompilados nun volume conxunto, cremos que permitirá non só recuperar a plural riqueza das diferentes achegas, senón que mesmo nos permitirá decatarnos dos sutís fíos argumentais que se entrecruzan e retoman en perspectivas moi

diversas. Mesmo servirá por riba para facilitar a un público máis amplo materiais que consideramos de interese para a reflexión persoal sobre tan capital dimensión, por constitutiva, das nosas vidas como seres en procura de sentido, de «terra firme» (aquela *Das feste Land* que procuraba Herder), nun mundo que nos sitúa unha e outra vez «fóra de lugar».

Cómpre, por último, agradecer aos autores e, de xeito moi especial, aos participantes nas sesións as súas achegas á discusión, así como o apaixonado ambiente de debate, á vez intenso e tolerante, no que se desenvolveu o seminario. Sen a súa activa presenza, curiosidade intelectual e dedicación, este ciclo non sería posible. O libro vai dedicado a un dos nosos máis entrañables participantes e tamén relator, o antropólogo José Antonio Fernández de Rota, que faleceu de xeito inesperado cando este ciclo estaba a concluír.

BIBLIOGRAFÍA

- EAGLETON, T.: *The Idea of Culture*, Londres, Blackwell, 2000.
- CARRITHERS, M.: *Why Humans have Cultures*, Oxford, OUP, 1992.
- CLIFFORD, J.: *The predicament of Culture*, Cambridge (Mass.), Harvard U. Press, 1988.
- CLIFFORD, J.: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard U. Press, 1997.
- GEERTZ, C.: *The Interpretation of cultures*, Nova York, Basic Books, 1973.
- GEERTZ, C.: *Local Knowledge*, Nova York, Basic Books, 1983.
- GEERTZ, C.: *Available Light*, Princeton, Princeton U. Press, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *La Pensée Sauvage*, París, Plon, 1962.
- PAREKH, B.: *Rethinking Multiculturalism*, Londres, MacMillan, 2000.
- TAYLOR, CH.: *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, Princeton U. Press, 1980.
- TAYLOR, CH.: *Sources of the Self*, Cambridge, CUP, 1992.
- WALZER, M.: *Thick and Thin: moral argument at home and abroad*, Notre Dame, Notre Dame U. Press, 1994.
- WILLIAMS, R.: *Culture*, Londres, Collins, 1981.