Globethics Repository




# Las ciencias sociales y la cultura [Social science and culture]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | Ortiz, Renato, 1947- |
| Publisher | Fundación Friedrich Ebert (FES) |
| Rights | Creative Commons Copyright (CC 2.5) |
| Download date | 2026-11-05 20:19:32 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/219038 |

# Las ciencias sociales y la cultura

RENATO ORTIZ

**El artículo analiza el proceso de constitución de las ciencias sociales como discursos independientes y su relación con las tendencias políticas y económicas de los países centrales. Es precisamente en las zonas marginales, como el Mediterráneo, Japón o América Latina, donde las ciencias sociales incluirán en su agenda cuestiones hasta ese momento desatendidas. Poco a poco las ciencias sociales fueron definiendo los límites de la categoría de cultura, desde la temprana eclosión de la comunicación de masas norteamericana en los años 20, hasta el fenómeno interdisciplinario encarnado por los llamados estudios culturales. Cada vez más las ciencias sociales se sirven de los cambios culturales para definir sus objetos de estudio, y a su vez la cultura, de manera más o menos paulatina, se traduce en objetos globales.**

Sabemos que las ciencias sociales se constituyen como un universo autónomo, esto es, distinto de otras formas discursivas (sentido común, religión, política, filosofía, literatura, etc.), apenas en el final del siglo XIX; sin embargo el estudio de la cultura como esfera temática diferenciada, se encuentra todavía poco desarrollado. La sociología tiene intereses más apremiantes, lo que se expresa en los objetos escogidos por los principales autores y corrientes de pensamiento de la época: sociedad vs. comunidad (Tonnies), división del trabajo (Durkheim), ética y capitalismo (Weber), mercancía (Marx), industrialización y urbanización (Escuela de Chicago). Hay, sin embargo, una dimensión que llamará la atención de los investigadores: el mundo del gran arte. Fruto de las transformaciones ocurridas en este mismo siglo, el Arte (con mayúscula), como campo específico enfocado hacia el universo restringido de sus pares, se consolida como un importante marco de referencia con respecto a la noción de cultura, al punto de confundirse con ella[1]. Los términos «culto» y «cultivado» traducen bien esta asociación, revelando las carac-

RENATO ORTIZ: profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Estadual de Campinas, Unicamp; autor, entre otros títulos, de *Mundialização y cultura* y *Otro territorio*.

1. Pierre Bourdieu: *As Regras da Arte*, Cia das Letras, San Pablo, 1996; v. tb. Raymond Williams: *Culture & Society*, Columbia University Press, Nueva York, 1983.

**Palabras clave:** cultura, ciencias sociales, pensamiento, América Latina.

terísticas de «superioridad» del mundo artístico en relación con otros dominios de la sociedad. Una forma de percibir esto se encuentra en la dicotomía acuñada por los pensadores alemanes: *Kultur* vs. civilización. La *Kultur* correspondería a la esfera más «elevada» de la razón y del espíritu; en ella el individuo, el ser humano, se realizaría por entero[2]. Cabría a la civilización contentarse con el lado material, industrial y técnico, por lo tanto «menor», de las sociedades modernas. Existiría pues una contradicción insuperable entre esas dos dimensiones antagónicas de la vida. Durante el siglo XX un conjunto de análisis fundaría una nueva especialidad, la sociología de la cultura, que básicamente se confunde con la «alta cultura», tal como nos lo recuerdan los trabajos de Lucien Goldmann y de Levin Schucking. La literatura y la pintura disfrutan así de un estatuto privilegiado, transformándose en patrón de evaluación y medida de las otras expresiones culturales existentes. Dicho de otra forma, la esfera artística no constituye simplemente un universo autónomo, ella es elevada a la posición de parámetro ideal en la comprensión de toda manifestación cultural[3], por ejemplo, el debate sobre el surgimiento de la cultura de masas en Estados Unidos (años 40 y 50). Allí el arte es el divisor de aguas de las opiniones conflictivas, es la referencia obligatoria al ser criticado como «elitista» por los autores liberales vinculados a la idea de democracia de masas y al mercado, o idealizado como último refugio de la libertad espiritual (los francfortianos)[4].

Dos disciplinas que se dedican todavía a la problemática cultural son la historia, con los estudios de las civilizaciones, y la antropología, enfocada hacia el estudio de las sociedades indígenas. Sin embargo «civilización» posee otro significado, pues ya no se contrapone a la *Kultur* como expresión del arte y del espíritu, y sí encierra un conjunto de valores modales constitutivos de la identidad de los pueblos. Fernand Braudel observa que el término, conjugado en singular en el Iluminismo, con la entrada en el siglo XIX se pluraliza[5]. Se habla así de la civilización ateniense, francesa o islámica, que fueron formadas por el conjunto de caracteres específicos de un grupo social que vive en determinada época. La propuesta de Alfred Weber puede ser tomada como ejemplar, pues condensa una serie de consideraciones que se hacen sobre las diversas civilizaciones que habrían compuesto la historia de la humanidad[6]. Cada una de ellas representaría así una cultura modal que ocuparía un área geográfica delimitada y moldearía desde las relaciones sociales hasta su destino histórico. Es dentro de esta perspectiva que Spengler escribe *La decadencia*

2. V. el capítulo «Da sociogênese dos conceitos de civilização e cultura» en Norbert Elias: *O Processo Civilizador*, Zahar, Río de Janeiro, 1990.
3. P. ej. la oposición que se hace entre cultura popular y arte; v. Leo Lowenthal: «Historical Perspective of Popular Culture» y «The Debate over Art and Popular Culture» en *Literature and Mass Culture*, Transaction Books, New Brunswick, 1984.
4. V. el libro que condensa el debate de intelectuales americanos sobre la cultura de masas en la década de los 50, de Normam Jacobs (ed.): *Culture for Millions?*, Beacon Press, Boston, 1964; y M. Horkheimer: *Art and Mass Culture, Studies in Philosophy and Social Sciences*, 1941.
5. F. Braudel: *Las civilizaciones actuales*, REI, México, 1991.
6. A. Weber: *Historia de la cultura*, FCE, México, 1991.

*de Occidente* y Toynbee se dedica a la composición de su obra monumental sobre el significado de las civilizaciones pasadas y contemporáneas –tendencia que se fortalece hoy en día con la globalización[7]. La antropología, por su parte, también se dedica a la problemática cultural con los trabajos de Tylor, Malinowsky y Radcliffe-Brown. El empleo del término «cultura» se asocia así al estudio de los pueblos «primitivos», en contraposición a «civilización», aplicado por los historiadores a las sociedades llamadas «evolucionadas». Con el culturalismo norteamericano se da un paso más, pues algunos autores propondrán la existencia de una «teoría de la cultura» como patrón capaz de abarcar las expresiones de todas las sociedades humanas. Cultura significaría en este caso una totalidad que incluiría desde los artefactos materiales hasta los universos simbólicos. Entretanto, no obstante esta pretensión teórica, nunca concretada y un tanto ilusoria, los antropólogos confinaron sus estudios a las sociedades indígenas, expandiendo paulatinamente sus intereses al mundo rural y a las manifestaciones culturales contrastantes con la modernidad «occidental» (creencias mágico-religiosas, comunidades, etc.).

Las ciencias sociales se diseminarán en diferentes países siguiendo un patrón de trabajo, en principio universal. No obstante, las «reglas del método» se deben acomodar al movimiento de regionalización, en el cual temas y enfoques particulares son desarrollados, quedando esto claro cuando se comparan los objetos tradicionalmente privilegiados por los investigadores. Mientras que en Europa y en EEUU la sociología se ocupa de asuntos como la división del trabajo, la urbanización, la industrialización, la metrópolis y la racionalización, en América Latina nos encontramos frente a cuestiones como mestizaje, oligarquías, religiosidad popular y mundo rural. Si para los europeos y norteamericanos lo fundamental fue explicar la modernidad, en el caso latinoamericano era su ausencia, o mejor, las dificultades para construirla lo que llamaba la atención. En el plano cultural dos aspectos son importantes y deben ser considerados: la cultura popular y la cuestión nacional. Como bien lo demuestra Peter Burke, el concepto de cultura popular nace a comienzos del siglo XVIII con el romanticismo alemán[8]. Los intelectuales románticos quieren recuperar un saber perdido en el tiempo, el tesoro de un patrimonio ancestral en el marco de una cultura nacional. Durante el siglo XIX, con la expansión del romanticismo y el surgimiento de una conciencia folclórica, el estudio sobre la cultura popular se disemina en varios países. Entretanto, y este es el punto que quiero resaltar, al final del siglo, con el proceso de autonomía de las ciencias sociales, el folclore (*the lore of the people*), como campo del conocimiento, tiende cada vez más a situarse al margen de las nuevas disciplinas: sociología, antropología e historia[9]. La profesionalización de las ciencias sociales implica un patrón de legitimidad y de trabajo científico que se aleja

7. A. Toynbee: *Estudios de la historia*, Alianza, Madrid, 1970-1971; O. Splenger: *A Decadência do Ocidente*, Zahar, Río de Janeiro, 1964.
8. P. Burke: *Cultura Popular na Idade Moderna*, Cia das Letras, San Pablo, 1990.
9. V. Renato Ortiz: *Românticos e Folcloristas*, Olho d'Agua, San Pablo, 1992. Una versión abreviada del texto puede ser consultada en español: «Románticos y folcloristas» en *Dia-Logos* Nº 23, 3/1989.

de lo que los folcloristas consideraban como «ciencia», en rigor una semi-ciencia[10]. En los países centrales, Francia, Inglaterra y la Alemania industrializada, ya distante del romanticismo en el momento en que las disciplinas académicas se institucionalizan en el campo universitario, ocurre un movimiento de marginalización del folclore que debe ocupar la periferia del sistema del conocimiento. No ocurre lo mismo con los países del este y del sur de Europa. Allí, el tema de la cultura popular, aliado a la cuestión nacional comienza a florecer. Tenemos así, en las ciencias sociales «clásicas» –fundadoras de toda una tradición–, una ausencia de la temática de la cultura popular. La antropología se dedica al estudio de las sociedades indígenas, la sociología a la modernización y la historia a la formación de los Estados nacionales. Por eso es raro encontrar en los escritos de autores como Durkheim, Weber, Sombart y Simmel, la temática mencionada. La tradición marxista camina en la misma dirección; Marx y Engels están preocupados con la industria, la mercancía y la máquina, éste es el corazón del sistema capitalista. En cierta forma, la propia creencia en la ideología del progreso –que influencia al conjunto de autores de esa época–, margina lo que se consideraba apenas como «resquicios del pasado». Los propios folcloristas, al crear los museos de cultura popular, admiten que frente al avance de la modernidad, esas expresiones culturales se encuentran en franco declive. Por eso es necesario salvarlas, preservando, como dice De Certeau, *la beauté du mort*[11]. No es por lo tanto fortuito que entre los marxistas, aquellos que se ocuparon de la problemática sean los oriundos de los países «poco desarrollados» como Gramsci, para quien la *questioni meridionale* es crucial en el entendimiento de la fractura intelectual y política existente en el seno del Estado-nación. En América Latina, el interés por la cultura popular es semejante al que existe en los países periféricos europeos. La ausencia de modernidad, o sea, su realización incompleta, implica el corolario opuesto; la riqueza de las tradiciones populares es vista como una traba a la modernización por las elites dominantes. Es más, la existencia de las culturas indígenas y la herencia africana tornan el cuadro anterior todavía más complejo. Ya que el mundo rural, el sincretismo religioso, la diversidad indígena y el mestizaje nada tienen de «resquicios del pasado», son en verdad fuerzas actuantes del presente, y difícilmente esta dimensión de la vida social puede ser descuidada. Las expresiones culturales tradicionales constituyen así una referencia obligatoria, como lo expresa muy bien Jesús Martín-Barbero en su libro *De los medios a las mediaciones*, orientando el debate en una dirección completamente distinta, tal como la de EEUU, donde el concepto de cultura popular prácticamente se identifica con la cultura de masas, esto es, con los bienes culturales producidos industrialmente[12].

El otro aspecto que antes fue apuntado tiene que ver con la cuestión nacional, pero para evitar malentendidos es importante definirla. Las ciencias so-

10. Como sugiere Van Gennep en el título de su libro: *The Semi-Schollars*, Routledge / Kegan Paul, Londres, 1967.
11. Michel de Certau: *La Culture au Pluriel*, Ch. Bourgeois, París, 1980.
12. V. p. ej. el tradicional texto de Bernard Rosenberg y Manning White (orgs.): *Mass Culture: the Popular Arts in America*, Free Press, Nueva York, 1957.

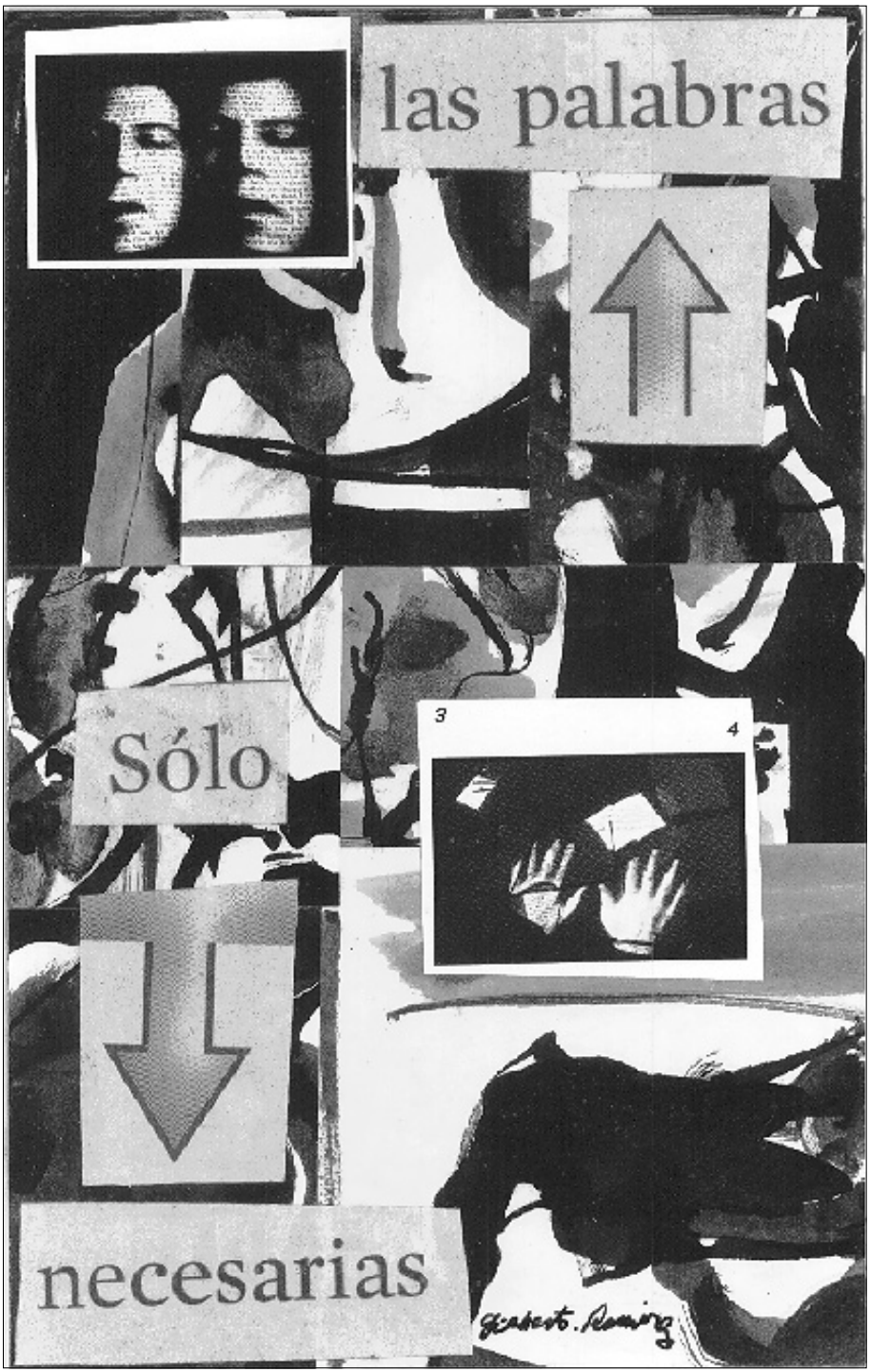
ciales nacen en contextos nacionales, por eso hablamos de sociología francesa y alemana, o de antropología británica y norteamericana. Como ya demostraron varios autores que se dedicaron a la historia de las ciencias sociales, éstas se ven signadas por los debates políticos e intelectuales que se desarrollan en los países donde se desenvuelven y han sido gestadas. El tema de la nación es igualmente importante para diversos pensadores, por ejemplo, Marcel Mauss, quien lo explora a partir de la categoría de «conciencia colectiva», acuñada por la escuela durkheimiana. Tal como Durkheim, Weber se interesa por la temática nacional, principalmente en el momento de la Gran Guerra, cuando el internacionalismo es una opción política opuesta al nacionalismo de los Estados-nación[13]. Entre los marxistas, durante la Segunda Guerra Mundial la temática es objeto de un debate llevado a cabo en el seno de las corrientes internacionalistas[14]. Mientras tanto, incluso siendo ello verdadero, se puede decir que la problemática de la nación no determina prioritariamente el contenido y la orientación de las ciencias sociales en la Europa industrializada; ciertamente, porque en esos países la nación al final del siglo XIX ya se encuentra cristalizada de forma diferente a la del inicio del siglo. En este sentido es legítimo afirmar que la temática de la cultura nacional, aunque influya sobre el pensamiento de los autores y esté presente en el horizonte intelectual de la época, nunca es hegemónica, al punto de caracterizar la producción científica como un todo. Modernidad, metrópolis, industrialización, división del trabajo, son temas que evolucionan relativamente distantes de la cuestión nacional. El caso es distinto en América Latina. Por lo tanto, antes de considerarlo, es importante enfatizar que no se trata de algo relativo a su excepcionalidad. También en el Japón el desarrollo de las ciencias sociales se hace en estrecha correlación con el debate sobre la nacionalidad. Ser o no ser japonés, el dilema entre Occidente y Oriente marca profundamente el pensamiento nipón, dando incluso origen a una tradición literaria conocida con el nombre de *nihonjinron*[15]. La autenticidad o no de la cultura nacional, su descaracterización por el contacto con la modernidad «occidental», la capacidad del país de actuar antropofágicamente –para usar una expresión de Oswald de Andrade–, seleccionando y digiriendo lo que viene de «afuera», del «extranjero», son discusiones que transcurren de la antropología a la historia, pasando por la sociología y por la filosofía[16]. En cierta forma, nos encontramos frente a un debate análogo al que se desarrolla en la América Latina. Pero la solución encontrada es distinta. Mientras que en el Japón la modernidad es reinterpretada en términos de la tradición anterior (budismo, confucionismo, grupos de familia), en América Latina ella debe ser construida sin tomar en consideración ninguna herencia «milenaria». Por eso

13. V. algunas discusiones realizadas por Durkheim en *A Ciência Social e a Ação*, Difel, San Pablo, 1975.
14. Leopoldo Mármora (org.): «La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial» en *Cuadernos de Pasado y Presente* vols. 1 y 2, México, 1978.
15. Kosaku Yoshino: *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*, Routledge, Londres, 1992.
16. R. Ortiz: *O Próximo e o Distante: Japão e modernidade-mundo*, Brasiliense, San Pablo, 2000.

las elites, para distanciarse de su pasado mestizo, tendieron a veces a pensar que sus países deberían «partir de cero» –lo que es ciertamente un equívoco. De cualquier forma, retornando a la cuestión nacional, se puede decir que ella acondicionará el contexto intelectual: de la universidad a las artes, de la política a la literatura. La racionalización del aparato del Estado, el incentivo a la industrialización, la necesidad de «trascender» las tradiciones populares, la superación del subdesarrollo, son temas que se articulan en torno de la identidad nacional. Este es el dilema que penetra a las ciencias sociales como un todo, desde los diagnósticos ensayísticos, como los de Enrique Rodó, hasta la teoría de la dependencia. La temática de la cultura nacional, asociada a la de la cultura popular, se convierte así en una dimensión vital del pen-samiento latinoamericano[17]. La búsqueda de la identidad es una preocupación académica y política, pues se encuentra en juego el destino de la nación. Es dentro de este cuadro que se desenvuelve un tema en particular: la crítica al colonialismo y al imperialismo. La expansión imperialista (recuerdo que el concepto fue acuñado por Hobson en 1902), implica la existencia de una relación desigual de las fuerzas sociales. La afirmación de las culturas nacio-nales se hace así en condiciones extremadamente desfavorables. Un ejemplo, la discusión sobre la situación colonial[18]. En ella, colonizador y colonizado hacen parte de un mismo sistema en el cual el «ser» de la nación se encontraría alienado con el «ser del otro», o sea, junto al poder colonialista. La colonia carecería por lo tanto de autenticidad. Para romper esta cadena de eventos la única alternativa sería el surgimiento de una fuerza «desalienadora», esto es, la toma de conciencia de las contradicciones inherentes a esa situación desigual. El hombre colonizado, al comprender el fundamento de sus ataduras, podría, en el ámbito de las luchas nacionalistas, modificar su rumbo con el fin de construir para sí otro camino. La crítica a la dominación extranjera, cuyo corolario es la revitalización de la cultura autóctona, llena así todo el campo intelectual, envolviendo las artes, el cine, la cultura popular y la televisión[19].

Otra dimensión importante de las ciencias sociales se refiere al análisis de la cultura de masas. La problemática emerge en EEUU en los años 30/40, momento en el que son desarrolladas las investigaciones sobre los medios de comunicación, procurando entender el impacto de los mensajes junto a las audiencias y el público[20]. El hecho de que esos estudios hayan florecido en

17. V. Leopoldo Zea (org.): *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI, México, 1986.
18. El debate sobre la situación colonial tuvo importantes implicaciones en el pensamiento latinoamericano. Como ej., recuerdo el libro de Alvaro Vieira Pinto: *Consciência e Realidade Nacional*, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, Río de Janeiro, 1960.
19. Como los estudios hechos en el área de la comunicación sobre el imperialismo norteamericano; v. Luis Ramiro Beltrán y Elizabeth Fox de Cordona: *Comunicación dominada: Estados Unidos en los medios de América Latina*, Nueva Imagen, México, 1980. Tb. Ariel Dorfman: *Reader's nuestro que estás en la tierra: ensayos sobre el imperialismo cultural*, Nueva Imagen, México, 1980.
20. Son de esta época las pesquisas sobre la radio de Lazarsfeld: *Radio Research*, Duell Sloan and Pearce, Nueva York, 1942. El concepto de «industria cultural», de Adorno y Horkheimer aparece por primera vez en *Dialéctica del Iluminismo*, de 1944.




© 2001 Gilberto Ramírez/Nueva Sociedad

EEUU es sintomático. Mientras los países más industrializados de Europa se encontraban movilizados por la guerra, en Norteamérica el debate intelectual tenía como referencia otra realidad: las películas de Hollywood, el *star-system*, la radio, la *soap-opera*, la publicidad. La verdad es que EEUU conoce antes que los otros la «revolución» tecnológica-comunicacional, así como sus implicaciones en la esfera de la cultura. En Europa, particularmente en un país como Francia, los estudios sobre la cultura de masas son posteriores. El libro de Edgar Morin, *L'esprit du temps*, es de 1962, aun cuando en los años 60, Morin y Barthes fundan el Centre d'Etude de Communication de Masse que publica la revista *Communication*. Es del mismo periodo el Centre for Contemporary Cultural Studies, en Birgmingham (1964), cuya presencia será importante en la futura creación de los estudios culturales[21]. En cierta forma se puede decir que los análisis hechos en América Latina acompañan este movimiento más general, pues el texto de Antonio Pasquali, *Comunicación y cultura de masas*, es de 1963[22]. Datan también de este periodo la creación de las facultades de comunicación, espacio que se especializa en los estudios sobre las industrias culturales. El surgimiento del tema «cultura de masas», corresponde a una reorganización profunda del campo cultural. Cabe recordar que ninguna sociedad, antes del siglo XX, conoció un tipo de institución semejante, en la cual la organización de la cultura se encuentra en buena medida separada de la vida de aquellos que la utilizan. Gracias a los medios tecnológicos, los productos elaborados industrialmente pueden ser difundidos en escala ampliada. La industria cultural funciona, por lo tanto, como una institución social compitiendo directamente con otras, como familia, religión, partidos políticos. Debido a su gran alcance en la expansión del mercado cultural, dislocará dos instancias importantes de la vida social: la cultura popular y el arte. Si en el siglo XIX la relación entre arte y bienes culturales industrializados (folletos y fotografía) era tensa, pero distinta y diferenciada, con el advenimiento de la cultura de masas el universo artístico pierde paulatinamente su autonomía siendo redefinido por los intereses del mercado (en este aspecto los análisis francfortianos eran correctos). Pero también el polo de la cultura popular, particularmente en América Latina, será enteramente reorganizado dentro de este nuevo contexto. Las fiestas, artesanías, creencias, cuando no dejan de existir, son rearticuladas por los nuevos espacios culturales –televisión, publicidad, turismo, etc.[23]. También el debate sobre la cultura nacional gana una nueva dimensión, principalmente a lo largo de los años 70 y 80 cuando en países como Brasil, México, Venezuela y Argentina el desarrollo de la industria cultural es incontestable. Esto tendrá consecuencias importantes, pues entra en escena un nuevo elemento, el mercado, término que prácticamente no existía cuando se discutía la relación entre nación y política en las décadas del 40, 50 y 60.

---

21. Sobre este punto, v. a C.W.E. Bigby: «The Politics of Popular Culture» en *Approaches to Popular Culture*, Bowling Green University Popular Press, Bowling Green (Ohio), 1976.
22. A. Pasquali: *Comunicación y cultura de masas*, Monte Avila, Caracas, 1976 (incluye un largo prefacio a la 2ª ed.).
23. V. Néstor García Canclini: *As Culturas Populares no Capitalismo*, Brasiliense, San Pablo, 1983.

En sus estudios sobre el campo intelectual, Bourdieu sugiere que una de las formas de comprender la historia del pensamiento social es considerar su proceso de institucionalización[24]. El análisis sociológico gana así terreno, pues temas, abordajes y discusiones teóricas se tornan más claros cuando son colocados en el contexto de formación de los universos académicos. Evidentemente, no es mi intención trabajar en forma exhaustiva esta dimensión del problema, pero creo que ella inspira el entendimiento de la temática cultural. Retomo por lo tanto el argumento con el cual inicié este artículo, la autonomía de las ciencias sociales. Comparando lo que ocurre en Europa y EEUU con América Latina, queda en evidencia la existencia de un desfase temporal. Durkheim, fundador de la sociología francesa, esto es, interesado en componer una disciplina con métodos y procedimientos específicos en la construcción de un objetivo sociológico, escribe *Las reglas del método sociológico* en 1895, y la formación del equipo de *L'Année Sociologique* es de 1898. Su proyecto de institucionalización de las ciencias sociales, construido en torno de un compenetrado equipo de individuos (Mauss, Halbwachs, Granet) data por lo tanto de finales del siglo XIX[25]. En EEUU, la Universidad de Chicago crea un departamento de Sociología en 1892, y los primeros trabajos en el área sociológica, como los de Florian Znaniecki, Park, Burguess, Louis Wirth, son de comienzos del siglo XX. Tanto aquí como en Francia el desarrollo del sistema universitario y la creación de departamentos e institutos de investigación multiplicará los nichos institucionales incentivando el florecimiento de diferentes áreas académicas. En los años 40/50, diversas escuelas de pensamiento –funcionalismo y culturalismo en EEUU, marxismo y estructuralismo en Francia–, se presentan como referencias teóricas importantes en el campo intelectual. En cambio en América Latina tenemos una institucionalización «tardía» de las ciencias sociales. El caso brasileño es sintomático. Hasta por lo menos la década de los 40, la producción del pensamiento sociológico se hacía dentro de un contexto en el que literatura, filosofía, discurso político y *beletrismo* se mezclaban. Se tenía en verdad una disciplina marcada por el eclecticismo y por el ensayismo, fundamentada en afirmaciones genéricas que prescindían de un trabajo sistemático de investigación. En rigor, no existía un espacio específico en el interior del cual el saber sociológico se pudiese emancipar, éste se esparcía por las escuelas de medicina, de derecho y por los institutos histórico-geográficos. Por eso es apenas en la década de los 50 que se inicia la consolidación de un campo autónomo de la sociología en Brasil: de esta época es la Escuela Paulista, representada por la figura de Florestan Fernandes. Su texto, «El patrón de trabajo científico de los sociólogos brasileños» (importante como marco metodológico en la sociología brasileña), fue publicado en 1958. Allí el autor tenía en mente una formación intelectual que privilegiaba las normas, valores e ideales del saber científico[26]. Hay algo

24. P. Bourdieu: *Questions de Sociologie*, Minuit, París, 1980.
25. R. Ortiz: «Durkheim: arquiteto e herói fundador» en *Revista Brasileira de Ciencias Sociais* Nº 11 vol. 4, 10/1989.
26. V. Octávio Ianni: «Florestan Fernandes e a Formação da Sociologia Brasileira», Introducción a *Florestan Fernandes*, Atica, San Pablo, 1986; Maria Arminda Arruda: «A Sociologia no

de mannheimiano en esta perspectiva que trata el *ethos* de la ciencia como una especie de subcultura, pero es importante destacar que ella tiene el nítido propósito de diferenciar a la sociología de otras lenguas, en un momento en que imperaba una polisemia sobre la interpretación de lo social. Se puede decir lo mismo de la antropología en cuanto disciplina, sobre todo en su versión etnográfica; ella ciertamente existía, pero apenas en forma incipiente, desarrollándose en puntos distantes y desconectados del país, y practicados por un número bastante reducido de personas (no existía la ciencia política)[27]. No se puede olvidar, en el caso brasileño, que el desarrollo de una red universitaria de enseñanza superior, hasta 1968, era limitada. En verdad la institucionalización de las ciencias sociales se consolida en los años 70 y 80 con la expansión de las universidades y la aparición de un sistema nacional de posgrados. Entiendo que es difícil, a partir de la especificidad de la experiencia brasileña, generalizarla por completo para el resto de América Latina, conociendo la diversidad reinante en términos continentales, pero pienso que es posible señalar, por lo menos en líneas generales, que la autonomía del campo de las ciencias sociales es tardía, aunque efectiva. Esto tiene implicaciones en los temas y en los análisis realizados, aproximándolos y distanciándolos de la realidad de los países «centrales» (utilizo el término entre comillas pues con la globalización se vuelve cada vez más impreciso).

Hablar de autonomía significa pensar en fronteras. Para que existan las ciencias sociales, éstas deben separarse de otras formas de conocimiento. En América Latina, la íntima relación entre pensamiento y política, consustanciada en el debate sobre la cuestión nacional, fue también posible debido a la fragilidad de aquella autonomía. Siendo tenues, las fronteras se dejaban filtrar más fácilmente en el interior de su territorialidad, problema en principio externo a su lógica. Por eso aún hoy, tradicionalmente cuando nos referimos al «pensamiento brasileño» o al «pensamiento latinoamericano», nos viene a la mente un cuadro en el cual la reflexión teórica viene marcada por la política. Algo semejante ocurre con el universo del arte. El ideal flaubertiano, *l'art pour l'art*, requiere de una separación radical entre el mundo artístico, autónomo, independiente, y las cosas de la vida. Ahora, en América Latina tenemos lo inverso. Debido a la problemática nacional, el arte siempre estuvo ligado a –en el sentido que posteriormente Sartre le daría al término–, y contaminado de política. En este sentido se puede decir que el dilema de la identidad nacional llevó a la intelectualidad a comprender un conjunto de temas (subdesarrollo, modernización), y entre ellos la cultura (nacional, imperialista y colonialista) como algo intrínsecamente vinculado a las cuestiones políticas. La discusión de la identidad encerraba los dilemas y las esperanzas relativas a la construcción nacional. Veremos enseguida que esta porosidad de las fronteras habrá de alterarse, pero insisto, ella constituye un trazo

Brasil: Florestan Fernandes e a escola paulista» en S. Miceli (org.): *Historia das Ciencias Sociais no Brasil* vol. II, Ed. Sumaré, San Pablo, 1995.

27. Mariza Corrêa: «A Antropologia no Brasil: 1960-1980» en *Historia das Ciencias Sociais no Brasil*, ob. cit.

particular de las ciencias sociales latinoamericanas, distinguiéndolas en parte de la tradición europea y norteamericana. Eso no es tan solo una dimensión del pasado; tiene, a mi parecer, consecuencias en el debate contemporáneo. Por ejemplo, en la asimilación de los estudios culturales. Originarios de Inglaterra y de EEUU, problematizan justamente la existencia de las fronteras disciplinarias. Ante la rigidez del conocimiento disciplinario, se propone una apertura intelectual, lo que me parece saludable. Entre tanto, para que se entienda esta propuesta, es necesario situarla en el contexto que le es propio: la competencia reñida entre las disciplinas. Particularmente en EEUU, con el proceso exacerbado de especialización, la falta de comunicación entre los diversos campos del saber se torna no solamente un elemento cuestionable, sino más bien un dato objetivo en el cual este cuestionamiento se desenvuelve. El cuadro es sin embargo distinto en América Latina, lo que puede en cierta forma explicar que ésta tenga dificultades para institucionalizarse como un universo diferenciado de conocimiento (por lo menos en Brasil). Quiero decir con esto que en un contexto de institucionalización restringido, las fronteras disciplinarias nunca conseguirán imponerse con la misma fuerza y rigidez que en EEUU. No hubo tiempo ni condiciones materiales para que eso sucediera. No hay duda de que existen fronteras en universidades y centros de investigación, pero son más porosas y fluidas, permitiendo una mayor interacción entre quienes ejercen las ciencias sociales. El paso de la filosofía a la sociología, de la ciencia política a la historia, de la antropología a la comunicación, de la sociología a la crítica literaria, no son casos excepcionales: constituyen casi una regla del campo universitario. Tal vez por eso el ensayo, como forma de aprehensión de la realidad, sobre todo en la tradición hispánica (menos en la luso-brasileña), haya sobrevivido al proceso de formación disciplinaria, pues es su naturaleza irrespetar la formalidad de los límites establecidos.

La tradición de las ciencias sociales, en sus diversas ramas disciplinarias, confinaba la esfera de la cultura a ciertos géneros específicos: en la literatura, la discusión estética; en la antropología, la comprensión de las sociedades indígenas, folclore y cultura popular; en la historia, la reflexión sobre las civilizaciones. Tanto en Europa como en EEUU, la sociología, cuando se ocupaba del tema, prácticamente lo restringía a la esfera de la *Kultur*. Puede decirse que aun el análisis de los fenómenos culturales disfrutaba de un prestigio «menor» en el campo intelectual. Con la institucionalización de las ciencias sociales, objetos como partidos políticos, Estado, modernización, industrialización, urbanización eran vistos como «más importantes» que los estudios referentes a la cultura popular, a las religiones y a la cultura de masas. Cierto, la esfera de la «alta cultura» permanecía ilesa, pues era considerada como algo aparte, garantizando así su aura solitaria, pero en general se puede decir que los estudios literarios poco tenían que ver con los análisis sociológicos; la antropología difícilmente dialogaba con la dimensión moderna de la llamada «cultura de masas», y así sucesivamente. Incluso en América Latina, guardadas las debidas proporciones, este movimiento se reproduce. Contrariamente a Europa y a EEUU, la temática cultural, asociada al dilema de la identi-

dad nacional, fue una preocupación permanente de la intelectualidad. En este sentido, los análisis emprendidos traspasaron los límites establecidos por las ciencias sociales europeas y norteamericanas. La constitución de la nación implicaba una reflexión diferenciada. No obstante, a la vuelta de los años 60/70, con el proceso de institucionalización de las disciplinas, temas como desarrollo, modernización, transición democrática, dependencia, clases sociales, tendrán un interés mucho mayor por parte de los científicos sociales y público en general. Se puede decir que la tradición marxista, tal vez de forma inconciente haya desempeñado un cierto papel, pues la «superestructura», en tanto reflejo o no de la «infraestructura», asignaba a las manifestaciones culturales una posición secundaria. De esta forma, la esfera de la cultura pasa a ser vista no en su totalidad, sino recortada según temas y disciplinas. La unidad interpretativa, postulada en los análisis anteriores (pienso en los escritos de Gilberto Freyre) se rompe abriendo camino para la especialización de las tareas. Actualmente, en contraposición a esta tendencia de crear compartimientos, el universo de la cultura pasó a ser percibido como una encrucijada de intenciones diversas, como si constituyese un espacio de convergencia de movimientos y ritmos diferenciados: economía, relaciones sociales, tecnología, etc. Este es un movimiento reciente, y entiendo que es un aspecto altamente benigno en el proceso de renovación de las ciencias sociales (en este sentido los estudios culturales desempeñan ciertamente un papel positivo). Ese movimiento rompe con una especie de *fordismo* intelectual en el que las especialidades y las subdivisiones disciplinarias implican la preponderancia de un saber fragmentado en relación con una perspectiva analítica más integradora de los fenómenos sociales, aun quedando abierta la cuestión de si en el futuro este dominio de reflexión irá o no a constituirse en un «área» específica, como abogan algunos proponentes de los estudios culturales. Personalmente no creo que vaya a existir, como se pensó en el pasado, una «teoría de la cultura» con una coherencia teórica capaz de abarcar la comprensión de la realidad como un todo, pero estoy convencido de que difícilmente este espacio de convergencia pueda circunscribirse a las fronteras canónicas de las disciplinas existentes.

**O**tro aspecto es el referente a la problemática del poder. Tradicionalmente las ciencias sociales tendieron a identificarlo con la política. Hay sin duda excepciones que confirman la regla, por ejemplo, la sociología de la religión de Max Weber. No obstante, el movimiento dominante en el pensamiento sociológico (en el sentido amplio del término) fue considerarlo como algo preferencialmente vinculado al universo de la política. Por eso temas como Estado, gobierno, partidos, sindicatos, movimientos sociales, se convirtieron en hegemónicos entre los cientistas sociales. La cultura quedaba al margen de todo eso. Nuevamente, al frente de este cuadro, América Latina puede ser vista de forma diferente, pero es importante redimensionar las cosas para no caer en malentendidos. Antes resalté cómo la temática nacional venía marcada por la política; en este sentido, discutir sobre la cultura en cierta forma era discutir sobre la política. Entre tanto, es importante definir el contexto en el cual era realizado el debate y apuntar hacia los cambios ocurridos desde enton-




ces. Primero, el surgimiento de una industria cultural, particularmente en Brasil, México y Argentina, redefine la noción de cultura popular despolitizando la discusión anterior (traté de forma exhaustiva este aspecto en mi libro *A Moderna Tradição Brasileira*). Segundo, el Estado-nación era la premisa básica de la argumentación desarrollada. Tercero, el movimiento de la institucionalización de las ciencias sociales, aunque restringido, con la especialización de las disciplinas incentivó la separación entre comprensión de la realidad y actuación política. Las transformaciones recientes aún dislocan la centralidad de los Estados-nación, redefiniendo la situación en la cual son producidas las ciencias sociales[28]; mucho de lo que se define por «crisis política» se asocia a las restricciones impuestas a su actuación. Con el proceso de globalización el Estado se debilita, rompiendo el lazo propuesto entre identidad nacional y lucha política. La desarticulación del debate, de la identidad nacional entre las identidades particulares (étnicas, de género, regionales) refleja esta nueva tendencia. Aun dentro de los antiguos países «centrales», se puede decir que las instancias tradicionales de la política pierden legitimidad al definirse casi exclusivamente en términos de las fronteras nacionales (la discusión sobre una posible «sociedad civil mundial» es un síntoma de eso)[29]. Otro cambio profundo, en mi opinión, se produce con respecto a cómo la esfera de la cultura pasa a ser percibida. En América Latina, como dije antes, era vista como un espacio de acción política, pero no necesariamente como un lugar de poder, según la entendemos hoy. Es decir, las contradicciones existentes en el seno de las manifestaciones culturales eran inmediatamente traducidas en análisis y propuestas tomadas por las instituciones tradicionalmente consagradas a «hacer política»: Gobierno, partidos, sindicatos, movimientos sociales. Creo que se vuelve cada vez más clara la distinción entre poder y política, pues el poder, como algo inherente a las sociedades y a las relaciones sociales, no siempre se actualiza con respecto a la política. En-

28. Ver O. Ianni: «As Ciencias Sociais e a sociedade global» en *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*; y Comissão Gulbenkian: *Para Abrir as Ciencias Sociais*, Cortez, San Pablo, 1996.
29. V. David Held: *Democracy and Global Order*, Polity Press, Londres, 1997.

tre las manifestaciones culturales y las instancias propiamente políticas existen mediaciones. Sin ellas se corre el riesgo de «politizar» indebidamente la comprensión analítica, dejando de lado aspectos importantes, a veces definitivos, de la constitución de algunos fenómenos sociales (estética, religión, etc.). De cualquier forma, concebir la esfera de la cultura como un lugar de poder significa decir que la producción y la reproducción de la sociedad pasan necesariamente por su comprensión, lo que es distinto de la idea de «concientización» muy en boga en la América Latina de los años 50 y 60.

Un último elemento debe ser mencionado, pues marca de forma definitiva la relación entre la esfera cultural y las ciencias sociales. Me refiero al proceso de globalización y de mundialización de la cultura. Es importante entender que, en el contexto de esta transformación, lo que está en discusión es la propia noción de espacio. Si el espacio es, como decían Mauss y Durkheim, una representación social, ocurre que ella se modifica con los cambios de la propia sociedad[30]. La consolidación de la modernidad-mundo y la presencia de los medios tecnológicos de comunicación, la unificación de los mercados en el seno de una unidad integrada, global, altera radicalmente el sustrato material en el cual están insertas las culturas[31], lo cual requiere una perspectiva analítica en relación con su comprensión. Los conceptos de cultura y civilización, tal como fueron clásicamente concebidos por la antropología y la historia, difícilmente se aplicarían integralmente al mundo contemporáneo. Por lo tanto, nociones como territorio, frontera, local, nacional, deben ser revisadas. Esto no significa la superación del espacio, o su fin, como a veces apresuradamente concluyen algunos pensadores (Paul Virilio). No es necesario imaginarnos la historia como una sucesión de desapariciones definitivas. Lo importante es evaluar la situación presente y comprenderla dentro de otra perspectiva. En este sentido, categorías como cultura popular y cultura nacional deben ser, para utilizar una expresión de «moda», deconstruidas –y, agregaría, enseguida reconstruidas– frente a la nueva realidad. Lo que es válido también para términos como imperialismo o colonialismo cultural. No estoy sugiriendo que las relaciones desiguales entre los países hayan desaparecido, eso sería insensato, pero sí afirmo que esas categorías ya no influyen en las relaciones de poder en un mundo globalizado. De alguna forma, repensar sus propios conceptos, definir problemáticas y objetos de estudio, son tareas de las ciencias sociales en el siglo XXI ya sea en Europa, EEUU, América Latina o Japón. Lo que ellas tienen hoy en común es que los «objetos globales» se convierten en una preocupación de todos. Un panorama distinto al del final del siglo XIX, cuando la modernidad era propiedad de algunos lugares, siendo objeto de reflexión solo de algunas mentes privilegiadas.

*Traducción del portugués: Beatriz Demoly*

30. E. Durkheim y M. Mauss: «De quelques formes de classsifications primitives» en E. Durkheim: *Journal Sociologique*, PUF, París, 1969.
31. Ver R. Ortiz: *Otro territorio*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 1998; Néstor García Canclini: *La globalización imaginada*, Paidós, Buenos Aires, 1999.