



Capítulo IV

Chapter IV

Hacia una epistemología del concepto de cultura. Un ejercicio de aproximación

Towards an epistemology of the concept of Culture. An exercise in approximation

Danilo Duarte Pérez* 

<https://orcid.org/0000-0002-5099-5179>

4.1. Presentación

Este capítulo busca dar cuenta del valor de la epistemología y del paradigma llegado el momento de definir los conceptos que acompañan a cualquier tipo de ejercicio investigativo toda vez que, a partir de ellos, se define el alcance del conocimiento que se desea producir. La importancia de los conceptos en la historiografía radica en su capacidad de sintetizar y reflejar una realidad social e intelectual específica, transformándose en categorías fundamentales para restituir, al menos, un fragmento de un acontecimiento perdido en las profundidades del tiempo histórico.

* Universidad del Valle
Cali, Colombia

✉ duartedanilo@gmail.com

Cita este capítulo

Duarte Pérez, D. (2020). Hasta una epistemología del concepto de cultura. Un ejercicio de aproximación. En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 132-154). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Dicho en pocas palabras, la episteme, o lo que es lo mismo, la epistemología, se ocupa del estudio del origen, la naturaleza y la validez del conocimiento, es decir, se interesa por conocer los fundamentos y métodos del conocimiento científico para lo cual considera factores de orden histórico, social y psicológico con el fin de establecer el proceso de construcción del conocimiento, su justificación y veracidad. Es por ello que la epistemología busca brindar respuestas a preguntas tales como: ¿Qué es el conocimiento? ¿Cuáles son las condiciones necesarias para el conocimiento? ¿Cuál es su estructura y cuáles son sus límites? ¿Cómo determinamos que aquello que hemos entendido es verdad?, etc. Mientras que el concepto de paradigma puede comprenderse, según el filósofo de la ciencia Thomas Kuhn, como el enfoque, marco, modelo o perspectiva, reconocida por una comunidad científica, a partir del cual se observa, se analiza un problema y se le trata de resolver.

Dicho lo anterior, queda por hacer explícita la estructura interna de este ejercicio el cual se compone de cuatro partes. En la primera de ellas se lleva a cabo una discusión en torno al concepto de *cultura*, dándose cuenta de las mutaciones que sufre en tanto que espejo-reflejo de una crisis histórico-social. A continuación, se discuten las dimensiones epistemológica y paradigmática: la posmoderna. Cuando se trata de enfocarse en su dimensión historiográfica, creemos que dicha dimensión responde a la historiografía marxista inglesa pues sin ella y su apuesta de “historia desde abajo” no hubiera sido posible producir una revolución paradigmática que llevaría a adjetivar el sustantivo independiente *cultura* con términos como “popular”, “de masa”, y otros conceptos que hacen parte de la red semántica-paradigmática que acompañarán a esa noción como “agencia”, “vida cotidiana”, “economía moral”, etc. Finalmente, en el último apartado “Uso y aplicación” tomamos el caso de un objeto de estudio, la Exposición de Artes e Industria de Santiago de Chile de 1872, para dar cuenta que en nuestras fuentes son pocas las ocasiones en las que el concepto de *cultura* aparece señalado, por el contrario, será el de *civilización* el que se repita una y otra vez como mantra de la religión cívica del progreso.

El concepto

En el clásico texto de Clifford Geertz (1973) *La interpretación de las culturas*, el autor advierte las dificultades para determinar con exactitud la definición para un concepto como el de *cultura* – “una de las dos o tres palabras más complicadas de la lengua inglesa” (Williams, 1976, p. 87); la entrada Cultura en el Diccionario de Lengua Española en línea reconoce cuatro acepciones del concepto: una en referencia a cultivo, otra como conjunto de conocimientos que le permite a alguien desarrollar su juicio crítico, una tercera referida al “Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.” y, finalmente, un sentido en desuso en referencia al culto religioso (DLE, 2019). Aunque hay que reconocer que el título finalmente contribuye a acotar la noción a sus dimensiones antropológicas, al menos. La diversidad de sentidos que van desde el modo de vida de un pueblo a la comprensión de sus valores y costumbres, pasando por su concepción como un conjunto de técnicas para adaptarse, es la manifestación de un “eclecticismo contraproducente” que se ahoga en un mar de nociones tan amplias y otras tan profundamente rígidas volviéndose muy difícil identificar alguna señalética que indique un camino hacia dónde dirigirse. Arropado en la tradición semiótica, Geertz entiende a la cultura como un “esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1973, p. 88). Creemos que condena a esta noción de cultura el hecho de referirse a ella como una red de significaciones, como un sistema de concepciones escindido de las condiciones materiales en las que esos esquemas son producidos, consumidos y transmitidos.

Desde América Latina, algunos historiadores como Isabel Torres y Gabriel Cid, han planteado que los conceptos sufren cambios

de sentido cuando suceden tiempos de crisis; en esos momentos “el carácter proyectivo y dinámico de los conceptos, los muestra como reflejo de una sociedad en transformación y como factores de cambio social, por su capacidad de definir a la vez un horizonte de expectativa” (Cid y Torres, 2009, p. 23). En esa misma dirección, puede advertirse que la cultura como idea, según lo plantea el crítico Terry Eagleton, comenzó a cobrar importancia, precisamente, a partir de distintas crisis históricas cuando se convirtió i) “en la única alternativa aparente a una sociedad degradada”, ii) “cuando parece que sin un cambio social de profundo calado, la cultura como arte y excelencia de vida ya no volverá a ser posible”, iii) “cuando proporciona los términos en los que un grupo o un pueblo busca su emancipación política” y, finalmente, iv) “cuando un poder imperialista se ve forzado a transigir con la forma de vida de aquellos a los que subyuga”. Siendo estos dos últimos momentos los que habrían transformado a la cultura en un tema privilegiado en el siglo XX (Eagleton, 2000, pp. 44-45).

Es posible que la idea del cambio, de la crisis, explique el análisis que plantea Raymond Williams en su texto, *Palabras Clave*, (Williams, 1976) que, sin ser una historia conceptual propiamente, da luces para comprender lo que podría identificarse como una genealogía del concepto. Para este historiador, cultura ha transitado de ser un “sustantivo de proceso”, en referencia a la atención de *algo*, a adquirir un significado a partir de su metaforización en un “sustantivo independiente” que reconoce tres formas de uso: como un proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético que se da a partir del Siglo XVIII; para referirse al modo de vida de un pueblo, de un grupo, de un periodo o de la humanidad o para referirse, aunque es relativamente más tardío, a una acepción que remite al término como “el sustantivo independiente y abstracto que describe las obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística” (Williams, 1976, p. 91), con frecuencia la más difundida y la que muchos asocian a lo que los estructuralistas y posestructuralistas denominan como “prácticas significativas” (Storey, 2001, p. 14).

Puede decirse de Williams que intentó relacionar distintos significados del término cultura que se encontraban por separado (Eagleton, 2000, p. 37), a partir de su síntesis como complejo de sentidos que señalan “una argumentación compleja sobre las relaciones entre el desarrollo humano general y un modo determinado de vida, y entre ambos y las obras prácticas del arte y la inteligencia” (Williams, 1976, p. 91); aunque la diversidad de sentidos como los planteados genera una dificultad en la aprehensión del término: de su consideración de proceso de cultivo de la mente y de granos o animales, a usos más generales como los referidos a “un estado desarrollado de la mente”, a “los procesos de este desarrollo” y “los medios de estos procesos”; todavía así la dificultad del término puede ser considerada como el resultado de convergencias de intereses anteriores: por un lado, aquel que enfatiza el “espíritu conformador” de una forma de vida global, que se muestra en toda la gama de actividades sociales, especialmente en las actividades culturales específicamente: el lenguaje, los estilos artísticos, las formas de trabajo intelectual. Y por otro, el que destaca “un orden social global”, dentro del cual una cultura, a partir de sus estilos artísticos y sus formas de trabajo intelectual, se considera el resultado de un orden constituido por otras actividades sociales. La importancia de ambas posiciones, que bien podrían clasificarse como idealista y materialista, radica en que obligan el estudio de las relaciones entre las actividades culturales y otras manifestaciones de la vida social para lo cual cada una de ellas desarrolla un método específico, a saber: en relación a la manifestación *idealista* “ilustración y clarificación del ‘espíritu conformador’” de los estilos artísticos y las prácticas de trabajo intelectual que manifiestan los intereses y valores de una sociedad, en tanto que desde la perspectiva *materialista*, “la exploración que va desde el carácter conocido o, susceptible de serlo, de un orden social general, hasta las formas específicas que adquieren sus manifestaciones culturales”, aunque hay que señalar respecto a esta última que, siguiendo a Williams (1981) la “explicación materialista se reserva generalmente para otras actividades, relegando a la cultura a una versión de dicho “espíritu conformador” (pp. 11-12).

En una línea algo parecida, Eagleton considera que la noción de cultura ha dado cuenta, dentro de su devenir semántico, del tránsito histórico de la humanidad desde el mundo rural al mundo urbano, trayecto que se ve reflejado cuando el término pasó de designar “un proceso profundamente material” a transmutar metafóricamente en un asunto del espíritu, en una abstracción; podríamos decir, como hemos venido señalando, como sustantivo independiente. Para este crítico literario y cultural, las variantes del concepto implican al menos tres aspectos: por un lado, una crítica anticapitalista, por otro, una restricción del término pero que al mismo tiempo lo pluraliza al vincularlo con una forma de vida completa y, finalmente, su paulatina reducción a las artes. Es en este último momento cuando la idea de cultura asociada a las de arte y educación replegadas en una escasa proporción de personas, dota de grandeza a la noción, pero a la vez la empobrece. Quizá una cita directa despeje completamente el asunto:

La historia de lo que todo esto supuso para las artes cuando éstas se vieron dotadas de una importancia social enorme que, en realidad, su propia fragilidad y delicadeza les impedía asumir, forzadas a hacer las veces de Dios, de la felicidad o de la justicia política y, por tanto, abocadas a su propio fracaso, esa historia digo forma parte de la crónica del modernismo (Eagleton, 2000, p. 32).

Nada podría estar más alejado de la posmodernidad o, si se quiere, de la teoría posmoderna, que la idea de una cultura –premoderna– estable, recluida y unificada, frente a la cual se levanta una teoría de la hibridación y la indefinición. Sin embargo, lo posmoderno y lo premoderno comparten un respeto hacia la cultura como tal, lo que no ocurre con la modernidad pues, aunque surge en esa época, lo hará bien como una huella del pasado o como una anticipación del futuro. Para la Ilustración, por ejemplo, la cultura aludía a los vínculos regresivos como la tradición y la jerarquía que impedían convertirse en ciudadanos, a quienes se apegaban a esos valores, mientras que en el marco de una civilización la cultura podía significar un estado futuro deseado. En este contexto, el mundo

posmoderno procurará aliviar a las artes de esta carga de ansiedad; en el mundo posmoderno la cultura y la vida social están unidas a través de la estética de los productos de mercado, de la política como espectáculo, del estilo de vida consumista, de la influencia de la imagen y de la integración final de la cultura en la producción global del mercado (Eagleton, 2000, pp. 51-52).

4.2. Dimensión epistemológica

Como hemos señalado, la posmodernidad es un fenómeno histórico y cultural que, aunque abordado en diversos contextos académicos, todavía suscita debates en torno a sus orígenes y las causas que lo generaron. Dicho fenómeno no es un proceso homogéneo por lo que emerge en distintos lugares y temporalidades; sin embargo, puede afirmarse que como expresión global surge como consecuencia de la gran crisis de posguerra de mediados del siglo XX en Occidente, momento en que se entra en una etapa de “descreimiento y crítica de aquella idea constitutiva de la modernidad como proceso emancipador; etapa que estará marcada por la puesta en cuestión de sus metarrelatos fundantes: democracia, revolución, progreso” (Szurmuk, 2009, p. 229), etc. Como fase histórica, en ella entran en crisis los fundamentos, los valores y el sentido del modelo de realidad que construyó la modernidad: la forma de ordenar el mundo y el sistema de categorías, se cuestionará la visión del hombre y de la historia de la modernidad, en definitiva, es un momento en que se inicia un juicio crítico al sujeto moderno, al mundo que se había construido desde la razón, a su noción de verdad, a la linealidad de la historia y las ideas de progreso que planteaban una perfectibilidad gradual de la sociedad. Con la posmodernidad, en cambio, pierden credibilidad las explicaciones unitarias y las teorías totalizadoras, esto es porque los intelectuales posmodernos no piensan la historia como un proceso unitario, ni existe un ideal de hombre ni de cultura, menos un modelo de civilización que seguir

en clave de desarrollo; los pensadores posmodernos cuestionan la supuesta libertad del sujeto, la posibilidad de autoconstrucción de sí mismo, la capacidad de la humanidad para intervenir, o al menos moldear, su futuro y cuestionan la preeminencia de la racionalidad científica y económica. En síntesis, es una propuesta cultural que reconoce la coexistencia de múltiples versiones en la interpretación de los fenómenos y que valora la discontinuidad, la diversidad, la diferencia, la heterogeneidad de los discursos y la pluralidad de sentidos. En la posmodernidad no hay principios, ni criterios fijos determinados de una vez y para siempre que guíen la acción y la conducta, así las racionalidades acalladas por largo tiempo se liberan de “la idea de que solo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las particularidades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes” (Vattimo, 1990, p. 17).

Para el sociólogo Michel Maffesoli, los grandes valores de la modernidad eje en todas las instituciones del siglo XIX, la razón, el trabajo y la fe en el porvenir, con la posmodernidad serán apartados: ya no será la razón el motivo a partir del cual el hombre se piensa a sí mismo y a la sociedad en la que se encuentra, sino que será la imaginación, mediante valores como lo lúdico, la pasión y lo afectivo, la manera que permite entender la dinámica de las acciones humanas. El trabajo ya no será el eje de la sociedad sino que el acento estará dado por la creación y la valoración de lo cualitativo de la existencia, mientras que el futuro como “objetivo vital” desaparecerá. La posmodernidad es un período en el cual la idea de la perfección asociada a los tiempos “por venir” es relevada por el valor de la intensidad del momento, el presente, quizá por eso sea que los pensadores posmodernos no buscaban, precisamente, “la auténtica realidad en un mañana justo, solidario y libre, en un futuro, en una sociedad mejor y más civilizada” (Maffesoli, 2018); es un época en la que la tradicional idea acerca de la conciencia individual como génesis del significado, la fe en la razón como principio de todo y en sus ideales absolutos de progreso, historia, sujeto, serán cuestionados y entrarán en crisis.

El hombre posmoderno se encuentra de frente con la diversidad, con la multiplicidad de opciones, con la pluralidad cultural, con las diferencias; quizá sea por eso que, a diferencia del sujeto moderno, el sujeto posmoderno se encuentra descentrado. Como forma de descreimiento, la posmodernidad es “una nueva sensibilidad basada en el eclecticismo, la ironía, lo ameno, lo débil, lo hipercomplejo, lo mínimo” (Medina, 2010, p. 502), el relativismo más extremo, aunque lo doméstico vendría a ser la dominante específica, o si se quiere el ascendente sobre el que se ordenan las acciones, los sentimientos y las pasiones que rigen las relaciones sociales.

Para el caso que nos convoca, en la posmodernidad el abordaje de la cultura no gira alrededor de los grandes referentes que permiten entender los procesos históricos, sino que recae sobre lo que es vivido aquí y ahora, sobre el presente, lo momentáneo, sobre su banalidad, sobre la vida cotidiana de la gente, sobre las distintas maneras de percibir e imaginar el mundo, sobre los objetos materiales que rodean a las personas y la forma en que se construye sentido con ellos, se elaboran representaciones del mundo y se da forma a un conjunto de acciones simbólicas. Frente al visismo (entendido este término como una categoría acuñada por Fourier y se refiere a la pasión sensitiva de la vista que este autor, en el siglo XIX, asocia al principio del progreso social. En breve, el visismo se puede entender como la importancia dada a la percepción visual), dominante en el clasicismo, en la cultura posmoderna imperará un “estilo táctil” que privilegia la puesta en relación de las personas y las cosas; es una cultura que alude a lo palpable, a lo sensorial y lo emocional que favorece la proximidad y lo cotidiano. Por todo lo anteriormente dicho, es que la posmodernidad se instala como una nueva episteme, frente a la anterior, la clásica, porque instala una nueva manera de pensar y organizar el mundo que habilita un nuevo conjunto de representaciones y conceptos para ese fin.

Quien desee participar de ese mundo posmoderno, y de la episteme que lo habilita para conocer, debe, a fuerzas, tomar una posición de

crítica a la cultura posmoderna asociada a la cultura norteamericana, tal como lo realiza el teórico y crítico literario Fredric Jameson. Para Jameson los enunciados posmodernos desvanecen la frontera modernista entre una cultura de la élite y la cultura comercial o de masas –nosotros, siguiendo a Hoggart (1959) añadiríamos que también borra la frontera entre cultura urbana y esa misma cultura de masas– “concepción que permite la presencia y coexistencia de una gama de rasgos muy diferentes e incluso subordinados entre sí” (Jameson, 1984, p. 16), por eso es que concibe al posmodernismo más como una pauta cultural que como un estilo cultural. En tanto que pauta cultural, la posmodernidad estaría asociada a ciertos rasgos constitutivos tales como una nueva superficialidad asociable al simulacro *baudrilliano*, el debilitamiento de la historicidad, la relación con las nuevas tecnologías y, quizá lo más importante, su génesis en cuanto manifestación de una fase del capitalismo “más pura” que cualquiera otra fase anterior. La cultura posmoderna es para Jameson la cultura estadounidense, que no es más que la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana a escala mundial, de ahí la defensa de su tesis: “que toda posición posmodernista en el ámbito de la cultura –ya se trate de apologías o de estigmatizaciones– es, también y al mismo tiempo, necesariamente, una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual” (Jameson, 1984, p. 19).

En resumidas cuentas, la noción de cultura como expresión del espíritu innovador en el arte, comenzará a entrar en crisis cuando resulte insuficiente para dar cuenta de los problemas de enmascaramiento de la cultura popular urbana por la nueva cultura de masas, de la integración de la producción de mercancías a la producción estética, etc. En este caso, el concepto de cultura entendido como sustantivo independiente que describe las obras y las prácticas de la actividad artística, especialmente, ha dejado de ser el espejo-reflejo de una sociedad en metamorfosis, de ahí que resulte, en términos de Bachelard, más un “obstáculo epistémico”

que otra cosa. Para salvar dicha dificultad epistémica se explicaría, entonces, la adición al sustantivo cultura los adjetivos de “popular”, “de masas”, “estadounidense”, “subalterna”, etc. En el siguiente apartado abordaremos especialmente los problemas teóricos y empíricos que la diversificación del concepto de cultura en la posmodernidad ha ayudado a resolver en la disciplina histórica, al menos.

4.3. Dimensión paradigmática

Tal como ocurre con el concepto de cultura, con la noción de paradigma se pueden identificar distintos sentidos del término que van desde utilizarlo para referirse a una regla o un modelo hasta para señalar el conjunto de creencias, ideas y formas de actuar de una comunidad. Esto se explica porque el sentido, según el filósofo colombiano Raúl Gómez Marín (2010), se actualiza de modo diferente según determinadas circunstancias epistemológicas, la situación hermenéutica y las intenciones discursivas del sujeto, lo que devela que lo que está en juego en el discurso no es el significado (de diccionario) propiamente, sino que, y sobre todo, su sentido; que en todo caso, emerge siempre de manera parcial porque es, precisamente, una construcción discursiva. De esta forma, lo que interesa destacar aquí es que el sentido de una palabra cambia conforme la sucesión discursiva en la que se encuentre, según su situación hermenéutica. Un paradigma podría definirse como “una red compleja. Una red cuyos nodos son ‘postulados o creencias básicas’, ‘principios epistemológicos’ (o principios generales de conocimiento), normas, criterios de verdad, nociones pilotos y categorías de inteligibilidad” (Gómez, 2010, p. 243), aunque para que dicho conocimiento pueda progresar debe acontecer lo que el filósofo Thomas Kuhn denominó como una “revolución científica”, esto es, la fractura con los postulados y principios anteriores que cataliza un evento de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, parcial o completamente por otro nuevo

e incompatible, suceso que se iniciaría, según Kuhn, a partir de una sensación creciente “de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente en la exploración de un aspecto de la naturaleza hacia el cual, el mismo paradigma había previamente mostrado el camino” (Kuhn, 1962, pp. 149-150). Al mutar el paradigma, cambia también la percepción de los fenómenos, los cuales son, a fin de cuentas, las “cosas” que se disponen a nuestra consideración para constituir las como “objetos”, al cambiar de paradigma, cambia también tanto el sujeto como el horizonte de interpretación de los fenómenos y, necesariamente, deberá cambiar nuestra comprensión, así como la descripción-explicación de los fenómenos en los que participamos (Gómez, 2010, p. 246). ¿Podemos vivir sin paradigmas? Se pregunta el filósofo caleño Mario Germán Gil. Aunque la respuesta es compleja, se aventura a señalar que “mientras el paradigma esté en crisis, es el momento en el cual no hay validez del modelo dominante, todo es posible, todo es válido, en un terreno epistémico incierto, lo que podríamos llamar la zona gris, el limbo paradigmático” (Gil, 2015, p. 106). El paradigma existirá en la medida en que esté en capacidad de resolver los problemas, de convertirse en guía, en un orientador, que tiene sus leyes que delimitan no sólo el paradigma mismo, sino las dificultades y enigmas, en la obtención de soluciones como enunciados.

Si se está de acuerdo en que un paradigma está conformado por una red semántica de conceptos que determinan los alcances y límites del modelo, y que, en relación con la episteme, se instala en una relación de causa-efecto. Así mismo, se tiene que estar de acuerdo también en que, en los términos epistemológicos que se han venido discutiendo, dichos conceptos son tributarios de los sucesivos cambios que se han venido dando con el concepto de cultura. En este sentido, la red semántica se constituye, a modo de nodo central, a partir del sustantivo independiente cultura, y sus respectivas derivaciones adjetivales como los otros puntos de la red: alta cultura, cultura popular, cultura de masas, vida cotidiana, etnicidad, economía moral, agencia, etc. Se afirma así,

que el análisis del caso del concepto de cultura resulta útil para dar cuenta de una revolución paradigmática que forzó la emergencia de la episteme posmoderna discutida más arriba. Y se subraya que es una revolución científica porque ha sido capaz de dismantelar la episteme moderna, cultura como manifestación del espíritu mediante el arte, y que con la instalación de la nueva han mutado “las preguntas y las condiciones de posibilidad del conocimiento: las condiciones de producción del conocimiento, la concepción de la verdad, los criterios de verdad y de validez, el sentido de las palabras y de las cosas, etc.” (Gómez, 2010, p. 238).

A toda esta red conceptual es a lo que se atreve a llamar como paradigma posmoderno, estrechamente vinculado, para nuestro caso, a la disciplina historiográfica. Como se ha mencionado más arriba, la pertinencia de un cambio de paradigma se justifica en la medida en que el actualmente en uso ha dejado de funcionar en el ejercicio de exploración de la naturaleza hacia el cual el mismo paradigma había previamente mostrado su eficacia. Eso ocurrió con la concepción de cultura y su paulatina reducción a las obras y la práctica artística, noción que restringía la visión respecto al análisis de la realidad, británica al menos, de la actitud, por no decir cultura, de la clase obrera y el impacto en ella de la cultura de masas. En consecuencia, con una concepción decimonónica de cultura como la aquí señalada, Hoggart se hubiera visto impedido de dar cuenta de algunas vitalidades de una clase trabajadora que se subsumía, poco a poco, en la emergente clase media baja, por ejemplo. Concebida la cultura como la descripción de las obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística, E. P. Thompson no hubiera podido concebir su noción de conciencia de clase como expresión cultural –tradiciones, sistemas valóricos, ideas– de la experiencia de vida de un grupo, de una clase. Sin el “giro cultural” que implicó la amplificación posmoderna del concepto de cultura, seguramente la historiografía marxista inglesa no hubiera contado con argumentos conceptuales para acercarse a la clase trabajadora y poder escribir su reconocida historia desde

abajo. Hasta aquí los problemas de orden teórico-empírico que el paradigma postmoderno contribuyó a resolver en el ámbito de la historiografía. La cuestión metodológica es otra cosa. El paradigma posmoderno habilita, casi que exige, la diversificación de fuentes a partir de las cuales escribir la historia de la vida cotidiana. Sin esa diversidad de documentos: testimonios orales, imágenes, fiestas populares, etc., Hoggart tampoco hubiera podido testimoniar de primera mano las mutaciones en las actitudes de la clase trabajadora de su pueblo, ni Thompson hubiera podido dar cuenta de la cultura de la clase obrera en Inglaterra.

Siguiendo al filósofo Federico Medina Cano quien afirma que la posmodernidad es un fenómeno histórico, algo que ya hemos señalado, y que sólo puede emplearse en los autores o fenómenos que cobija el periodo en cuestión (Medina, 2010, p. 495), nos atrevemos a señalar que autores como Thompson, Hoggart, Williams, Hall, entre otros, son quienes utilizan la red semántica ya descrita cuando se trata de salir en búsqueda de sus objetos de estudio y, por lo tanto, bajo estas circunstancias se cree que es legítimo considerarlos como autores posmodernos.

4.4. Dimensión historiográfica

El contexto político e intelectual en el que tiene lugar la dimensión historiográfica del concepto cultura se encuentra caracterizado por la inmovilidad, por el *status quo* que representaron los dos bloques en la Guerra Fría; ambos –aunque más paradójico el lado izquierdo de la cortina de hierro– apelaron a la desarticulación de la acción popular revolucionaria, lo que representó para los historiadores marxistas británicos tanto la negación de la historia como la de la agencia, este último, concepto fundamental para comprender el proceso histórico que llevará a la formación de la clase obrera en Inglaterra y, por añadidura, a todo proceso de formación de clase en el mundo. Precisamente, la *agency* negada

por la estructura marxista, marcará un punto de ruptura entre esta apuesta ideológica y su vertiente británica. La visión teleológica de la primera respecto a la clase obrera y campesina: inconsciente, sin voluntad y destinada nada más que a nutrir como materias primas a las fábricas urbanas, encuentra su némesis en el reconocimiento de ellas como verdaderas protagonistas de su devenir.

Se sitúa la discusión en el marco de la corriente historiográfica del materialismo histórico. Esta corriente de pensamiento sostiene que tanto la sociedad como su historia son el resultado de la actividad productiva humana; siendo dicha producción la que luego condicionará sus procesos políticos, sociales y espirituales. Hasta ese momento –pleno siglo XIX– se creía que la forma en que la producción era organizada dependía, casi en exclusiva, de la voluntad de los individuos, lo mismo que con sus esquemas organizativos socio-políticos, sin embargo, Marx pondrá en duda dichas formaciones mentales. Para él, el ser humano logra asir sus medios de subsistencia a través del trabajo, mediante una actividad productiva concreta; al ser dicha acción una actividad colectiva, por cuanto la vida del ser humano se desenvuelve, existe en un plano social, ineludiblemente entrará en relación con otros seres humanos. Aquí una de las principales características de este enfoque; tales articulaciones no sólo operan como mecanismos a través de los cuales se producen los medios de subsistencia, sino que, y es ahí lo más importante, ellas se establecen absolutamente independientes de la voluntad de quienes participan de ella, o sea, que las relaciones de producción son autónomas de la voluntad de quienes las hacen posibles. Ahora bien, la pregunta por responder tiene que ver con lo siguiente; de qué depende, entonces, que se establezcan esas relaciones de producción. Para Marx, éstas se encuentran determinadas por el estadio de desarrollo en el que se encuentra la fuerza de trabajo, o la actividad humana, y por los medios de producción, denominando a este tipo de vínculos como relaciones de producción, las cuales constituirán la estructura económica de la sociedad y sobre la que luego se levantarán las superestructuras

jurídico-política e ideológica. Frente a esta vertiente, el marxismo británico, una subespecie de materialismo histórico, representa una tradición histórica por sí misma, ya que plantea a los estudios historiográficos y el análisis de la lucha de clases en una perspectiva “desde abajo”, esto quiere decir que, primero, la clase trabajadora se dejará de concebir como monolítica, autocontenida y formalmente acabada, sino que se observará dinámica y en constante cambio y, segundo, pasará a ocupar un papel activo en el devenir de su proceso histórico.

La historiografía marxista inglesa resulta un capítulo relevante para la historiografía académica desde distintos puntos de vista. El primero es que le da un giro al paradigma teórico que lo cobijaba (materialismo histórico), que reconoce que la clase obrera no era un producto definido a partir de variables inmutables como el campesinado, la máquina a vapor, el capital y la fábrica; como si fuera el resultado preciso de una ecuación teleológica. Por el contrario, y retomando a uno de sus iconos, E. P. Thompson, la clase “entraña la noción de relación”; es un fenómeno histórico que se basa en las relaciones que los seres humanos pueden establecer entre sí, donde su formación consiste en un proceso activo que tiene a la misma clase como protagonista. Hablamos, ni más ni menos, que de una idea de cultura a través del prisma de la posmodernidad.

Para poder comprender en qué medida el marxismo británico resulta renovador en su campo, es necesario entender primero frente a qué elemento renovó. En tal sentido, realizaremos un breve análisis de opuestos para observar, en su justa medida, las innovaciones de este tipo de historiografía. Primero que todo, el marxismo basa sus postulados teóricos en la dualidad conceptual que se genera entre la *clase* y la conciencia de clase, que, aunque separados, idealmente deberían encontrarse para que la primera cumpla su papel histórico revolucionario asignado *a priori* en la lucha de clases. Por el contrario, el marxismo británico intenta acercar esas dos variables a tal punto que argumenta que no hay

clase sin una conciencia de clase, que la clase es conciencia, dirá Thompson; clase es cultura, clase es identidad, replicará Hoggart. En este sentido, son las variables subjetivas como la experiencia y las vivencias las que determinan, a fin de cuentas, la conciencia autónoma de clase, un “nosotros” frente a un “ellos”.

Por otro lado, frente al materialismo histórico preocupado por comprender el régimen económico que subyace a las superestructuras políticas e ideológicas, cuyas fuentes documentales bien pueden ser las inconmensurables series económicas, la vertiente británica se ocupa de centrar su atención en fenómenos y hechos históricos estudiándolos a partir de las tradiciones populares, las fiestas de los oficios, los sindicatos de los oficios, la divulgación de cierta literatura afín a los intereses de los gremios, las sociedades de socorros mutuos, las amenazas anónimas a patrones, las consecuencias cotidianas de las políticas económicas, etc. Todo ese tipo de documentación, desdeñado por la ortodoxia marxista, amplía el campo de estudio de la clase trabajadora dando cuenta, a su vez, de la experiencia de la cultura de la clase obrera: su identidad, su modo de vida y, sobre todo, su autonomía frente a las otras clases en el poder. Finalmente, el marxismo británico resulta novedoso en cuanto al modo de su escritura, estrategia a la que varios autores apelan al llegar el momento de exponer sus argumentos. Lejos de la árida terminología y de los recovecos eruditos utilizados en gran parte de la producción historiográfica marxista, Thompson y Hoggart recurren a la narratividad: descripciones, relatos de acontecimientos destacados, citas que reúnen el testimonio de los trabajadores, etc., para dar cuenta, justamente, de la experiencia de la cultura obrera, dejando de lado conscientemente los fenómenos estructurales que influyen en la calidad de vida de dicha clase, los cuales, por cierto, requerirían de otras maneras de escritura, como, por ejemplo, la que se realiza a partir de las infinitas series estadísticas.

Uso y aplicación: el concepto de cultura en la Exposición de Artes e Industria de Santiago de Chile de 1872

El objeto de estudio propuesto para la investigación doctoral aborda la Exposición Nacional de Artes e Industria de Santiago de Chile de 1872. Una primera aproximación a las fuentes nos indica qué escasas son las apariciones del concepto cultura cuando se examina el decreto que crea la exposición. En su articulado, más bien, se realizan sucesivas alusiones al evento como “significación del progreso i prosperidad [sic]” del país y que su realización sitúa a la nación organizadora “a la cabeza de la civilización humana” (Intendencia de Santiago, 1872).

Esta ausencia del concepto podría explicarse según lo plantea el sociólogo Norbert Elias, quien opone las voces cultura y civilización, enfrentamiento que se venía dando, según él, al menos desde el siglo XVIII. Para el ámbito germano, por ejemplo, civilización significaba “algo muy útil, pero con un valor de segundo grado” (Elias, 1939, p. 57), mientras que cultura hacía referencia a hechos espirituales, artísticos y religiosos que se diferenciaban de hechos de carácter político, económico y social. A su vez, el concepto en inglés y en francés de la voz civilización, ampliamente difundido en América Latina durante el siglo XIX, se refería a hechos políticos, económicos, religiosos, morales y sociales que resumían “el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia en el conjunto del progreso de Occidente y de la humanidad en general” (Elias, 1939, p. 57). Lo anterior da cuenta que conceptos tales como civilización son transparentes para las sociedades específicas en las que se utilizan pero que difieren en los sentidos cuando son utilizados en contextos que no son los propios, es decir, cuando se da una “inmigración de las ideas”, noción que el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1999) retoma de Marx, al referirse al momento cuando se da el desplazamiento de conceptos de un lugar a otro, escindiendo del sistema de referencias teóricas las producciones culturales que a partir de dicho sistema se generan.

Para Elías, en la temprana Europa moderna, hubo una preocupación por regular las emociones individuales y los impulsos corporales a través de coerciones internas y externas, que se reflejó en la conformación de la estructura de la sociedad como parte de un proceso civilizatorio. En la medida en que el concepto de civilización sintetiza el grado de avance que la sociedad occidental afirma poseer respecto a sociedades más primitivas en aspectos tales como la técnica, los modales, la vestimenta, el lenguaje, los conocimientos científicos y la concepción de mundo, el autor sostiene que la función general del concepto fue la de expresar la “autoconciencia de Occidente” que también denomina “conciencia nacional” (Elías, 1939, p. 57). Luego de la Revolución Francesa, la voz civilización comenzó a circundar el globo como concepto justificador de la dominación que ejercen las naciones que se han vuelto imperiales; es así como esos pueblos se erigen representantes del estadio culmen de un proceso y que, como si fueran legatarios de una misión divina, irradian sus principios a las naciones menos afortunadas, preceptos que dicen relación con la regulación del comportamiento en la vida cotidiana, con tener una constitución (republicana), un sistema educativo, incluso manuales para urbanizar al pueblo y otras escrituras del orden (Loaiza, 2017), como las exposiciones. Para el sociólogo alemán, el siglo XIX es una época en la que “se cierra una fase esencial del proceso civilizatorio en el que la conciencia de la civilización, la conciencia de la superioridad del comportamiento propio y sus materializaciones en la ciencia, en la técnica o en el arte, comienzan a difundirse por todas las naciones de Occidente” (Elías, 1939, p. 96).

Los mismos Cid y Torres Dujisin ya mencionados, esta vez en el marco del proyecto editorial *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* (Cid y Torres, 2014), afirman que la noción de civilización transitó en Chile por distintos estadios significativos desde su uso colonial hasta concebirse como un “concepto contrario asimétrico”. Desde fines del siglo XVIII y durante la revolución de

la independencia, la voz civilización podía ser entendida como la resultante de la interacción de ciertos grupos ciudadanos sometidos a la religión y a las leyes, interacción que tenía lugar en ámbitos como el comercial, el político y el social y que, como tales, podían ser útiles a la comunidad o al Estado; el hecho de referenciar la vida en la ciudad y el respeto a las leyes como condición sine qua non para alcanzar la civilización, situó al concepto en una relación de oposición frente al mundo indígena y al mundo popular.

A partir de la década de 1820, y con base en un ideal modélico europeo, la noción, sin abandonar ciertas continuidades conceptuales, adquirió un carácter teleológico-prescriptivo, toda vez que la amplificación del horizonte de expectativa del concepto representaba un puerto de arribo para el país, que para poder atracar en él debía, mediante la implantación de mejoras políticas y culturales, alcanzar a los países ubicados en la cima de la “carrera de civilización”. Fue en la posguerra de la década de 1840 y hasta 1870 cuando se identifica “un quiebre importante en la semántica del concepto”, aunque manteniéndose algunas ideas que asociaban lo civilizado con lo urbano. El principal debate se daba en torno a la figura del “mejoramiento del hombre en estado de individuo” y las visiones que al respecto mantenían liberales y conservadores. En ese momento se debatía sobre quién se hacía a la hegemonía del significado del término, centrándose la discusión en la idea de inclusión/exclusión del catolicismo como eje interpretativo, lo que imputó al concepto de civilización de una importante “carga antinómica” que explicaría, al menos por parte de los liberales, la frecuente adjetivación para definir los límites de interpretación de él, regularmente acompañado por adjetivos de “progresista”, “moderna”, etc.

En resumen, si hay algo que caracterizó durante el siglo XIX al concepto de civilización en Chile “fue el de ser una voz oposicional por excelencia” utilizada para definir una relación con el “otro”: un otro externo, la civilización europea cuyos parámetros y modelos había que seguir, y otro interno, los indígenas mapuches considerados un pueblo refractario a los principios civilizatorios, así como los pobres

de la ciudad. De ahí el consenso respecto a la misión civilizadora que tenía que cumplir el Estado chileno frente al pueblo Mapuche, y más específico aún, a los medios que debían utilizarse para llevar a buen término esa tarea, por ello puede decirse que a mediados del siglo XIX, y a partir del caso Mapuche, la noción de civilización era un concepto binario de pretensiones universales que se caracterizaba por buscar la exclusión y/o eliminación del otro (Cid y Torres, 2014, p. 170), lo que el historiador Reinhart Koselleck llegó a denominar como un “concepto contrario asimétrico” (Koselleck, 1979).

Todo lo anterior para subrayar que así como el concepto de cultura adjetivada en popular, urbana, norteamericana, etc. hace parte de un paradigma posmoderno; creemos que la lectura del concepto de civilización hace parte, sino de la misma, de otra red paradigmática muy próxima, sobre todo cuando se piensa que a diferencia del concepto de cultura, el de civilización, en términos comparativos pareciera ser, y quizá eso es materia de otro ensayo, que ha sido más estable cuando de sentidos se trata.

4.5. Bibliografía

- Bourdeau, P. (1999). Las condiciones sociales de la circulación de ideas, “Una revolución conservadora en la edición”. En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Cid, G. y Torres, I. (2009). Conceptualizar la identidad: patria y nación en el vocabulario chileno del siglo XIX. En: CID, Gab., San Francisco, A. *Nación y Nacionalismo en Chile. Siglo XIX*. Vol 1. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.
- Cid, G. y Torres, I. (2014). Civilización-Chile. En Fernández, J. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, tomo II*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Universidad del País Vasco.
- Eagleton, T. (2000). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Elias, N. (1939). *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Diccionario de la Real Lengua Española (DLE). (2019). “Cultura”, En URL:<https://dle.rae.es/?id=BetrEjX>.
- Fernández, J. (2014). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, tomo II*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Universidad del País Vasco.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Gil, M. (2015). Notas críticas en torno a los conceptos de episteme, paradigma y obstáculo epistemológico. *Educación y Territorio*. Vol. 5, N°9, pp. 91-115.
- Gómez, R. (2010). De las nociones de paradigma, episteme y obstáculo epistemológico. *Co-herencia*, Vol. 17, N°12, enero-junio.
- Hoggart, R. (1959). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.

- Intendencia de Santiago. Decreto que crea la Esposicion de Artes e Industria, 5 de junio de 1872.
- Jameson, F. (1984). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Koselleck, R. (1979). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Loaiza, G. (2017). Las escrituras del orden. Tentativa de interpretación del siglo XIX en Colombia. *Araucaria*. Vol.19, N°38.
- Maffesoli, M. (2018) El futuro ya no moviliza energías. En URL: https://www.clarin.com/ultimo-momento/michel-maffesoli-futuro-moviliza-energias_0_BySxtqu0atl.html.
- Medina, F. (2010). La Posmodernidad: una nueva sensibilidad. *Escritos*. Vol. 18, N°41, julio-diciembre, pp. 492-540.
- Storey, J. (2001). *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona: Ediciones Octaedro.
- Vattimo, G. (1990). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Williams, R. (1976). *Palabras Clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Williams, R. (1981). *Sociología de la cultura*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Szurmuk, M. (2009). McKee, Robert. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores-Instituto Mora.