

---

# LOS DOS CONCEPTOS DE CULTURA: ENTRE LA OPOSICION Y LA CONFUSION

Irene Martínez Sahuquillo

Universidad de Salamanca

---

## RESUMEN

En el presente estudio se aborda el carácter polisémico de la palabra cultura y la confusión generada por el uso equívoco del término. En él se analizan detalladamente las dos acepciones principales, la de cultura en sentido restringido y en el amplio sentido antropológico, y se muestra la oposición radical que existe entre ellas aplicando los pares de «pattern-variables» de Parsons. También se analizan las implicaciones ideológicas suscitadas por los dos conceptos a partir del siglo XVIII. Se sostiene que en la actualidad, y debido al efecto misticador de corrientes como el multiculturalismo y de ciertas ciencias sociales, la cultura en sentido restringido está siendo erosionada y deslegitimada, a la vez que se tienden a borrar las fronteras que dividen a la alta cultura de la cultura de masas, así como de la cultura en sentido antropológico.

### 1. LA PROMISCUIDAD SEMIOTICA DEL CONCEPTO DE CULTURA: DIAGNOSTICO DE UN ESTADO DE CONFUSION

Un fenómeno que no puede pasar inadvertido a ningún observador de nuestro tiempo es el uso polisémico y, en ocasiones, abusivo del término cultura, cada vez más un «comodín» en el juego lingüístico de la modernidad tardía. A una palabra que fue clave en el vocabulario emblemático de los inicios ilustrados de la sociedad moderna —unida, aunque no siempre fraternalmente, a

otra palabra señera, esto es, la palabra civilización— le sucede que, al mismo tiempo que se hace más omnipresente en el espacio público y en la vida cotidiana, va perdiendo toda su capacidad de remitir a un conjunto limitado de hechos, debido a la ingente multiplicidad de sentidos que toma según el contexto en que aparezca. Su elasticidad semántica es tal que puede referirse desde a una sinfonía de Beethoven, una novela de Dostoievski o una exposición de Paul Klee hasta una actitud o mentalidad socialmente vigentes en una nación, grupo o subgrupo o estilo de vida, pasando por una canción o baile popular (en su acepción de folklore) o por un espectáculo de masas —que es la forma que toma lo popular en la actual sociedad de consumo de masas—. La profusa amalgama de acepciones radicalmente distintas de este vocablo multifuncional y multiuso justifica que algunos sociólogos hablen de la promiscuidad semiótica del término y se planteen que, dada la disolución de los límites que separan lo que es cultura de lo que no lo es, no tiene sentido seguir hablando de cultura, pues habríamos entrado (o, al menos, estaríamos entrando) en la era de la «postcultura»<sup>1</sup>.

Lo que es un hecho innegable es la asombrosa proliferación de usos diversos y connotaciones radicalmente diferentes que se dan a esta palabra progresivamente dúctil y polivalente, tanto cuando aparece en ámbitos intelectualmente refinados, como la ciencia o la filosofía, como cuando es utilizada más laxamente en campos menos cuidadosos con el empleo riguroso de los términos, como son la política o el periodismo de batalla, e, incluso, cuando se usa en la vida cotidiana. El resultado es que, según el contexto social y lingüístico de que se trate, este vocablo y sus derivados (culto, cultural, aculturación, culturizar, etc.) pueden designar una multitud arrolladora de hechos y dimensiones de lo social: desde su sentido más antiguo y común, enraizado en la voz latina *cultus*, de realizaciones intelectuales y artísticas que implican un *cultivo* de las facultades más específicamente humanas, así como el del desarrollo de las mismas y la capacidad para entender y disfrutar de las realizaciones mencionadas (sentido aludido en la expresión convencional «tener cultura» o «ser culto» o, más específicamente, tener una cultura científica o clásica), pasando por el sentido holístico e historicista de «configuración espiritual» de una nación o época (sentido puesto en circulación por Herder y, más adelante, por los historicistas alemanes) y también por la acepción de civilización, término con el que a veces confluye (como cuando se habla de cultura occidental u oriental), para llegar al concepto antropológico de cultura que tanto se ha difundido en los últimos treinta años y que es el más omniabarcante, ya que comprende todos los hechos que configuran una forma de sociedad, desde los valores, normas de conducta y leyes hasta las costumbres, ritos, creencias, técnicas, arte, prácticas sexuales y un largo etcétera.

---

<sup>1</sup> Este es el diagnóstico de los sociólogos S. CROOK, S. PAKULSKI y M. WATERS (1992), en su libro *Postmodernization. Change in Advanced Society*, Londres, Sage. Véase especialmente el cap. 2. La expresión citada «promiscuidad semiótica» aparece en la p. 37.

A estos sentidos hay que añadir los distintos usos sociológicos del término, desde el más general de «sistema o práctica significativa»<sup>2</sup>, que enlaza directamente con la acepción antropológica, hasta los más específicos, como el que designa a los productos difundidos por los medios de comunicación de masas —la llamada cultura de masas— o bien el que alude al sistema organizativo y de valores de una institución concreta (como la cultura de empresa), pasando por la aplicación del concepto antropológico a un determinado grupo social (la cultura de la pobreza), hasta llegar a la denominación de una mentalidad, *ethos* o actitud asociados a un colectivo o sociedad concretos (la cultura de la satisfacción, la cultura del consumo), sin olvidar que todas estas acepciones se van vulgarizando y se aplican, sin mucho rigor, a los más variopintos fenómenos; por poner algunos ejemplos muy extendidos en los últimos tiempos en España: la llamada «cultura del pelotazo», la cultura (o el mundo) de la droga o del alcohol, la cultura de la violencia, y así en adelante.

El carácter camaleónico de esta palabra, capaz de transformarse de coloración para encajar en los más variados escenarios y situaciones, es verdaderamente impresionante. Incluso cuando tiene el sentido restringido de un agregado concreto de realizaciones humanas que tienen que ver con la representación simbólica del mundo, real o imaginario, o con su conocimiento racional y reflexivo (como el arte, la literatura, el pensamiento o la ciencia en su dimensión más pura), tampoco hay ni claridad ni consenso en lo que cabe considerar digno de ser incluido en esta categoría. Eso sí, la ciencia es lo único que parece desprenderse del uso habitual del término en ese sentido restrictivo, ha sido expulsada del reino de la cultura: pertenece a otra esfera de valores y realizaciones, más emparentados con la tecnología que con la filosofía, la literatura, el arte y los saberes más humanísticos, al menos en lo que toca a las ciencias físico-naturales. En este sentido sigue vigente la vieja tesis de C. P. Snow sobre el abismo insalvable que separa a las dos culturas: la científica y la literaria<sup>3</sup>, a las que el sociólogo Wolf Lepenies añade una tercera que mediaría entre las dos, la representada por saberes a la vez humanísticos y científicos, como la sociología<sup>4</sup>. En cuanto a las objetivaciones culturales que cabe incluir en la amplia esfera del arte, reina una alegre y desenfadada confusión, debido a la ausencia de un marco referencial común o de una unidad de criterios. Algunas tendencias artísticas postvanguardistas se han dirigido, precisamente, a dinamitar las barreras que separan el arte de la vida cotidiana —desafiando la vieja creencia expresada en la frase de Malraux de que «el dominio del arte no es el de la vida»—, así como el arte del más vulgar producto comercial, socavando desde dentro con su «antiarte» el valor, legitimidad y particularidad de la creación cultural. El «todo vale» es, además, para algunos, signo de apertura y receptivi-

<sup>2</sup> Señalado por Raymond WILLIAMS (1994), en *Sociología de la Cultura*, Barcelona, Paidós, p. 13.

<sup>3</sup> Véase C. P. SNOW (1977), *Las Dos Culturas y un Segundo Enfoque*, Madrid, Alianza.

<sup>4</sup> Véase W. LEPENIES (1988), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.

dad que facilita la comprensión de las corrientes artísticas o intelectuales más novedosas, así como de las formas de expresión de cualquier grupo o individuo. La «anomia» cultural, en fin, se ha instalado en las sociedades capitalistas avanzadas.

La tesis que pretendo demostrar es que este *totum revolutum* no es un hecho casual atribuible, simplemente, a la coexistencia de varias acepciones distintas de un término que, en su evolución semántica, ha ido adquiriendo nuevos significados, entre otras cosas debido a su incorporación al arsenal conceptual de la antropología, la historia, la filosofía o la sociología, ni tampoco exclusivamente a las intenciones iconoclastas de algunos artistas «contraculturales». A mi entender, el estado de cosas que acabo de esbozar es susceptible de ser explicado sociohistóricamente, reconstruyendo la evolución del sentido de este vocablo a medida que iba siendo adoptado por filósofos y pensadores sociales e interpretando las causas que explican los usos tan diversos y, a veces, tan difusos que se le dan en nuestros días.

Así, por ejemplo, en la actualidad, la derrota —o, al menos, erosión— del viejo sentido restringido y selectivo de cultura y el triunfo del uso indiscriminado y ecléctico del término (en sus acepciones historicista, antropológico-culturalista y sociologista), un hecho, por cierto, denunciado por autores como el escritor francés Alain Finkielkraut en su libro *La Derrota del Pensamiento*, el argentino Juan José Sebreli en *El Asedio a la Modernidad* o el americano Allan Bloom en *El Cierre de la Mente Moderna*, entre otros, no se puede desligar de corrientes o modas intelectuales tales como la crítica a la civilización occidental (o antioccidentalismo), el reconocimiento de la diversidad de culturas unido al relativismo cultural —que afirma la radical inconmensurabilidad entre ellas y que niega la posibilidad de emitir juicios sobre ninguno de sus elementos—, la moda del multiculturalismo que está ligada a lo anterior y que es la forma positiva que toma el «antietnocentrismo», el discurso postmoderno con su aversión a los metarrelatos y a las posturas o valoraciones con pretensión de objetividad y, por último, aunque suene paradójico, lo que se puede denominar *culturalismo*, que es un enfoque que ha cuajado con fuerza en algunas ciencias sociales —entre ellas la sociología— y líneas filosóficas (como la representada por los neowittgensteinianos) y que consiste, básicamente, en reducir lo social a lo cultural, de forma y manera que, como indica Julio Carabaña, el hombre se vuelve prisionero de las formas simbólicas de su cultura y, en palabras de Wittgenstein, los límites del lenguaje son los límites de su mundo<sup>5</sup>; dicho determinismo cultural, unido al señalado planteamiento relativista (que es una posible, aunque no necesaria, consecuencia moral del citado enfoque), convierte al mundo en un conglomerado de culturas diferentes e igualmente valiosas formadas por individuos clausurados en ellas y determinados en todos sus procesos mentales por las mismas.

<sup>5</sup> Véase Julio CARABAÑA (1993), «De la conveniencia de no confundir sociedad y cultura», en *Problemas de Teoría Social Contemporánea*, E. Lamo de Espinosa y Rodríguez Ibáñez (eds.), Madrid, CIS, pp. 87-112, especialmente p. 107.

A mi entender, todas estas corrientes que han cobrado tanta popularidad entre un sector de intelectuales, así como entre gentes «progresistas» y «políticamente correctas», contribuyen, sin pretenderlo, a relativizar e, incluso, deslegitimar a la cultura en sentido restringido —que sería simplemente un elemento más de la cultura en sentido amplio y cuyo valor dependería de su apreciación intersubjetiva dentro de cada universo cultural—, así como a negar la existencia de una cultura universal formada por las realizaciones culturales que poseen un valor «transcultural», como la ciencia, la filosofía o el arte, y que son susceptibles de ser entendidas, apropiadas, cultivadas y disfrutadas por cualquier individuo, independientemente de su filiación étnica, nacional o de cualquier otro tipo. Esta idea es a la que apuntaba Flaubert cuando decía que «una obra no tiene importancia más que en virtud de su eternidad, es decir, que mientras más capaz de representar a la humanidad de todos los tiempos, más bella será»<sup>6</sup>. En el caso de la ciencia, la aplicación indiscriminada de un discurso relativista es aún más grave, ya que se cuestiona su superioridad frente a otro tipo de saberes no rigurosos, como la magia, la religión o la ideología, así como sus pretensiones de validez, lo que conduce a negar una evidencia: que los resultados de las ciencias, cuando son verdaderos, dejan de ser «culturales», como justamente señala Gustavo Bueno<sup>7</sup>. Pero no sólo se impide desde las perspectivas mencionadas que se valoren los logros culturales de la humanidad entendida como un todo: también se pierde la visión de que la cultura entendida como creación intelectual y estética de alto rango representa la capacidad que tiene el hombre para escapar a los estrechos límites que la naturaleza y la sociedad (o la cultura en sentido antropológico) le imponen.

Efectivamente, si la cultura no es concebida como trascendencia de lo dado, sino como mera expresión o manifestación del «espíritu» o «imaginario» de un pueblo o grupo (el *Volkgeist*), entonces deja de tener sentido diferenciar una esfera del arte y el conocimiento con sus propios valores estéticos, cognitivos y hasta morales no necesariamente coincidentes con los prevalecientes en la sociedad en la que aquéllos están insertos, los cuales responden al esfuerzo humano por alcanzar lo bello, lo verdadero y lo bueno y rozar la perfección. Es entonces cuando la cultura, perdida toda autonomía y valor trascendente, se convierte en un saco en el que cabe todo: desde costumbres culinarias, prácticas religiosas, sexuales, de interacción social, etc., pasando por las modas en el vestir, el adorno y en los gustos de todo tipo, hasta, en nuestra sociedad de consumo, cualquier artículo o mercancía, ya que, como bien muestra Baudrillard, los artículos de consumo están saturados de signos, mensajes e imágenes: se han convertido en «valores de signo» más que en valores de uso, con lo cual su función cultural es más evidente. Este hecho, unido a la pérdida de distin-

<sup>6</sup> Frase citada por Miguel SALABERT (1981), en el prólogo a *La educación sentimental*, de Gustave FLAUBERT, Madrid, Alianza.

<sup>7</sup> Véase Gustavo BUENO (1996), *El Mito de la Cultura*, Barcelona, Ed. Prensa Ibérica, p. 200.

ción entre lo real e imaginario, justifica su famosa aseveración de que hoy en día todo es cultural<sup>8</sup>.

Así pues, por seguir con este esbozo del estado de la cuestión, todo parece indicar que nos hallamos ante una mutación fundamental en el terreno de la cultura descubierta por diversos autores. Para el marxista heterodoxo Fredric Jameson, dicha mutación consiste en que la cultura como tal ya no está dotada de la relativa autonomía que disfrutó en momentos más tempranos del capitalismo y que su disolución como ámbito delimitado se debe a la prodigiosa explosión de la cultura por toda la superficie social, hasta el punto —y aquí coincide con Baudrillard— de que todo lo que contiene nuestra vida social se ha vuelto «cultural»<sup>9</sup>. Otros autores, como DiMaggio, consideran que se asiste a un proceso de «desclasificación cultural» que impide o dificulta diferenciar y jerarquizar los distintos productos culturales<sup>10</sup> y, además, diluye los límites que separan a lo cultural de lo puramente comercial, lo que lleva a J. S. Allen a hablar de un idilio entre comercio y cultura<sup>11</sup>.

Pero no es mi intención repasar todos los diagnósticos o teorías que abordan la descomposición o, al menos, transformación de la cultura en la llamada sociedad postmoderna o en vías de «postmodernización». Más bien el interés que me anima es el de aclarar el proceso por el cual se ha llegado a «deconstruir» el viejo concepto restrictivo de cultura, cada vez más marginado en el discurso actual por la invasión de los otros usos del término, en especial el historicista-antropológico, con su fuerte carga de relativismo. El objetivo de lo que ahora sigue es, pues, el de reconstruir la corta historia de una lucha, la lucha de dos conceptos antagónicos de cultura, el restringido y el ampliado, con sus diversos matices, para centrarme en la radical oposición semántica entre ambos conceptos y sus implicaciones ideológicas y terminar con una breve interpretación de la situación de confusión en la que ha desembocado esa intensa *Kulturkampf*.

Debo aclarar que, pese a que he comenzado este trabajo constatando la selvática multiplicación de significados y connotaciones dados al vocablo cultura, mi opinión es que existen fundamentalmente dos conceptos de cultura, los arriba indicados, que desde el comienzo de la modernidad autoconsciente han rivalizado y combatido por hacer valer su definición, con las consecuencias ideológicas que cada una de ellas (la restringida y la antropológica) ha tenido y sigue teniendo: universalismo *versus* particularismo; nacionalismo o etnicismo *versus* cosmopolitismo; populismo *versus* individualismo; y, en algunos momentos históricos, totalitarismo *versus* liberalismo democrático. Por ello creo que merece la pena centrar la discusión en ambas acepciones principales:

<sup>8</sup> J. BAUDRILLARD (1983), *Simulations*, Nueva York, Semiotext.

<sup>9</sup> F. JAMESON (1996), *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, p. 66.

<sup>10</sup> P. DIMAGGIO (1987), «Classification in Art», *American Sociological Review*, núm. 52, pp. 440-455.

<sup>11</sup> J. S. ALLEN (1983), *The Romance of Commerce and Culture*, Chicago, Chicago University Press.

su implantación, su oposición o lucha y, por último, su convergencia o confusión y las contradicciones a las que ésta da lugar. Para ello, es preciso remontarse a los inicios de esa divergencia, en el siglo XVIII, y recorrer la evolución histórica de las dos nociones para, de esta manera, establecer los términos de lo que, a mi juicio, ha sido una larga disputa intelectual e ideológica.

## 2. LA GENESIS Y DESARROLLO DE DOS VISIONES CONTRAPUESTAS DE LA CULTURA EN EL CONTINENTE EUROPEO

Aunque en su acepción común la palabra cultura o sus derivados se empieza a usar antes del siglo de las luces —nace en distintos momentos según los países: en España las voces culto, cultura, inculto e incultura datan del siglo XVI—, es de este siglo del que quiero partir ya que es entonces cuando empiezan a despuntar dos concepciones distintas de la cultura ligadas a dos corrientes de pensamiento cuya pugna se hará más abierta con la irrupción en la escena europea del romanticismo, movimiento claramente opuesto a la tradición racionalista ilustrada. Es esta pugna, al principio latente y más tarde expresa, la que pretendo analizar centrándome fundamentalmente en tres naciones: Gran Bretaña, Francia y Alemania.

A riesgo de simplificar, voy a distinguir dos tradiciones intelectuales que mantienen distintas posiciones en relación tanto con la ya denominada cultura como con otro concepto emparentado: el de civilización. La primera tradición, que emerge principalmente en Inglaterra y Francia, es la que se puede etiquetar de ilustrada en el sentido más puro del término, pues entiende la cultura como una realización del espíritu humano —no como algo ligado a alguna peculiaridad nacional— y percibe una relación de mutua dependencia entre el desarrollo de las artes, las letras y las ciencias y el avance de la civilización en su aspecto tanto económico como en lo que se refiere al refinamiento de las costumbres: lo que ha sido estudiado concienzudamente por Norbert Elias en su célebre libro<sup>12</sup>. Aunque no todos los ilustrados comparten la confianza en el progreso de Condorcet (piénsese en el escéptico David Hume), la mayoría establecen como condición para la mejora de las naciones el progreso de las ciencias, si no de las artes, además del avance en la educación moral y científica de las gentes. No se trata sólo de que las creaciones artísticas y los progresos del conocimiento sean valiosos por sí mismos y que su difusión sea uno de los fines que los ilustrados se imponen como tarea de máxima importancia; lo característico de la concepción ilustrada y racionalista de la cultura es el papel activo que le otorgan (en especial al conocimiento, indisoluble, para algunos ilustrados, de la moral) en la construcción de un mundo más civilizado y lan-

---

<sup>12</sup> Por supuesto, me refiero a la obra ya clásica de Norbert ELIAS (1989), *El proceso de civilización*, México, FCE.

---

zado a un proceso interminable de perfeccionamiento. En suma, desde esta tradición se considera que cultura y civilización marchan de la mano y que, además, la cultura y civilización occidentales son dignas de ser exportadas a otros pueblos más atrasados. La cultura es contemplada como uno de los motores del cambio hacia una nueva era de mayor riqueza, justicia y racionalidad.

La otra visión de la cultura que va perfilándose en Europa representa un cuestionamiento de algunos planteamientos característicos de la Ilustración, cuestionamiento que se radicalizará con el romanticismo. Aunque sea Alemania el suelo más favorable para la germinación de esta concepción antagónica, no es un movimiento exclusivamente germánico el que desafía la noción ilustrada de *cultura-cum-civilización*. Es un ginebrino radicado en la patria de los *philosophes*, Rousseau, el primero en sembrar la semilla de la discordia al mantener, contra sus contemporáneos, que el progreso de las artes y las ciencias, lejos de perfeccionar al hombre y a la sociedad, multiplica sus vicios y lacras y en expresar una visión crítica del proceso de civilización, concebido como proceso de desnaturalización del hombre. Por eso mantiene la necesidad de cambiar las bases de la sociedad política y de transformar radicalmente la forma tradicional de educar a niños y jóvenes. La propuesta rousseauiana de una educación no dirigista y creativa, centrada en estimular el despliegue espontáneo de las potencialidades internas del muchacho, enlaza directamente con la visión más intimista de la formación —entendida como formación espiritual integral de la persona— que se desarrolla característicamente en Alemania<sup>13</sup>.

Efectivamente, son algunos intelectuales alemanes los que inician un movimiento de desviación respecto a la concepción ilustrada dominante de la cultura y de la civilización como motores de progreso y como señas de identidad del mundo europeo (cuya prolongación natural es América). Es en Alemania donde principalmente se difunde entre la burguesía, especialmente entre profesores y hombres de letras, un descontento hacia la cultura hegemónica de la aristocracia, una clase que se distingue del resto, además de por su refinamiento en el trato social y las costumbres (que a los burgueses se les antoja artificioso), por hablar francés y preferir todo lo que viene de Francia<sup>14</sup>. Esta es una de las razones que explica que la clase burguesa alemana, por reacción, desarrolle una forma propia de entender la cultura y la educación que la produce y construya una imagen alternativa del hombre culto como hombre cultivado espiritualmente y entrenado para la actividad literaria, pero desdeñoso del mundo de las apariencias y de las formas en el que tanto se afanan franceses (o cortesanos afrancesados) e ingleses: un hombre que vive hacia adentro y que no se ocupa de la marcha de la economía o la política. Se trata de la versión intimis-

<sup>13</sup> Como describe y analiza minuciosamente Fritz K. RINGER (1995), en su obra clásica, por fin traducida al castellano, *El Ocaso de los Mandarines Alemanes*, Barcelona, Pomares.

<sup>14</sup> Este «contencioso» entre aristocracia y burguesía alemanas es descrito con todo detalle por Norbert ELIAS, en la obra mencionada, pp. 57-82.

ta, luterana, de cultura que se distancia de la de tradición católica, anglicana e, incluso, calvinista y que culminará en el romanticismo.

Lógicamente, esta versión de cultura tiene más afinidades electivas con el arte y las humanidades que con la ciencia, al menos la ciencia «dura» de tradición anglo-mediterránea —pues la *Wissenschaft* tal y como es concebida por los académicos alemanes tiene un sentido lo suficientemente amplio como para abarcar cualquier saber, por humanístico que éste sea<sup>15</sup>—, y siente mucha más distancia y recelo ante la marcha de la civilización técnica, con su implantación de un orden industrial y urbano en el que dominan las relaciones asociativas (por tanto, como dirá más adelante Tönnies, artificiales o mecánicas) y los valores objetivos. Empieza a brotar, así, una enemistad entre cultura y civilización, esta última entendida, primero, como buenas maneras y sutilezas sociales típicas de las clases aristocráticas y, más tarde, como los progresos en economía, tecnología y organización social que sólo tienen que ver con los aspectos externos de una sociedad. Puesto que la *Bildung* aludía, en el contexto alemán, a la formación espiritual del individuo cuyo resultado era una educación humanista de carácter no práctico (la *Kultur*), ambos conceptos no podían encontrarse en un terreno común con el de civilización<sup>16</sup>. Se va preparando, así, el camino para que estalle, en la época de industrialización intensiva de Alemania, la guerra declarada entre *Kultur* y *Zivilisation*. Pero antes de este estallido en el quicio del siglo XIX al XX tiene lugar un fenómeno de suma importancia: la revolución romántica, la cual tendrá enormes repercusiones sobre la idea y valoración de la cultura.

Las contribuciones principales del romanticismo a la breve historia del concepto en cuestión fueron, por un lado, la consagración y acentuación de la oposición cultura *versus* civilización —la cultura tiene que ver con el yo y los sentimientos (el alma u *homo internus* consagrado por Lutero) y la civilización con la fría racionalidad técnica o el ser social del hombre (su parte externa, no significativa desde el punto de vista espiritual)— y, por el otro, el descubrimiento y encumbramiento de la «cultura popular». No se trata sólo que se valore más, en algunos círculos alemanes y de otros países en vías de construir una identidad (y, en algunos casos, un Estado-nación), la cultura popular que la refinada, sino que se empieza a hablar de «espíritus nacionales» o «espíritus de una época» y a otorgar una preeminencia a las culturas, los Estados y las épocas tratados como «todos personalizados» irreductibles a los individuos que los producen: la imagen sinfónica es, como señala Ringer en *El Ocaso de los Mandarines Alemanes*, la metáfora preferida para ilustrar la idea de «totalidad de la vida» que se manifiesta en una cultura nacional como, por ejemplo, la alemana<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Como explica RINGER, en *op. cit.*, *Wissenschaft* no equivale exactamente a ciencia, sino a erudición, saber o disciplina, y es perfectamente compatible con las humanidades (p. 110).

<sup>16</sup> Véase la obra de RINGER, en especial pp. 97-100.

<sup>17</sup> *Ibid.*

Así pues, los románticos glorificaron por primera vez en la historia a la cultura popular y bajaron de su pedestal a la alta cultura, la cultura más intelectual y cosmopolita de las élites, a la vez que se declaraba la guerra a la ciencia y la civilización por su carácter «mecánico» y externo en oposición a la naturaleza «orgánica» de la cultura. Hay que matizar, sin embargo, que este descubrimiento y exaltación de la cultura popular es anterior a la época romántica propiamente dicha y se lo debemos a Herder, el primero en utilizar la palabra cultura en plural y en darle un sentido antropológico y en contraponer una cultura del pueblo o *Volkskultur*, que es la auténtica, a la cultura educada o *Kultur der Gelehrten* (cultura de los letrados), que es artificiosa y epidémica. Es Herder, por cierto, quien pone en circulación la expresión *Volksgeist* (espíritu del pueblo o de la nación), que será tan bien recibida en épocas posteriores por los movimientos nacionalistas, desde el pangermanismo o el paneslavismo hasta el movimiento nazi<sup>18</sup>.

¿Qué era de lo que se trataba con esta preferencia —incluso idolatría— por la cultura popular y con ese distanciamiento de la alta cultura? Pues bien, a mi modo de ver, lo que se perseguía era reivindicar aquella cultura que estuviera más enraizada no sólo en la gente común, sino en un territorio susceptible de convertirse en nación y que no representase logros individuales, de hombres capaces de dirigirse con sus obras o sus hallazgos a la humanidad entera, sino una identidad colectiva. La aspiración nacionalista tiene mucho que ver con una elección que estaba también motivada por un sentimiento de rechazo hacia la dirección que estaba tomando la historia europea, es decir: urbanización, industrialización capitalista y, en la esfera cultural, desarrollo de la ciencia y, no lo olvidemos, una cultura cada vez más cosmopolita e individualista congruente con el medio urbano y su clase más representativa, la burguesía. El mito del pueblo, de un pueblo que crea —«*Das Volk dichtet*», afirmarán los hermanos Grimm—, resultaba enormemente atractivo para quienes se sentían amenazados en su identidad básica, su identidad nacional —la cual querían reforzar, también, para apuntalar un naciente Estado—, y temían las consecuencias destructivas de la modernización sobre la cultura popular, la cual ya estaba comenzando a perderse, herida de muerte por el avance de la industrialización.

En resumen, tanto el romanticismo como el neorromanticismo de principios de este siglo, como también el nacionalismo, sentaron las bases para un giro de perspectiva en relación con la cultura: en primer lugar, en lo que atañe al romanticismo propiamente dicho, se produjo lo que podemos denominar un «giro intimista» que se manifiesta en la predilección por las obras de arte que expresan los sentimientos y pensamientos más profundos de un yo autoclausurado del mundo circundante —al menos del mundo social, que no del todavía encantado mundo de la naturaleza—; en segundo lugar, y en lo que se

<sup>18</sup> Véase J. J. SEBRELI (1992), *El Asedio a la Modernidad*, Barcelona, Ariel, esp. caps. V y VI.

refiere a la aportación de los románticos menos intimistas y más identificados con su pueblo o nación, se dio un radical «giro popular, comunitario, o nacionalista» que trajo consigo una sacralización de la cultura en cuanto que expresión espontánea de una forma de vida compartida por un pueblo, concebido como una unión metafísica de almas que sienten, cantan, crean y rezan a una. Es significativo que esta concepción arraigue precisamente en una época de transición a la sociedad urbana industrial en la que el pueblo (es decir, sin mistificaciones, la comunidad rural) y su folklore están en trance de desaparición, como lo es también que se trate de una época de formación y consolidación de algunos grandes Estados nacionales, como Alemania. Ello explica que se impusiera con tanta fuerza el mito de la cultura, que es, como sostiene Gustavo Bueno, una auténtica idea-fuerza cargada de juicios de valor de signo meliorativo y dotada de una intención claramente reivindicativa<sup>19</sup>. Los Estados nacionales han necesitado monopolizar no sólo la violencia legítima, sino también, como ha sido analizado por autores como Ernest Gellner o Pierre Bourdieu, la cultura legítima transmitida a través de las instituciones educativas.

Este mito, el de la cultura del pueblo o de la nación, será complementado, en el siglo XX, por el mito de las culturas primitivas o periféricas al mundo desarrollado que alienta todo tipo de imágenes idealizadas sobre los «pueblos naturales», como se ha llamado en Alemania a las sociedades arcaicas, y que enlaza con otra idea-fuerza: la idea de lo «natural», que tanto es explotada en el ámbito publicitario. Efectivamente, a lo largo de este siglo ha terminado por cuajar tanto la noción romántica y populista como la noción antropológica de cultura revestida de connotaciones antioccidentales. El campo estaba abonado en las primeras décadas de siglo para que arraigasen las ideas de «cultura nacional» y de «identidad cultural» (que se volvieron más beligerantes, como era de esperar, durante la Primera Guerra Mundial) y que, más adelante, triunfara el concepto antropológico de cultura. Por ello no es de extrañar que cuando los antropólogos de este siglo difundieron su concepto de cultura y, desviándose de la tradición antropológica del siglo anterior —que era evolucionista y afirmaba la unidad del hombre—, empezaron a proclamar la diversidad ontológica de cada cultura, a sustituir el racismo del siglo anterior por un culturalismo que también separa a los grupos humanos en culturas autoclausuradas y a sostener con toda firmeza el principio del relativismo cultural dirigido, entre otras cosas, a derrocar el etnocentrismo de Occidente, había un público numeroso muy receptivo a estas ideas, ávido de conocer bien sus raíces culturales más profundas, bien otras culturas e identidades culturales no desvirtuadas por el industrialismo, y deseoso de creer en la importancia de conservar las culturas nacionales intactas para oponerse a la tendencia de homogeneización mundial generada por la modernización de todos los pueblos.

El culturalismo fue penetrando también en las instituciones, hasta alcanzar a la propia UNESCO. Esta organización había comenzado su andadura tras la

---

<sup>19</sup> Gustavo BUENO, *op. cit.*, pp. 103-104.

Segunda Guerra Mundial con un espíritu ilustrado y con el objetivo expreso de «garantizar a todos el pleno e igual acceso a la educación, la libre persecución de la verdad objetiva y el libre intercambio de las ideas y conocimientos». Pero esta idea fue puesta enseguida en tela de juicio por Lévi-Strauss, quien, en un informe encargado por la organización, expuso las opiniones políticamente correctas que han acabado por imponerse en los organismos oficiales y los departamentos de ciencias sociales: no hay que defender una idea tachada de etnocéntrica de civilización o de cultura; lo único que existen son «culturas», en el sentido de «estilos de vida especiales», con sus correspondientes valores<sup>20</sup>. Esta concepción de Lévi-Strauss, compartida por otros antropólogos y científicos sociales, fue, naturalmente, aceptada e incorporada a la definición oficial de cultura de la organización internacional antedicha, según la cual la cultura es «el conjunto de conocimientos y de valores que no es objeto de ninguna enseñanza y que, no obstante, todo el mundo de la comunidad sabe». Como bien plantea Juan José Sebreli, la UNESCO incurre, así, en una grave contradicción, pues, si la cultura se adquiere espontáneamente en la comunidad, ¿para qué fomentar la educación?<sup>21</sup>. Se trata ésta de una contradicción lógica en un momento, segunda mitad del siglo XX, en el que la fase de oposición de los dos conceptos analizados está dando paso a una nueva fase: la fase de confusión. Pero antes de exponer esta tesis es preciso explicar en qué consiste exactamente la oposición semántica de los dos conceptos enfrentados para, posteriormente, delinear los conflictos y problemas a los que dan lugar tanto la adopción del más beligerante de ellos, el antropológico-particularista, como el difuminamiento de los límites que separan a uno de otro.

### 3. ANALISIS DE LOS DOS SIGNIFICADOS PRINCIPALES DE LA PALABRA CULTURA JUNTO CON SUS IMPLICACIONES SOCIALES E IDEOLOGICAS

Llegamos, de este modo, a la oposición primero y confusión después de dos acepciones y concepciones radicalmente distintas de cultura: la primera, como ya se ha indicado, respeta en mayor medida el origen etimológico de la palabra y concibe las objetivaciones culturales como una realidad que se cultiva y se adquiere mediante un esfuerzo de refinamiento y un entrenamiento específico, bien sea en instituciones diseñadas al efecto (como escuelas, institutos, universidades, academias), bien sea mediante el aprendizaje directo a cargo de un maestro, bien de forma autodidacta; la segunda, en cambio, interpreta la cultura como una realidad difusa que surge por generación espontánea en la vida social de un pueblo (nación, etnia, raza, minoría religiosa, etc.) o grupo

<sup>20</sup> Véase Alain FINKIELKRAUT (1987), *La Derrota del Pensamiento*, Barcelona, Anagrama, p. 60.

<sup>21</sup> SEBRELI, *op. cit.*, p. 48.

(definido por el sexo, la edad, la ubicación social u otras características que implican una identidad) y que se transmite informalmente o se absorbe por ósmosis; en las versiones más esencialistas se nace con ella o se lleva en la sangre. La imagen de crecimiento o desarrollo, y no la de producción consciente, se compadece mejor con esta visión de cultura, cultura que, al contrario que en la anterior concepción, se reverencia no por representar unos logros excepcionales de la sensibilidad y la mente humanas, sino porque expresa el sentir y vivir (o la sabiduría natural) de un colectivo unido por una forma de vida común que, precisamente, se manifiesta en todas sus prácticas y creencias.

Se trata, como es patente, de dos visiones antagónicas de lo que constituye la cultura, aunque en la práctica puedan llegar a confundirse o difuminarse sus contornos. En las líneas siguientes se intentará caracterizar mediante rasgos opuestos cada uno de los dos conceptos, para mostrar más claramente su radical diferenciación e incompatibilidad semánticas.

Una distinción útil nos la proporciona Ortega y Gasset con su clásica definición y contraste entre ideas y creencias: las ideas se tienen —explica en *Ideas y Creencias*—, en las creencias se está. Pues bien, aplicando esta diáfana contraposición a nuestros dos conceptos de cultura, queda igualmente claro que la cultura en sentido restringido se «tiene» (es un logro, una adquisición), mientras que en la cultura en la otra acepción se «está». En el primer caso, se trata de una producción consciente de una serie de individuos entrenados en un arte o saber que requiere una cualificación elevada, además de unas dotes que se hallan repartidas de forma desigual entre la población; por su lado, su apropiación por parte de los receptores también exige una educación específica, especialmente en el caso de la cultura escrita, lo que implica que no todos los individuos y grupos sociales están en las mismas condiciones para acceder al conocimiento y disfrute de dichos productos, si bien, en el caso de las democracias desarrolladas que cuentan con un sistema educativo universal, en principio todos podrían prepararse para cultivar o entender al menos algunas de esas realizaciones culturales.

En lo que respecta a la cultura en el segundo sentido, nos hallamos ante un desarrollo o creación relativamente inconsciente y que va cristalizando lentamente a lo largo del tiempo en una colectividad (formada por sucesivas generaciones); dicho pueblo o colectivo unitario expresa su manera de vivir, pensar y sentir mediante diversos actos y hechos significantes, hechos de los que se participa grupalmente y de forma ritualizada. En principio, la cultura de acuerdo con esta acepción es más abierta que la «alta cultura», ya que no requiere habilidades, conocimientos o dotes fuera del alcance de la mayoría; sin embargo, salvo en sociedades muy simples, igualitarias y homogéneas (de cuya existencia cabe dudar), el acceso a las diferentes prácticas culturales se halla restringido al grupo social al que se pertenezca de acuerdo con los criterios relevantes de clasificación social que rijan en ellas (como sexo, edad, estatus familiar o profesional, etc.). La mistificación del «pueblo» como colectivo compacto y sin fisuras que crea y participa en su conjunto de un mismo universo cultural responde a

---

una idealización romántico-nacionalista que no concuerda con la realidad sociohistórica concreta. De todos es sabido que las mujeres y los niños han estado tradicionalmente excluidos de ciertas prácticas culturales privativas de los varones adultos y que las distintas capas sociales, minorías religiosas o étnicas y hasta profesiones han tenido, también, sus propios universos culturales diferenciados.

Otro conjunto de oposiciones que nos permite esclarecer el carácter totalmente dispar de las dos acepciones de la palabra objeto de estudio es el propuesto por Parsons, su sistema de variables-pauta, para diferenciar unas sociedades de otras (fundamentalmente las precapitalistas de las capitalistas o modernas) y unas instituciones de otras. De acuerdo con este sistema, se puede clasificar fácilmente cada uno de los conceptos de cultura atribuyéndole la variable-pauta que caracteriza mejor su naturaleza. Así, y partiendo del par formado por adscripción *versus* adquisición, salta a la vista que la cultura en sentido antropológico posee una naturaleza adscriptiva, pues por nacer en una comunidad o parte de ella al sujeto se le socializa en un conjunto de creencias, conocimientos y prácticas que va mamando desde la cuna, mientras que la cultura en sentido restrictivo se adquiere, como ya se ha explicado, y por tanto responde al principio del logro o adquisición. En segundo lugar, si se toma como referencia la pareja particularismo-universalismo, también resulta patente que el primer concepto es particularista, puesto que no existe una cultura sino diversas culturas que son sólo significantes para los miembros que forman parte de cada una ellas y se identifican con la suya en contra de las de los «otros», mientras que el segundo responde a un criterio universalista ya que su público no está constituido por un solo pueblo o grupo, dado que está dirigido a cualquier individuo cultivado o formado en alguna de las artes o saberes, independientemente de su nacionalidad, raza, sexo, religión o cualquier otro determinante social.

En tercer lugar, si acudimos a la pareja de oposiciones formada por afectividad *versus* neutralidad afectiva, el elemento afectivo es indiscutiblemente más intenso y definitorio de la cultura en su sentido antropológico, mientras que la alta cultura —aunque pueda emocionar— es, por principio, más neutra afectivamente, pues no exige adhesión, ni devoción, ni la implicación total del individuo; por supuesto, de todas las manifestaciones culturales es el conocimiento científico el que en mayor medida ejemplifica la neutralidad afectiva. En cuarto lugar, y tomando como referente la contraposición entre difusividad y especificidad, está claro que el primer concepto es mucho más difuso que el segundo, hecho demostrado no sólo por la cantidad de elementos que éste incluye, sino también por el enorme número de definiciones diferentes que se le han dado. En quinto y último lugar, el par constituido por las variables orientación a la colectividad y autoorientación se corresponde, en términos generales, con la primera y segunda categorías de cultura, respectivamente, aunque en este caso se podrían introducir matizaciones en las que, por no alargar demasiado, no voy a entrar.

En suma, la oposición de los dos conceptos de cultura es tan marcada que ambos universos a los que se refieren cada uno de ellos pueden ser ubicados en cada uno de los lados del sistema clasificatorio elaborado por Parsons, que también pretende caracterizar a la sociedad tradicional —a la cual, de acuerdo con este esquema, le sería propia la cultura en el primer sentido— frente a la sociedad moderna, la cual, y según su concepción evolucionista, tendería a desarrollar una cultura en la segunda de las acepciones. En palabras de Emilio Lamo de Espinosa, las sociedades tradicionales serían «sociedades de cultura», mientras que las actuales serían predominantemente «sociedades de ciencia»<sup>22</sup>. Lo cual no significa, por cierto, y a la vista del auge de los movimientos religiosos fundamentalistas y los nacionalistas identitarios, que estemos en trance de perder las culturas tradicionales o que el desarrollo de una implique necesariamente el debilitamiento de la otra. En suma, las oposiciones resultantes de aplicar el sistema clasificatorio parsoniano son las que muestra el cuadro siguiente:

<i>CULTURA (en sentido amplio)</i>	<i>CULTURA (en sentido restringido)</i>
Adscripción	Adquisición
Particularismo	Universalismo
Difusividad	Especificidad
Afectividad	Neutralidad afectiva
Orientación a la colectividad	Autoorientación

A estos pares de contraposiciones se les pueden añadir las que definen las funciones sociales de cada una, de acuerdo con las definiciones que les hemos dado. Así, por ejemplo, es indudable, y así lo han indicado distintos antropólogos, que la cultura como conjunto de valores, creencias, símbolos y prácticas de todo tipo cumple una función integradora del individuo en una *communitas* que le sirve de referencia para construir su identidad —una identidad pre-determinada por la cultura común a la que el individuo se adhiere con toda su persona— y también para orientarse en el mundo. La cultura refuerza, de este modo, su sentimiento de pertenencia a una colectividad unitaria, así como el de arraigo, e impide o dificulta que pueda caer presa de la «anomia» o de la «falta de hogar» —*homelessness*, según la denominación de los Berger y Kellner en su libro *Un Mundo sin Hogar*<sup>23</sup>—, ya que la colectividad y su cultura le protegen y le ayudan con sus soluciones, remedios, consuelos y ritos colectivos a enfrentar los problemas de la vida.

Por su lado, y desde la perspectiva del grupo, pueblo o nación, la existencia

<sup>22</sup> E. LAMO DE ESPINOSA (1996), *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*, Oviedo, Nobel.

<sup>23</sup> P. BERGER, B. BERGER y H. KELLNER (1979), *Un Mundo sin Hogar. Modernización y Conciencia*, Santander, Sal Terrae.

de una cultura aglutinante, con sus valores, tradiciones, costumbres, rituales, etcétera, favorece la cohesión o solidaridad del grupo, especialmente, y como ya descubrió Ibn Khaldún en el siglo XIV, si ésta descansa en una religión, y permite también su diferenciación particularista respecto a otros grupos culturalmente distintos, los cuales, al aparecer como «otros», refuerzan aún más el «nosotros» apoyado en la identidad común que proporciona la cultura.

Por el contrario, la cultura en sentido restrictivo no sirve habitualmente como vehículo de integración social de los individuos «cultivados», ya que, precisamente, la posesión de esos conocimientos o habilidades especiales les distancian del común de la colectividad, de tal manera que aquéllos pueden llegar a sentirse verdaderos *outsiders*, como muestra ejemplarmente la novela de Hermann Hesse *El Lobo Estepario*. Ello no implica que los individuos poseedores bien de un mayor capital cultural, bien de la capacidad de producir cultura tengan necesariamente que sentirse y ser antisociales como los personajes de Hesse: la posesión de cultura les puede capacitar para entrar en una *communitas* restringida, la de los creadores o portadores culturales, y, de esta manera, facilitar su integración en un grupo particular que sobresale del resto por los signos reveladores de una elevada formación cultural. La distinción es, como bien ha señalado Bourdieu, una de las funciones sociales más importantes que desempeña la alta cultura para aquellos grupos en los que ésta constituye una fuente de identidad y de estatus.

Por consiguiente, si la cultura común y difusa de un pueblo favorece la distinción intersocietal, la alta cultura proporciona, en cambio, a sus portadores, un alto grado de distinción intrasocietal. Esta puede propiciar el nacimiento de un nuevo tipo de solidaridad basada en el hecho de compartir unos mismos conocimientos, gustos o hábitos culturales que acrecientan el sentimiento de pertenencia a una élite intelectual o artística, o bien puede ser fuente de un excesivo distanciamiento y exclusión de la vida social, lo que Durkheim llamó «egoísmo» y consideró una de las causas que explican la mayor propensión a suicidarse de los individuos de las profesiones intelectuales.

En todo caso, lo que me interesa resaltar es el diferente tipo de identidad que se fundamenta en una cultura común, en un caso, y en una cultura educada, en el otro. La primera es primordialmente una identidad colectiva que sirve para reforzar un «nosotros» fuerte aunque difusamente definido (aunque algunos, como Unamuno en España, se han empeñado en hacer más definidos los supuestos rasgos esenciales que caracterizan la cultura nacional); la segunda es, fundamentalmente, una identidad individual autoconstruida y, cuando se hace grupal, distingue a un «nosotros» débil aunque más claramente definido. La primera es mucho más aglutinante y característica de sociedades tradicionales y homogéneas, y la segunda es más distintiva e individualizadora y surge allí donde el proceso de diferenciación social ha permitido desarrollar un alto grado de variación interindividual e intergrupal y generar una elevada innovación en todos los terrenos, especialmente el científico-técnico. En resumen, el cuadro de oposiciones funcionales sería el siguiente:

<i>CULTURA (en sentido amplio)</i>	<i>CULTURA (en sentido restringido)</i>
<i>Funciones individuales</i>	<i>Funciones individuales</i>
Integración social	Integración en un grupo particular
Pertenencia y arraigo	Distinción
Identidad común	Identidad específica
Fusión con el grupo	Individuación
Protección frente a la anomia y el egoísmo	—
<i>Funciones sociales</i>	<i>Funciones sociales</i>
Cohesión social	—
Diferenciación intersocietal	Diferenciación intrasocietal
Estabilidad, continuidad	Innovación, desarrollo

Así pues, y desde un punto sociológico, las dos culturas, la común y la especializada, representan realidades no sólo distintas sino, también, opuestas, tanto en sus rasgos característicos como en sus funciones individuales y sociales. De hecho, es difícil que una pueda sustituir a la otra precisamente por su naturaleza totalmente distinta y porque responden a necesidades diversas. Igual que la ciencia no puede satisfacer las mismas ansias humanas que la religión, tampoco las tradiciones, los valores, los prejuicios u otros elementos culturales específicos de un colectivo pueden ser reemplazados por conocimientos u obras de arte. Fue una ilusión ilustrada el pensar que el avance de la educación y conocimientos universales iba a acabar con todas las supersticiones, prejuicios y otros elementos irracionales constitutivos de la cultura en sentido amplio. Resulta significativo que, por el contrario, y como bien muestra la historia de este siglo, la cultura en sentido «elitista» haya sufrido tales críticas, censuras y persecuciones que se pueda hablar de un verdadero «asalto a la cultura».

Así, por ejemplo, las ideologías revolucionarias de los dos últimos siglos, bien en sus versiones de izquierdas (el marxismo y sus derivados), bien en sus versiones de derechas (el nacionalsocialismo y los diversos fascismos), se han aplicado en sus artes inquisitoriales contra los productos culturales y sus cultivadores so pretexto de representar alguna verdad universal o auténtica cultura de un pueblo amenazada por la falsa o corrompida cultura de una supuesta minoría revolucionaria o contrarrevolucionaria, según los casos. Desde la perspectiva de la «sospecha», todas ellas han emprendido una labor desmitificadora o desenmascaradora de la cultura (o, al menos, de cierta cultura: la de los judíos, los rojos, los burgueses decadentes, etc.) puesto que, para todas ellas, la cultura está siempre ligada a los intereses de un grupo. Así, la actividad de estas ideologías diversas, cuyo elemento aglutinador es la concepción a la vez, y aunque suene paradójico, relativista y totalitaria de la cultura —pues la cultura foránea o del grupo enemigo expresa su ideología, mientras que la propia

encarna valores absolutos—, se ha centrado en ponerla bajo sospecha e incluso perseguirla en lo que pudiera tener de burguesa, imperialista, roja, masona, judaizante, elitista o cualquier otro de los pecados que se le atribuyen según el marco de referencia. Como resultado de estas persecuciones, la *Proletkultur* fue la única cultura bendecida por ciertos sectores en los primeros años de la revolución rusa, como el realismo socialista lo fue bajo el stalinismo, o la ausencia de toda cultura en la Camboya de los jemereros rojos y en la China de la revolución cultural, un caso particular, ya que la tal revolución «cultural» (nunca un nombre fue empleado de forma tan blasfema) no se dirigía sólo a acabar con la cultura de los letrados, sino también con la cultura tradicional del pueblo. También el nazismo, desde el otro lado del espectro ideológico, había prohibido el arte «judío» y decadente, postulando un arte auténticamente alemán exaltador de las virtudes de la raza (como la música de Wagner).

En tiempos más recientes, y afortunadamente sin la brutalidad de los movimientos mencionados anteriormente, también ciertas formas de nacionalismo radical o de feminismo esencialista, por poner ejemplos de ideologías o movimientos de gran calado en las últimas décadas, han emprendido su propia cruzada contra las obras sospechosas de expresar la supuesta cultura hegemónica del Estado Opressor contra la cual se lucha (mientras que se exalta todo lo que está expresado en la lengua vernácula o en las formas tradicionales de expresión del pueblo oprimido) o, en el caso de las feministas radicales, sobre las obras producidas a lo largo de la historia por hombres y que, supuestamente, expresan los valores y las formas de pensamiento típicamente masculinos, a la vez que reivindicando una cultura producida por mujeres que dé expresión a la supuesta naturaleza femenina. Por último, los movimientos étnicos, junto con otros movimientos particularistas que defienden la identidad de un grupo fundamentada en elementos culturales minoritarios, sin olvidar el integrista nacionalista de muchos países del Oriente Medio, han practicado también cierto etnocentrismo a pequeña y a gran escala, respectivamente, al considerar sólo válida y auténtica la cultura producida por el endogrupo: la raza, minoría —o mayoría— étnica o religiosa o de otro tipo.

Lo que más me interesa destacar de todos estos movimientos tan dispares política y socialmente es que todos ellos parten de la convicción de que cualquier realización cultural es siempre la expresión exclusiva de un grupo singular que, así, manifiesta su identidad y que comparten un etnocentrismo (curiosamente, en algunos casos disfrazado de anti-etnocentrismo) que niega todo valor (y, a veces, sataniza) a las expresiones culturales del «enemigo». Esta visión de la «cultura» marcadamente determinista y colectivista conduce a la proliferación de culturas (en el sentido más vago del término) que sólo admiten ser juzgadas en sus propios términos, que se encierran en sus propios *ghettos* o, en su caso, sus naciones, y se postulan como culturas alternativas a la tradición cultural hegemónica (convertida en anatema por haber sido creada principalmente por hombres blancos occidentales), con el efecto de contribuir a la erosión de esta última: la gran cultura creada por las élites culturales a lo

largo de la historia, que, por cierto, no sólo han sido occidentales, como muestra, entre otros muchos, el caso de nuestro país, cuyo suelo ha servido de lugar de encuentro de distintas tradiciones culturales.

Como es patente, las dos concepciones de cultura han estado sometidas a un intenso proceso de politización. Y ello, como ya se ha expuesto antes, porque ambas poseen implicaciones ideológicas que las hacen fácil presa o bien de persecución o bien de exaltación políticas. Los nacionalismos, movimientos populistas, conservadores-revolucionarios o revolucionarios de extrema izquierda, así como los distintos particularismos antes mencionados, han encontrado una mayor afinidad con la noción antropológica y relativista de cultura y la han usado como arma de batalla, bien para exaltar la propia, bien para deslegitimar la ajena. En esa confrontación, las dos acepciones de cultura han sido mezcladas indiscriminadamente. Así, los nacionalismos identitarios no tienen el menor empacho en reivindicar su cultura en sentido antropológico (lengua, costumbres, tradiciones, derechos forales, etc.) a la vez que se ensalza su cultura en sentido restringido (arte, literatura, música, etc.). En un mismo saco se meten cosas diferentes y que, como se ha visto, representan valores opuestos. Resultaría absurdo reivindicar a Goya como un representante de la cultura aragonesa o a Kant como un exponente de la cultura prusiana de provincias o, más absurdo aún, considerar a Einstein como un ejemplo de la cultura judía, pero cuando la demarcación entre los dos campos semánticos se vuelve borrosa y, además, interesa política y económicamente mantener la ambigüedad, pues, como dice el refrán, a río revuelto, ganancia de pescadores, cabe esperar cualquier dislate.

En suma, todo parece indicar que nos hallamos ante un desplazamiento de la cultura por las culturas y que el multiculturalismo es la ideología dominante del momento, aunque haya muchas voces que se oponen a este discurso de moda. Tanto es así que incluso en las universidades, como la de Stanford, ha habido que cambiar el currículum clásico por uno «multiculturalista» que incluya obras de negros, asiáticos, hispanos, mujeres o aborígenes americanos, no por el valor de las mismas, sino porque es lo políticamente correcto<sup>24</sup>. En este ambiente hiperdemocrático e igualitario no es de extrañar que la célebre frase de Saul Bellow «cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces lo leeremos» sonara a un auténtico sacrilegio, quintaesencia de la arrogancia europea<sup>25</sup>. Pues no se trata sólo de reconocer y apreciar los productos culturales de otros pueblos, como la escultura africana (que tanto ha influido, por cierto, en el arte vanguardista europeo de la primera mitad de siglo), la arquitectura china, la pintura japonesa o la danza árabe, por poner algunos ejemplos, sino de afirmar que todas las culturas en sentido antropológico son iguales, lo que equivale a sugerir que el conocimiento científico y el mágico, la medicina y la

---

<sup>24</sup> Charles TAYLOR *et al.* (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, p. 27.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 66.

---

brujería, los derechos humanos universales y la violación de los mismos por parte de algunas prácticas culturales bárbaras (como la ablación del clítoris o la lapidación de la adúltera) están al mismo nivel y tienen la misma legitimidad, como manifestaciones que son de distintas culturas. No voy a entrar, empero, en la polémica del relativismo cultural, sino a concluir este trabajo con una breve descripción y análisis de la situación generada por las distintas corrientes e ideologías que han contribuido a minar o a embrollar el concepto restringido —o circunscrito, como lo denomina Gustavo Bueno— de cultura.

#### 4. LA EMERGENCIA DE UNA LOGICA BORROSA EN RELACION CON LA CULTURA PARA UN MUNDO MULTICULTURAL

Las últimas reflexiones de este estudio, que son una continuación de las que lo abrían, se dirigen a examinar no la situación objetiva de la cultura —tanto la de minorías como la de masas— en nuestros días, que, económicamente considerada, puede ser calificada de boyante, sino la crisis de legitimidad que sufre la cultura como campo restringido y selectivo de objetivaciones humanas como consecuencia de la labor zapadora que se ha venido ejerciendo tanto desde dentro de la propia esfera (con la proliferación de tendencias que ponen en la picota los fundamentos en los que descansaban tanto el arte como el conocimiento) como desde fuera. El resultado es, como ya se ha expuesto, que se tienden a difuminar o disolver las líneas de demarcación entre lo que puede legítimamente llamarse cultura de lo que es sólo un simulacro o una impostura —o bien forma parte de la «cultura» en un sentido radicalmente distinto—. La lógica borrosa ha penetrado con tanta fuerza en el orden de la cultura que los contornos de la misma están en trance de difuminarse y de fundirse, en el imaginario social, con otros órdenes de la vida social. Resulta paradójico que en la época de mayor demanda de productos culturales y en la que la cultura, para algunos, tiene un halo que antes sólo tenía la religión —lo que lleva a Bueno a sostener que en la actualidad la cultura es el opio del pueblo—, la cultura misma esté sumida en una profunda crisis de identidad.

Dicha crisis de identidad está indisolublemente unida, como he venido sosteniendo, al triunfo arrollador del otro concepto de cultura que parece invadir el terreno del primero, junto con otros fenómenos como la hipercomercialización de la cultura que contribuyen, también, a su indiferenciación de otros productos. Por centrarme en el primero de los fenómenos, considero que la aceptación general de la categoría de cultura en sentido antropológico, con el consiguiente desplazamiento o relativización de la restringida, se debe a que armoniza perfectamente con el espíritu de la época, el cual se halla penetrado, como han señalado diversos analistas de la postmodernidad, por el relativismo cultural, la ausencia de centro, la falta de criterios comunes, la voluntad de

fragmento, la hostilidad a todo canon o tradición, el gusto por las sensaciones inmediatas que procuran productos culturales de gran consumo sometidos —como dice Lipovetski— al imperio de lo efímero<sup>26</sup>, el populismo estético que destruye la frontera entre la alta cultura y la comercial<sup>27</sup> y la ideología del multiculturalismo con su llamada a la diversidad y a la tolerancia universal, que exige un desmantelamiento del etnocentrismo occidental. Como sugiere Zygmunt Bauman, el lema de la postmodernidad es «libertad, diversidad, tolerancia»<sup>28</sup>, lo que traducido al ámbito cultural significa «todo vale»; como dicen los anglosajones, «*anything goes*».

Desde luego, no pretendo insinuar que la erosión de la alta cultura sea un producto del espíritu de los tiempos: ello implicaría reificar un agente supraindividual. Son los grupos de individuos y sus instituciones los verdaderos agentes de la ampliación semántica y uso difuso y relativista del término en cuestión, que ha conducido a que prácticamente cualquier objeto o experiencia pueda ser considerado como de interés cultural. Además del efecto, unas veces desmitificador y otras mitificador —pero siempre mistificador—, de las distintas ideologías a las que antes me he referido, sin olvidar el interés de los intermediarios culturales en vender cada vez más artículos con la etiqueta de cultural, hay que llamar la atención sobre el papel que han desempeñado las ciencias sociales, a las que hay que sumar las instituciones educativas de toda especie hasta llegar a la propia UNESCO, en la difusión de una visión multiabarcante, difusa, tolerante y localista de la cultura.

Así, por ejemplo, los antropólogos han tenido un especial protagonismo en la propagación de esta lógica borrosa al analizar las culturas como si fueran textos e interpretar sus significados como si fueran de la misma naturaleza profunda y elaborada de los de una obra de arte o un tratado filosófico. Las ciencias de la cultura, como sostiene con razón Mark A. Schneider en *Culture and Enchantment*, no han experimentado el proceso de «desencantamiento» en la misma medida que las ciencias de la naturaleza, para las cuales el universo hace tiempo que ha perdido sus rasgos míticos y sus potencias sobrenaturales. En cambio, para muchos de los estudiosos de la cultura, ésta todavía aparece provista de cadencias mágicas y de misterios que no admiten traducción a un lenguaje naturalista. Como ejemplo característico de esta forma de abordar el estudio de la cultura, Schneider propone al antropólogo Clifford Geertz, el cual interpreta cualquier práctica cultural como si de un texto cargado de arcanos simbolismos se tratara; así, llega a comparar un combate de gallos balineses (supuestamente portador de toda la cultura balinesa) con Macbeth, una obra de Flaubert o un cuarteto de cuerda<sup>29</sup>. Desde esta perspectiva, todos los hechos

<sup>26</sup> Como dice Gilles LIPOVETSKY (1990), *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, pp. 239-240.

<sup>27</sup> Como expone Fredric JAMESON, en *op. cit.*, p. 39.

<sup>28</sup> Z. BAUMAN (1991), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, p. 272.

<sup>29</sup> Mark A. SCHNEIDER (1993), *Culture and Enchantment*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 64.

sociales: una costumbre, un deporte, una fiesta, un rito religioso o cualquier otro, equivalen en significación y valor a las grandes obras de arte o de pensamiento. Una vez más queda borrada la diferencia entre las dos categorías de cultura.

De la misma manera, otros científicos sociales y estudiosos del campo de las humanidades se han sumado a la corriente general de reconocimiento democrático de todas las «formas de vida», «prácticas significantes», «estructuras de sentimiento» o como quiera que se llame a las culturas o subculturas, así como al tipo de interpretación ejemplificado por Geertz. Como consecuencia, ha emergido con gran ímpetu, especialmente en Gran Bretaña y USA, un campo de estudios llamado «estudios culturales» que, como explica jocosamente Michael Bérubé, abarca las cosas más variopintas: en él cabe desde la etnografía, la crítica cultural o la crítica literaria hasta el análisis de la cultura popular o de masas, de las políticas de identidad, de la forma de representación social del SIDA o de la cuestión del nacionalismo, el postcolonialismo, el psicoanálisis y un largo etcétera. Para todos los cultivadores de este indisciplinado y heterogéneo campo, se trata de «deconstruir» significados independientemente de cuál sea el portador del mismo, cuál sea la naturaleza del portador o portadores, así como del propio significado. Hasta un imperdible usado como signo en la indumentaria *punk* puede ser susceptible de «descodificarse» como cualquier signo cultural o discurso articulado<sup>30</sup>.

En suma, desde distintas ciencias y perspectivas se proclama que todo puede ser un texto: la vida cotidiana, el cuerpo, un objeto de consumo, representaciones políticas, etc., y como tal texto ha de ser interpretado, al mismo tiempo que lo que antes eran «obras» se pueden releer, como indica Jameson, como sistemas de textos de diverso tipo superpuestos<sup>31</sup>. De esta forma, los múltiples intérpretes procedentes de las ciencias sociales contribuyen decisivamente a sembrar la confusión entre lo que es social y lo que es propiamente cultural, puesto que toda práctica humana puede expresar las mismas cosas al mismo nivel. Como consecuencia lógica de este planteamiento, los productos culturales acaban por desdiferenciarse y tienden a confluír con otros productos, a la vez que la distinción de una esfera cultural relativamente autónoma y con una naturaleza específica deja de tener sentido.

Por supuesto, no pretendo insinuar que, en la práctica, esté desapareciendo la capacidad para distinguir y apreciar las realizaciones propiamente culturales: la cultura sigue viva y tiene un público fiel, cada vez más numeroso —si nos guiamos por las cifras de consumidores culturales de diversa especie—, que sabe reconocer su valor. Lo que ocurre es que, debido a la confusión generada desde distintos frentes, el espectador o consumidor cultural, salvo que disponga de cimientos que le permitan seleccionar, interpretar y evaluar las obras que

<sup>30</sup> Michael BÉRUBÉ (1994), *Public Access. Literary Theory and American Cultural Politics*, Londres/N. Y., Verso, pp. 137-141.

<sup>31</sup> JAMESON, *op. cit.*, p. 108.

se le ofrecen en los mercados culturales, se halla desprovisto de una estructura de relevancias, un mapa cognitivo o un aparato crítico que le permita distanciarse de la obra, aprehenderla estética o intelectualmente e insertarla en una cadena significante.

La consecuencia social más evidente es que aumenta el foso entre los dos públicos y las dos culturas; en este caso, la alta cultura y la cultura de masas. Por mucho que haya avanzado el proceso de «desclasificación» y «desjerarquización» de los productos culturales, en el orden de la cultura, como en otros órdenes, sigue habiendo clases, aunque sus límites —según supo discernir Tocqueville a mediados del siglo pasado al comparar las aristocracias y las democracias— crezcan en número, se tornen casi invisibles y se rompan, ya que constantemente cambian de lugar<sup>32</sup>; es decir, que a pesar de que las clases culturales no estén ya separadas por altas barreras inamovibles como en el pasado, por seguir hablando en términos del citado autor, sigue habiendo enormes diferencias entre ellas, diferencias que se van multiplicando en número y matiz. La sima fundamental es, a mi juicio, la que separa a los que se sienten en casa al acercarse a la cultura, debido a su familiaridad con ella, de los «turistas accidentales» que sólo la consumen sin establecer una relación verdaderamente significativa. Para el gran público, incluso para algunos consumidores culturales compulsivos, la cultura, perdidas las referencias y las coordenadas que pudieran orientarles, es un *collage* de elementos equivalentes cuyo valor deriva no de su sentido, ni de su calidad estética o de otro tipo, sino de su propiedad de fetiche prestigioso que remite a un mundo (todavía) rodeado de un aura— o, al menos, revestido de *glamour*—: el mundo de la cultura, para el que hay un espacio reservado en los medios de comunicación y en el tiempo libre. En definitiva, a medida que aumenta el consumo cultural, crece el desorden y la confusión en la fragmentada, hipercomercializada y polimorfa esfera de la cultura, la cual se asemeja a un espejo roto difícil de recomponer. Tal vez habría que empezar por poner claridad en los distintos sentidos que tiene la palabra y desbrozar cuidadosamente el plural y vago campo semántico: una tarea en la que los científicos sociales deberían poner más empeño.

---

<sup>32</sup> Alexis DE TOCQUEVILLE (1980), *La democracia en América*, tomo II, Madrid, Alianza, p. 184.

---

### ABSTRACT

The present paper tackles the polysemous nature of the word culture and the confusion engendered by the equivocal use of the term. The author analyses its two main meanings at length, that of culture in a restricted sense and culture in the broader anthropological sense, and demonstrates the radical opposition between them by applying the concept of «pattern variables» developed by T. Parsons. The ideological implications that have been triggered by the two concepts from the XVIII century onwards are also examined. The author contends that at present, and due to the mystifying effect of trends such as multiculturalism and of certain social sciences, culture in the restricted sense is being eroded and discredited, and that, at the same time, the dividing line between high culture and popular culture, as well as culture in the anthropological sense, is being effaced.