

El orden de la cultura. Ensayo sobre identidad, política y subjetividad

Fernando M. Sánchez

El concepto de cultura ha sido formulado y utilizado de muy diversas maneras en el ámbito académico. Es importante reconocer que no se trata solamente de diferentes acepciones de un mismo término, sino de una cuestión teóricamente más compleja: se trata de un término que de acuerdo al universo discursivo en que se encuentre ha funcionado como varios conceptos diferentes.⁵⁸

La variedad de universos de significación y niveles de análisis puede ejemplificarse, en principio, con los enfoques siguientes.

Por un lado, la consideración de la cultura como característica indisoluble del ser del hombre, como rasgo ontológico que marcaría una cesura entre el mundo humano y el resto de la naturaleza.

En segundo lugar, tanto la Filosofía como la Antropología Cultural han abordado el problema de la variabilidad humana en términos de diversidad cultural. Ante esta cuestión se han desarrollado dos posturas contrapuestas: por una parte, un "concepto jerárquico de cultura" (Barman, 2002:103) que pretende ordenar la diversidad cultural según criterios valorativos, estableciendo al interior de la especie humana distintos grados de civilización; y por otra parte, una concepción pluralista y/o relativista, que sólo logra imponerse a la anterior en el último tramo del siglo XX.

En tercer lugar, la cultura ha sido enfocada desde una perspectiva crítica, enfatizando su dimensión normativa en

Fernando M. Sánchez. Licenciado en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1992. Especialista en Filosofía y Crítica de la Cultura, Facultad de Humanidades, U. N. del Comahue, 2005. Desde 1993 se desempeña como docente en cátedras de Antropología Filosófica, y desde 2006 en la asignatura Filosofía de la Cultura en la mencionada institución. Ha participado en calidad de investigador en numerosos proyectos. En los últimos años ha centrado su reflexión en la imbricación entre discursos y políticas de construcción de identidades y alteridades entendidos como modos de subjetivación, analizando desde ese enfoque diversos procesos socio-históricos particulares.

⁵⁸ Esta tesis es sostenida por Bauman, según quien el término "cultura" al aparecer en universos de discurso separados, constituye en realidad conceptos diferentes. Zigmunt Bauman, *La cultura como praxis*. Paidós, Barcelona, 2002

tanto organización que preexiste y en cuyo seno se forma la subjetividad de los individuos. Esta clave de lectura, que en lo que sigue es denominada *cultura como orden*, resulta de interés central en este trabajo.

El objetivo propuesto no es relevar las variaciones del concepto de cultura, ni intentar una elucidación acerca del significado que pudiera presentarse como el más acertado, sino analizar algunas de sus acepciones con el fin de explorar las tensiones o paradojas implicadas en el afán de dar cuenta de la complejidad de los fenómenos culturales. En esta dirección, el análisis de la cultura no se detiene en la dimensión conceptual sino que apunta a observar algunas de sus problemáticas efectivas, vinculadas con los modos de significar –y acaso modelar– la experiencia humana.

I. Variantes y tensiones del concepto de cultura

Se analizan a continuación tres variantes del concepto de cultura que reconocen una amplia difusión en distintos campos disciplinares. La selección de estos abordajes entre otros muchos posibles se justifica, simplemente, porque permiten ver claramente el modo en que las prácticas culturales, incluidos los discursos acerca de la cultura, inciden en la formación histórica de las subjetividades.

a. Cultura vs. Naturaleza

El primer núcleo problemático de la cultura incluye dos vertientes igualmente reconocibles en la actividad humana, y por lo tanto la tensión o paradoja no se debe a alguna imprecisión conceptual sino a la complejidad inherente al mundo de la cultura, o sea al mundo humano.

En una de sus acepciones, el concepto de cultura "versa sobre los atributos que unen a la humanidad en el sentido de que la diferencian de cualquier otra cosa. En otras palabras, el concepto genérico de cultura trata sobre las fronteras del hombre y de lo humano." (Bauman 2002: 149)

Gran parte de las reflexiones antropológicas de la

modernidad, tanto desde el ámbito de la Filosofía como así también de la Antropología científica a partir del siglo XIX, han insistido en definir al hombre por oposición a la naturaleza, en muchos casos señalando esa relación como el pasaje de un estado al otro. Ya se trate del lenguaje, el estado, la industria, la prohibición del incesto, u otros hitos fundamentales, en todos los casos se concibe a la humanidad saliendo –para alejarse y tomar un rumbo propio– del fondo común de la naturaleza.

Este salto cualitativo particulariza a la especie humana. Si bien en su dimensión biológica mantiene un lazo con la naturaleza,⁵⁹ se distancia de ella a partir de la invención y transmisión de pautas de acción indeterminadas, lo que posibilita (y obliga) a los hombres *no simplemente* a vivir, sino a construir un mundo en el que habitar.

Esa toma de distancia, una 'elevación' según los enfoques que reivindican el valor de la espiritualidad humana,⁶⁰ es un *artificio* derivado de la estructura inacabada de la especie humana. La escasa dotación de medios orgánicos para la supervivencia ha propiciado, en el proceso mismo de hominización, la invención de artefactos culturales de diverso tipo, pronto convertidos en una segunda naturaleza, en una naturaleza inorgánica de la que los seres humanos, no obstante, pasamos a depender.

Nuestra naturaleza es cultural. Y la tendencia determinante de la cultura es hacerse natural. Este es el impulso fundador de articulación de los mecanismos de la cultura: hacer necesario un orden probable, y ahí encontrar una superficie de realidad definitiva. (Lorite MENA, 1998: 65)

En este espacio irreductible entre la naturaleza orgáni-

⁵⁹ A partir de la crítica demoledora a las explicaciones creacionistas que ponían al hombre en directa filiación con dios y en un nivel superior al resto de los seres vivos, la teoría de la evolución propuesta por Darwin en *El origen de las especies* (1859) situaba a la especie humana junto a las demás en el seno de una corriente ininterrumpida de vida.

⁶⁰ Por ejemplo Max Scheler (1928) *El Puesto del Hombre en el Cosmos*. Bs. As., Losada, 1938

ca y la indeterminación de las acciones humanas está contenida la tensión entre necesidad y creatividad. Expresiones culturales difíciles de caracterizar como necesarias para la vida, tales como el arte, la religión o incluso la ciencia, son rasgos distintivos de la especie humana e históricamente han venido cubriendo necesidades de algún tipo, exclusivamente humanas: manifestando un mundo interno de sentimientos, calmando la perplejidad ante la inevitabilidad de la muerte o proporcionando sentidos a la vida.

La noción de cultura, entendida como dimensión necesaria y a la vez indeterminada de la vida humana, implica por lo tanto "un exceso de posibles y una deficiencia de realidad" (Lorite MENA, 1998: 62), y el establecimiento de un orden cultural cualquiera conlleva una *política de la realidad* surcada por relaciones de fuerza, muchas veces implícitas, que resulta importante relevar para el desarrollo de una crítica de la cultura.

En cuanto a la consideración de la cultura como 'artificio', es de notar que paralelamente al desarrollo triunfal de la racionalidad científico-técnica durante la modernidad, el siglo XIX es testigo de fuertes cuestionamientos a lo que algunos pensadores ven anunciarse en el horizonte: la artificialización de lo humano, y particularmente, un menoscabo de las razones del cuerpo ante el supremo tribunal de la razón, cuestiones que son interpretadas como un conflicto entre la cultura y la vida.

Simmel, por ejemplo, se refiere a la "tragedia de la cultura" al describir los aspectos dispares que se reúnen en ella. Observa de este modo la tensa e inevitable relación entre la creatividad subjetiva y su materialización en productos culturales estables.

Hablamos de cultura siempre que la vida produce ciertas formas mediante las cuales se expresa y se realiza: obras de arte, religiones, ciencias, tecnologías, leyes y muchas cosas más. Estas formas engloban el flujo de la vida y le proporcionan forma y contenido, orden y libertad. Pero, aunque estas formas surgen del proceso de la vida, no comparten el ritmo incansable e inquieto de ésta (...) Una vez creada una forma cultural, cualquiera que sea, las fuerzas de la

*vida la roen con más o menos intensidad.*⁶¹

La tensión entre cultura y vida es planteada también, aunque de un modo mucho más radical, por Nietzsche, al cuestionar las supuestas ventajas de la cultura y negar la valoración corriente que considera la superioridad del intelecto humano sobre el reino de los instintos, ya sea en relación al resto de los animales o al animal humano mismo. Lejos de reconocerle gloria alguna, el pensar nietzscheano ataca la domesticación del impulso vital a fuerza de imposición de verdades y valores morales, considerándolas ficciones reductoras de la vida.

Ese primer salto hacia adelante con que se echó a andar la humanidad no fue, según Nietzsche, un gran avance. Sin sus "viejos guías, los instintos reguladores e inconscientemente infalibles", estaban reducidos estos primeros hombres, "a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su conciencia, a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse!"⁶²

Tanto la crítica de la verdad como la *genealogía de la moral* llevadas a cabo por Nietzsche representan un ejercicio de crítica de la cultura moderna, dirigida a sus aspectos normativos más rígidos. A partir de la indagación de la precedencia, se pone en cuestión la evidencia con que se presentan las verdades y los valores dominantes de una época, mostrando las relaciones de fuerza actuantes en su gestación y permanencia. "Sería posible en sí un intento en sentido contrario ¿pero quién es lo bastante fuerte para ello?".⁶³

⁶¹ Georg Simmel, "On the concept of the tragedy of culture", en *Conflict in Modern Culture and other Essays*, Nueva York, 1968. Citado en Bauman, *La cultura como praxis*, op. cit., p. 31

⁶² Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral*. Madrid, Alianza, 1994. Tratado segundo, aforismo 16.-

⁶³ Nietzsche se refiere con esta expresión a la relación establecida entre la moral y los instintos, mostrando su arbitrariedad. "Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado con malos ojos sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la mala conciencia. Sería posible en sí un intento en sentido contrario ¿pero quien es lo bastante fuerte para ello?" Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral*. Madrid, Alianza, 1994. Tratado segundo, aforismo 24.-

El análisis genealógico apunta, de este modo, a poner de relieve el proceso de emergencia de lo establecido, y a desnudar la falta de fundamento más allá de la correlación de fuerzas en que se sostiene su vigencia. En la crítica nietzscheana de la moral se denuncia también su instalación como discurso de verdad, y su pretensión de monopolizar el reino de lo existente y de lo posible:

"La moral es hoy día en Europa una moral de rebajamiento. No es, pues, a nuestro juicio, más que una variedad de moral humana que deja o debería dejar como posibles al lado de ella una infinidad de morales, y de morales muy superiores. Pero esta moral se defiende con todas sus fuerzas contra tal posibilidad... y dice con terquedad inexorable: ¡yo soy la moral, y no hay moral fuera de mí!"⁶⁴

La cultura como artificio es el resultado de una selección entre una multiplicidad de posibles, y es también el proceso de su estabilización como modo normal de ser.

Constituye, de este modo, un ordenamiento siempre preexistente y en cierto modo extraño a los hombres del presente, en tanto la cultura es también –en mayor o menor medida– un patrimonio heredado según el peso de la tradición. Cuestión que conlleva el problema de la realización de la cultura, o en otros términos, a la dimensión de la cultura como orden que se analiza más adelante.

Antes de eso, se aborda la tensión entre las concepciones univocista y pluralista de cultura, cuyas derivaciones políticas han sido fundamentales en los últimos siglos, tanto en la organización de las sociedades nacionales como del orden mundial.

b. Unidad vs. Diversidad

La consideración de lo cultural como rasgo ontológico,

⁶⁴ Friedrich Nietzsche *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Edaf, 1985, aforismo 202.

es decir como característica genérica del hombre, encierra –al igual que otros conceptos con pretensión totalizante– un dilema.

La coexistencia de la afirmación de la unidad del género humano y la constatación de la diversidad de modos de ser humanos ha resultado sumamente problemática, muy especialmente con el desarrollo de la modernidad. Esta problemática se expresa en la tensión entre un concepto unitario de cultura y la declinación de cultura en plural.

Se trata de dos posiciones encontradas ante la experiencia de la diversidad cultural, o más precisamente, de dos modos diametralmente opuestos de considerar la cultura, la diversidad, y la relación entre ambas. Estos modos son la concepción univocista o jerárquica por un lado, y la concepción pluralista o particularista por el otro, y su desarrollo tiene una incidencia directa en los procesos de producción y comprensión de las identidades y las diferencias.

El primer enfoque parte de considerar la validez de un parámetro cultural único, que no implica la negación lisa y llana de la diversidad, sino su incorporación en un esquema de clasificación jerarquizante que ha derivado históricamente en la subvaloración de un amplio abanico de expresiones humanas. El caso extremo de esta actitud teórica y práctica es la negación de humanidad a quienes presentan modos de vida cuya extrañeza –ante los ojos y los valores del observador– los ubicaría más cerca de la animalidad que de lo propiamente humano.⁶⁵

Se impone inmediatamente la pregunta sobre los modos de definir lo *propiamente humano*, cuestión que remite al establecimiento de presuntos patrones culturales universalmente válidos.

⁶⁵ Una muestra de ello es la representación europea de los habitantes de América, Asia y África durante los primeros tiempos de expansión ultramarina, en los que fueron considerados –en virtud de sus diferencias con la fisonomía y las pautas de vida del hombre europeo– como seres más cercanos al estado de naturaleza que al de la humanidad. Tiempo después, a partir de la intervención de la Iglesia que declaró su pertenencia al género humano, comenzó a moderarse la profundidad otorgada a esas diferencias, aunque no su valoración negativa.

Las respuestas a esta petición de principios podrían aducir, y de hecho así ocurrió, una elucidación más o menos objetiva en base a la totalidad de valores y rasgos humanos existentes o conocidos; sin embargo lo que realmente pesa en la definición es la correlación de fuerzas entre distintos modelos culturales. Dicho de otro modo, no se trata simplemente de un saber acerca de la cultura, sino de una política de la verdad sostenida en discursos religiosos, filosóficos o científicos capaces de convertir unos criterios culturales arbitrarios en un parámetro universal evidente de suyo.

La noción de cultura predominante en el siglo XVIII se conectaba semánticamente con las nociones también singulares de progreso, razón y educación que caracterizaron la filosofía de la historia y del hombre de la Ilustración. Un término cercano al de cultura que tuvo un uso mucho más frecuente en la intelectualidad francesa y una mayor connotación valorativa fue el de *civilización*. Si el estado de cultura se refería mayormente al desarrollo individual, la noción de civilización apuntaba al nivel colectivo e histórico, y en la medida en que era considerado un movimiento progresivo y continuo de ampliación de conocimientos y mejoramiento de las costumbres, permitía evaluar el grado de avance de distintos pueblos.

Como sostiene Bauman, en ese universo discursivo "resulta difícil utilizar la palabra 'culturas', en plural: el concepto sólo tiene sentido si se habla francamente de *la cultura*. Hay una naturaleza ideal del ser humano y la cultura significa el esfuerzo prolongado, vigoroso, y consciente para alcanzar ese ideal, para acordar el proceso real de vida con el más alto potencial de la vocación humana." (Barman, 2002: 106)

Parafraseando la observación de Nietzsche sobre la moral, el relato cultural de la modernidad afirmaba: iyo soy la cultura, y no hay cultura fuera de mí!

Esa concepción jerárquica, acorde con una concepción unilineal de la historia y el progreso planteados en términos de civilización, ciertamente dejaba escasos márgenes para pensar la cultura en plural.

Algunos de esos márgenes estuvieron habitados y explorados por pensadores que, como Herder en Alemania,

propusieron una filosofía de la historia y una concepción de la cultura alternativas. No es extraño que el impacto de su pensamiento fuera también marginal en el desarrollo teórico-político de la modernidad de fines del siglo XVIII.

Efectivamente, para la misma época que en Francia la filosofía del progreso viraba hacia la fundamentación teórica de un proyecto civilizatorio, la noción de cultura siguió en el contexto alemán otro desarrollo: *kultur* era asociada por los intelectuales burgueses alemanes con el desarrollo de las artes, la filosofía y la ciencia, considerándola una idea opuesta a la de civilización, que identificaban con el refinamiento de las cortes francesas.

La noción alemana de cultura tiende a consolidarse a lo largo del siglo XIX con un sentido particularista,⁶⁶ orientado especialmente a marcar las diferencias entre naciones, en oposición a la noción francesa, de pretensión universalista.

Hacia fines del siglo XIX, las ciencias sociales, y especialmente la Antropología, jugaron un papel importante en la configuración de una *economía política de la diversidad cultural*, nutriéndose en gran medida de desarrollos teóricos de los siglos precedentes.

Los postulados evolucionistas que impregnaron el campo de las disciplinas científicas brindaron un repertorio discursivo remozado a la interpretación de las diferencias humanas, y simultáneamente, una herramienta eficaz para la construcción y administración de la alteridad. En el campo de la Antropología Cultural, este paradigma ofrecía una clave de explicación a la problemática, ya planteada como tal en el siglo anterior, derivada de la incongruencia entre la tesis de la unidad del género humano y la evidencia cada vez mayor de multiplicidad de estilos de vida.

A la ponderación de los distintos pueblos o naciones según su grado de civilización, y retomando la concepción universal y progresiva de la historia, el evolucionismo agregó la tesis que permitía describir y explicar la existen-

⁶⁶ Esta noción de cultura constituye un antecedente de la concepción pluralista de cultura que pasará a un primer plano en el siglo XX, con un fuerte impacto en el marco de la Antropología Cultural.

cia de la diversidad, y componer con las distintas culturas una secuencia evolutiva que permitiría observar los distintos estadios de desarrollo. La taxonomía humana compuesta de este modo resultaba en un esquema tripartito que repartía a los distintos pueblos del mundo en las categorías de salvajismo, barbarie o civilización.⁶⁷

Las diferencias culturales eran explicadas recurriendo a un ordenamiento diacrónico de manifestaciones culturales coetáneas. De este modo, los pueblos cuyos repertorios culturales eran evaluados como rudimentarios o atrasados, eran considerados supervivencias de estadios pasados de la humanidad, cuya actualización histórica a través de la evolución cultural los llevaría en el futuro a igualar los pasos y resultados de quienes se encontraban en la cima de la civilización, es decir la cultura occidental.

De este modo se explicaba la diversidad cultural afirmando a la vez la unidad del género humano, el sentido único y ascendente de la historia, y la legitimidad del hombre blanco-europeo para conducirla. Con ello se sentaban las bases epistémicas y se ofrecía el sustento discursivo para el proyecto civilizatorio de la modernidad, que en términos políticos, simbólicos y económicas alcanzaría dimensiones mundiales.

La concepción pluralista de cultura, en cambio, parte de reconocer la validez de la variedad de manifestaciones humanas, desechando la posibilidad de establecer comparaciones y rechazando cualquier pretensión de establecer jerarquizaciones valorativas. Esta concepción resulta, como sostiene Bauman, "lógicamente incompatible con la noción de universales culturales" (Barman, 2002: 125).

En el marco de la Antropología, su desarrollo es significativo en las primeras décadas del siglo XX principalmente desde la corriente del Particularismo histórico.⁶⁸ Los

⁶⁷ Lewis Henri Morgan, uno de los pioneros de la Antropología del siglo XIX, desarrolló en su obra *Ancient Society* (1879) lo que se convertiría en el esquema clásico del evolucionismo: la clasificación de los distintos pueblos según su grado de desarrollo y su ubicación en estadios que seguirían ineludibles pasos en una línea única de evolución.

⁶⁸ La figura central de esta corriente fue Franz Boas, cuya producción más importante se desarrolla en EE.UU. a partir de 1910. Su enfoque

principales aportes de este enfoque, en franca oposición al evolucionismo, fueron el interés genuino por establecer las "pautas culturales" existentes en las distintas culturas, consideradas como unidades inconmensurables entre sí y por lo tanto no susceptibles de jerarquización.

Esta postura pasó a ser una de las características centrales de la Antropología hasta la actualidad, y constituye el soporte teórico para el desarrollo del relativismo cultural y, en décadas recientes, el discurso de la multiculturalidad.

En la segunda mitad del siglo XX comienzan a ser revisados algunos supuestos teóricos y metodológicos de este enfoque, muy especialmente la consideración de las culturas como unidades cerradas dentro de las que adquieren sentido todas sus prácticas, instituciones, costumbres, etc. Este punto de partida condicionaba la investigación, orientándola a relevar –en distintas culturas particulares– el repertorio más o menos inmóvil de "pautas culturales" así como los mecanismos de endoculturación a través de los que se transmitirían, al margen de innovaciones, intercambios, imposiciones.

c. Concepto normativo de cultura

La dimensión normativa de la cultura presupone la consideración antes desarrollada acerca de la actividad humana como artificio.

En tanto orden históricamente construido, la cultura carga con una ambivalencia fundamental: su carácter de autoafirmación, de cierto azar derivado de la "abundancia de posibles" por un lado, y el carácter regulador y normativo por el otro.

La condición humana de construir y dar sentido al mundo deriva prácticamente en la implementación de órdenes colectivos que, más allá de su necesidad fáctica, son indeterminados en sus contenidos y formas, y también

representó una superación de los axiomas etnocéntricos e infundados del evolucionismo, e impuso a la investigación etnográfica una nueva orientación que priorizaba el trabajo de campo en sociedades particulares, evitando las generalizaciones acerca de las culturas

en su homogeneidad u heterogeneidad interna.

Consideramos fundamentalmente como formas y contenidos culturales la estipulación de verdades, valores y creencias que operan como orientaciones más o menos compulsivas de la acción de los individuos, en sus relaciones con los otros y con el resto del mundo existente. Esas formas instituidas de interpretación de lo real y lo posible, variables según los contextos históricos, geográficos y sociales, son las que en adelante conceptualizamos cultura-como-orden. Se trata, primeramente, de un orden de significación que tiende a autolegitimarse, ya sea apelando al criterio de la tradición (siempre fue así), de la eficiencia (es lo mejor posible) o a una especie de evidencia fáctica (simplemente, es así).

Este orden define todo un campo de visibilidad, pensamiento, enunciación y prácticas sociales, aunque no tiene un estatuto definitivo y cerrado sino que es un ámbito sujeto a irrupciones y disputas. Pese a lo que podría intuirse como un carácter conservador de la cultura, la permanencia de sus formas a través del tiempo no está garantizada *per se* sino que depende de la implementación de políticas culturales. Paralelamente a una cierta tendencia reproductiva de toda cultura –y generalmente en pugna contra ella– tienen lugar procesos de transformación, ya sea por innovación, imposición, hibridación, u otras modalidades de reactivación de posibles.

Una instancia privilegiada de ejercicio de políticas culturales, y de consolidación del carácter normativo de la cultura, la constituyen en los últimos siglos los estados nacionales, basados en la unificación territorial y la construcción de la ciudadanía a través de programas de homogeneización cultural. La formación del pueblo, base de sustentación de los estados modernos, se lleva a cabo en el último tramo del siglo XVIII en los países centrales y en el siglo siguiente en Latinoamérica, a partir de un despliegue de instituciones (educativas, moralizantes, burocráticas) que ponen en marcha simultáneamente políticas de individuación y de totalización.

La construcción de la nación en el marco de los estados modernos, se efectuó generando sentimientos de pertenencia y de comunidad, e imponiendo a poblaciones geo-

gráficamente distantes y culturalmente heterogéneas un patrón único y primordial de identificación. En este contexto, la nacionalización de la población se llevó a cabo a través de procesos de subjetivación de los individuos como ciudadanos, anteponiendo el vínculo entre el individuo y la nación a cualquier otro tipo de adscripción, ya sea familiar, étnica, religiosa o de otro tipo. Paralelamente, la vinculación afectiva, política y cultural entre con-nacionales servía como criterio de delimitación (como una "práctica divisoria" en términos de Foucault)⁶⁹ respecto de otros contingentes humanos, cuya diferencia era (y es) muy a menudo significada por el discurso nacionalista como una amenaza.

El caso de las identidades nacionales muestra la coexistencia de varias acepciones del concepto de cultura. En primer lugar es de resaltar su carácter de artificio en tanto invención histórica reciente –al igual que el estado nación mismo–, superpuesta a una multiplicidad de tradiciones preexistentes.

Ese repertorio de valores, creencias, relatos míticos de un origen y un destino común, adquirieron inmediatamente el carácter normativo, convirtiéndose en un orden simbólico sobre el que descansaba el orden social y político.

A su vez, y de manera equivalente al modo en que la concepción jerárquica de cultura –en su compromiso con el colonialismo– estableció su taxonomía de pueblos avanzados y atrasados, las políticas culturales estatales tendieron a la normalización de los grupos e individuos portadores de diversidad, considerada en sí una traba para el progreso de la nación.

¿Qué queda en el presente se esta configuración político-cultural? Tal vez no demasiado, pero aún así más de lo necesario.

La tensión entre cultura entendida como producción humana, por lo tanto subjetiva, y su sedimentación en un orden impuesto a los individuos resulta fundamental en la reflexión acerca de los procesos de subjetivación, y en la

⁶⁹ Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en Dreyfus H. y P. Rabinow: *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 227.

exploración de la recurrente antinomia entre prácticas de libertad y relaciones de sujeción. No hay humanidad fuera de la cultura y la historia, de modo que el orden de la cultura, con su ambigua capacidad de seleccionar y hacer necesario un orden posible, es el campo (de disputa) en el que se constituye la subjetividad.

II. De la esencia humana a los modos de subjetivación

Hacia mediados del siglo XX eclosionan en el ámbito académico tanto como en el político-cultural una serie de críticas, que en buena medida retoman planteos del siglo anterior, contra las supuestas virtudes de la modernidad, y muy especialmente contra las premisas centrales de la ilustración. Se ponen en cuestión las concepciones dominantes acerca del hombre, la cultura y la historia.

Uno de los cuestionamientos de mayor trascendencia señala la arbitrariedad de cualquier definición que pretenda dar cuenta de la unidad esencial del género humano, proponiendo en cambio el reconocimiento de la pluralidad de modos de ser de lo humano, tanto en términos sincrónicos como diacrónicos, y señalando el anclaje histórico de la experiencia humana así como de sus modos de reconocimiento.

Michel Foucault es uno de los pensadores que produjo una ruptura en la concepción antropológica moderna, propiciando un desplazamiento desde la figura epistémica hombre al enfoque de los procesos en los que los individuos se transforman en sujetos, a través de las relaciones que mantienen consigo mismos, con los otros y con la verdad.

En uno de sus últimos trabajos, Foucault reseña lo que fue el interés de sus indagaciones: "crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura", o dicho en otras palabras, analizar esos "tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos".⁷⁰

⁷⁰ Los tres modos referidos son las prácticas de objetivación científica, las

La mención a *nuestra cultura* que aparece reiteradas veces en éste y otros textos de Foucault muestra una precaución tendiente a evitar interpretaciones omniabarcativas y ahistóricas, pone de manifiesto que se trata del modo en que funciona la cultura moderna-occidental, un orden particular –aunque en creciente proceso de universalización– existente entre muchos otros, reales o posibles.

De este modo, la relevancia puesta en la historicidad de lo existente, así como la imbricación de las relaciones de poder y saber en la constitución de subjetividades, son fácilmente remisibles a la idea de cultura como orden, entendida como el conjunto de normativas, valores y verdades dominantes en una sociedad y una época.

Un orden cultural cualquiera siempre es preexistente a los individuos, pero además, en tanto régimen de delimitación de lo enunciable, lo visible y lo actuable no se aplica sobre sujetos ya plenamente constituidos, sino que es la matriz en la que se conforman los sujetos, o mejor aún, las subjetividades.

La reformulación foucaultiana de la noción de sujeto es importante en tanto sitúa el modo de devenir humano en las tramas de relaciones de poder y saber de una sociedad dada, convirtiéndose por lo tanto en un enfoque de su historicidad. Así mismo, su concepción del poder se distancia de las concepciones negativas asociadas con la represión y la prohibición, para visualizar especialmente sus efectos productivos: producción de verdades, de valores y también de subjetividades.

En "El sujeto y el poder" sostiene Foucault:

Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados

prácticas divisorias y la construcción de sí mismo. Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *ibidem*.

de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete. (Foucault, 2001: 231).

En su última etapa, Foucault reconoce un lugar importante a las prácticas del cuidado de sí, tema asociado directamente con la ética. En el análisis de modos de subjetivación en contextos histórico-culturales previos al advenimiento de la cultura moderna occidental encuentra modos originales de relacionarse los individuos consigo mismos y con los demás, hallazgo que el autor utiliza como contrapunto a las formas de conformación de subjetividades sometidas predominantes en la modernidad,⁷¹ y como argumento a favor de la posibilidad y necesidad de inventar en el presente de nuestra cultura, nuevas formas de ser sujetos, a través de una estética de la existencia.

Señala Foucault en *Hermenéutica del Sujeto*:

... si bien ahora me intereso en efecto por cómo el sujeto se constituye de una forma activa, a través de las prácticas de sí, estas prácticas no son sin embargo algo que se invente el individuo mismo. Constituyen esquemas que él encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos o impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social. (Foucault, 1994: 125)

La construcción de la subjetividad a través de prácticas de sí no escapa, no obstante, al igual que toda práctica social, al ámbito de las relaciones de poder y evidencia el estatuto ambiguo de la libertad.

⁷¹ "Es interesante ver cómo en nuestras sociedades, por el contrario, el cuidado de uno mismo se ha convertido, a partir de un cierto momento –y es muy difícil saber exactamente desde cuándo– en algo un tanto sospechoso. Ocuparse de uno mismo ha sido, a partir de un determinado momento, denunciado como una forma de amor a sí mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el interés que es necesario prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo." Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, La Piqueta, 1994, p. 111

III. Cultura, poder, normalización

Uno de los desplazamientos teóricos más importantes en relación a los presupuestos de la antropología moderna, fue el reemplazo de la búsqueda de definiciones esencialistas por la reflexión acerca de los procesos de formación y transformación de los sujetos. En esta orientación de la pregunta por lo humano resulta fundamental el relieve otorgado a tres dimensiones interactuantes: la historicidad, la cultura y el poder.

Las concepciones de hombre dominantes en distintos momentos históricos han funcionado como ideas reguladoras que, a la vez que pretendían definir el ser del hombre, establecían un deber ser para todo aquel que quisiera reconocerse como miembro de la humanidad. Por su parte, una variada gama de instituciones –ya sea de formación o de corrección– han gravitado fuertemente en los modos históricos de conformación de las subjetividades, estableciendo en cada momento y simultáneamente, los criterios de delimitación –y por lo tanto, producción– de la anormalidad.

Foucault sostiene que "en cada cultura existe sin duda una serie coherente de líneas divisorias" cuya función demarcatoria es ambigua ya que "desde el momento en el que señalan los límites, abren el espacio a una transgresión siempre posible." Este espacio conforma para cada época el "sistema de la transgresión". Este sistema es, "para todas las desviaciones y para conferirles sentido, su condición misma de posibilidad y de aparición histórica" (Foucault 1993: 14).

La cultura moderna desarrolló su voluntad de saber a partir de una obsesión clasificatoria, que aplicó con igual rigor en las taxonomías de las ciencias (tanto naturales como sociales) como en el discurso jurídico y moral. En este sentido, la administración de la multiplicidad fue un procedimiento fundamental de la organización de las sociedades modernas, y de vital importancia para el desarrollo del capitalismo.

Los análisis de Foucault sobre la sociedad de normalización de los siglos XVIII y XIX muestran que, ya sea a través de técnicas de encierro o estrategias biopolíticas, los

mecanismos del poder actuaron siempre sobre una multiplicidad, con la finalidad enderezar conductas y componer las fuerzas.⁷²

Efectivamente, tanto los saberes como las disposiciones de las instituciones básicas de la sociedad disciplinaria realizaban una distribución espacial de los individuos –en el espacio de la taxonomía y también en el espacio físico– al mismo tiempo que establecían las subjetividades *deficientes* respecto de lo establecido como normal. Correlativamente se reforzaba el modo de subjetivación de los individuos hasta entonces considerados *normales*, dado que la insistencia en la negatividad de las actitudes o los modos de ser desviados realimentaban la efectividad de las formas de normatividad.

Foucault señala una función ambivalente –no sólo negativa– del énfasis normalizador de la conciencia moderna:

tiende a otorgar a la distinción entre lo normal y lo patológico el poder de delimitar lo irregular, lo desviado, lo poco razonable, lo ilícito y también lo criminal. Todo lo que se considera extraño recibe, en virtud de esta conciencia, el estatuto de la exclusión cuando se trata de juzgar y de la inclusión cuando se trata de explicar. (Foucault, 1993: 14)

Este ordenamiento, verdadera economía política de la multiplicidad organizada alrededor de la norma, lleva a cabo una reducción, estableciendo el control sobre las virtualidades y las variaciones posibles, limitando la dispersión a una cantidad acotada de identidades, generalmente reducidas a categorías binarias (loco/cuerdo, hombre/mujer, sano/enfermo, trabajador/burgués). Lazzarato (2006) se refiere a esta reducción de la proliferación de posibles como “captura de la multiplicidad”, tomando como casos significativos el

⁷² “El poder disciplinario, en efecto, es un poder que en lugar de sacar y retirar, tiene como función principal la de ‘enderezar conductas’ (...) Encauza las multitudes móviles, confusas, inútiles de cuerpos y de fuerzas en una multiplicidad de elementos individuales...” Michel Foucault (1975) *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 175

“dualismo de clase” y el “dualismo de sexo”.⁷³

En la intersección de saberes científicos y discursos jurídicos y morales, la figura de lo extraño se encarga de revestir ciertas expresiones de la multiplicidad con la cualidad de lo anormal y lo peligroso. Esta composición de las subjetividades a partir de políticas de la identidad y la diferencia, y particularmente la marcación de la diferencia como amenaza ha sido el núcleo de las teorías sociológicas y criminológicas de la defensa social, cuyo argumento se ha instalado con efecto de verdad en el sentido común de las sociedades modernas.

La gran familia indefinida y confusa de los ‘anormales’ que atemoriza de forma obsesiva a las gentes de finales del siglo XIX no señala simplemente una fase de incertidumbre o un episodio un tanto desafortunado de la historia de la psicopatología, sino que constituye un fenómeno que está íntimamente relacionado con todo un conjunto de instituciones de control, con toda una serie de mecanismos de vigilancia y distribución del orden”.⁷⁴

Las instituciones de la modernidad han tratado de limitar férreamente la proliferación de multiplicidad así como el devenir (Lazzarato 2006), vistos ambos como signos de lo imprevisible, y por lo tanto, como amenaza de desestabilización. Multiplicidad y devenir se relacionan con lo virtual, con lo posible no realizado, y su desenvolvimiento expone el orden cultural al advenimiento de la diferencia en lugar de la reproducción.

El siglo XX ha culminado y tras él subsisten varias instituciones de la sociedad de normalización, aunque se evi-

⁷³ En el caso del dualismo de sexo, la cultura moderna realiza una codificación de las múltiples expresiones, no sólo de lo masculino y de lo femenino, sino también de los “miles de pequeños sexos, miles de pequeños devenires posibles de la sexualidad” que deben ser “disciplinados y codificados para ser devueltos al dualismo hombres/mujeres”. Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, p. 86.

⁷⁴ Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires, Ed. Altamira, 1993, p. 83.

dencian profundas modificaciones en el funcionamiento del poder, la organización de la cultura y el tratamiento de la multiplicidad. Algunos de estos cambios y sus derivaciones posibles son abordados en el apartado siguiente.

IV. Otros enfoques sobre la cultura y la identidad

En función de los cambios teóricos transdisciplinarios y las modificaciones en el mundo acontecidos en las últimas décadas, las nociones tradicionales de cultura también se han modificado. Se trata, sin duda de dos niveles de realidad, lo que podemos denominar los procesos de movilización, transformación y desterritorialización de la cultura, provocados fundamentalmente por el incremento de la movilidad humana y la interconexión asociada al fenómeno de la globalización, y por otro lado, una reformulación de las concepciones tradicionales, muchas veces estrechas, acerca de la dinámica cultural.

En primer lugar, lo que no ha cesado de profundizarse en las últimas décadas es el achicamiento de las distancias y la proliferación de particularidades, cuya consecuencia directa es una experiencia cada vez mayor y más cercana de la diferencia cultural.

El proceso de descolonización de mediados del siglo pasado fue seguido por una inversión del flujo de movimiento humano desde las periferias hacia las ex metrópolis. La organización colonial del mundo acarrió en los últimos siglos la configuración de naciones, culturas y subjetividades, cuyas derivas constituyen las condiciones del mundo actual. En las últimas tres décadas, desde el horizonte teórico de la crítica poscolonial se analizan los cambios en la representación y ubicación de la diferencia, en tiempos en que los estados nacionales han perdido protagonismo como agencia de formación y control cultural. De este modo, las diferencias culturales consideradas significativas ya no pueden ubicarse fuera de las fronteras (mucho menos allende los mares) sino que son una presencia interior a la nación. Como señala Homi Bhabha (2002), "la amenaza de la diferencia cultural ya no es más un problema de 'otro pueblo'. Se vuelve una cuestión de

otredad del pueblo-como-uno." (Bhabha 2002: 187)

Este proceso lleva a una complejización tal de la dinámica cultural que ya no alcanza con reconocer, como proponía a principios del siglo XX el particularismo en el seno disciplinar de la Antropología, una multiplicidad de culturas distribuidas por el mundo. El rasgo predominante de la vida contemporánea es, más que la existencia de una multiplicidad de culturas, la "variedad cultural de las sociedades" (Bauman 2002: 76).

Paralelamente a las transformaciones geopolíticas acontecidas con el andar del siglo XX, viene produciéndose un giro en la interpretación de los fenómenos culturales que desvirtúa en gran medida las concepciones tradicionales de cultura. Estos nuevos enfoques incluyen una crítica a las nociones restrictivas de cultura, identidad y diferencia que redundaban en construcciones igualmente reductivas de la subjetividad.

Retomando la propuesta foucaultiana de una *ontología del presente* tendiente a relevar el proceso por el que llegamos a convertirnos en lo que somos, la pregunta por la identidad —estrechamente vinculada a la anterior— apuntaría a comprender cómo llegamos a ser uno: unidad en términos de ideal humano, de identidad nacional y también en tanto individuo.

En este proceso está implicado, como se señala más arriba, el funcionamiento de la cultura como orden que tiende a regular la espontaneidad de la vida, acotando las posibilidades de expresión humana a una relativa repetición, limitando la proliferación de estilos de vida, y muy especialmente, evitando su diferenciación al interior de *un mismo* cuerpo (social o individual). Por esta razón resulta aceptable la diferencia exterior entendida como diversidad (más allá de su valoración), mientras que la heterogeneidad interior ha sido históricamente caracterizada como contradicción, e incluida en el orden de las patologías sociales e individuales.

Con la identidad ocurre algo similar a lo considerado en relación a la cultura, a saber: una tensión entre su funcionamiento como forma de sujeción⁷⁵ por un lado, y su

⁷⁵ En este sentido Foucault se refiere a un modo de funcionamiento del

ejercicio creativo por otro, que implica para los individuos la posibilidad de creación de sí, de ampliación del horizonte de posibles a través de –y tendiendo a– cada vez mayores “prácticas de libertad”.⁷⁶

En un sentido similar, Deleuze entiende la subjetivación como “la producción de modos de existencia o estilos de vida”, y sostiene:

Puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapan al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes, tienen en su momento una espontaneidad rebelde. (Deleuze, 1995: 275)

En relación a las sociedades del presente, Lazzarato (2006) retoma el concepto deleuziano de modulación para señalar que, si bien en las últimas décadas se produce una manifestación de la multiplicidad que rompe con los moldes disciplinarios de la normalización, de ello no se sigue el reino de la libertad sino unas estrategias flexibles de modulación, a través de nuevas instituciones y nuevas técnicas de acción a distancia.

Esta constatación no implica el final de la partida, sino que muestra, justamente, la necesidad de inventar nuevas

poder que “clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos”. Por esta razón, como un modo de lucha contra el “gobierno de la individualización” sostiene que “Debemos inventar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.” Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, op. cit, pp. 231 - 235

⁷⁶ La posibilidad de prácticas de sí que avancen más allá de la repetición de lo establecido se encuentra inexorablemente con los límites impuestos por los condicionamientos sociales y culturales; el desafío consiste justamente en correr o subvertir esos límites, crear otras posibilidades, en definitiva, parafraseando a Foucault, explorar hasta qué punto sería posible pensar (y ser) distinto.

estrategias o “interruptores para escapar del control” (Deleuze, 1995: 275) en la medida en que los controles se actualizan.

Un cambio en la relación entre la cultura y la subjetividad viene dado en las últimas décadas a partir de la modificación en la experiencia y la conceptualización de lo cultural, que impacta en el modo de pensar la identidad y la diferencia.

Se trata de la resignificación de la cultura a través de una serie de conceptos-metáfora que pretenden iluminar nuevos aspectos de la dimensión cultural de la vida humana, imágenes que otorgan especial relevancia al movimiento, el viaje y el cruce de fronteras.

En primer lugar, se trata de un cambio relacionado con el proceso de desterritorialización de la cultura, proceso que puede ser considerado a la vez como fenómeno de la realidad y como una nueva clave de interpretación.

Desde las corrientes interpretativistas en Antropología viene desarrollándose desde los '70 una fuerte crítica a la concepción estática de cultura sostenida por los enfoques particularistas de principios de siglo XX.

James Clifford –una de las últimas y más influyentes expresiones de esta tendencia– argumenta que uno de los mayores desaciertos del enfoque tradicional acerca de la cultura fue considerar que “la existencia social auténtica está, o debiera estar, circunscripta a lugares cerrados, como los jardines de los cuales derivó sus significados europeos la palabra ‘cultura’. Se concebía la residencia como la base local de la vida colectiva, el viaje como un suplemento; las raíces siempre preceden a las rutas. Pero ¿qué pasaría si el viaje fuera visto sin trabas, como un espectro complejo y abarcador de las experiencias humanas? Las prácticas de desplazamiento podrían aparecer como *constitutivas* de significados culturales, en lugar de ser su simple extensión o transferencia.” (Clifford, 1999: 13)

De este modo, la modernidad podría ser resignificada tomando en cuenta los grandes y continuos movimientos humanos,⁷⁷ que sin duda multiplicaron los contactos entre

⁷⁷ En el Prólogo a su libro *Itinerarios transculturales*, Clifford reflexiona

distintas tradiciones culturales, a la vez que multiplicaron los préstamos, imposiciones, en fin, modificaciones múltiples de las unidades culturales encontradas –si es que esa unidad interna existió alguna vez.

Otro desplazamiento conceptual en la concepción tradicional de cultura, relacionado con el interés prestado a la cultura en movimiento, lo constituye el abordaje de la cultura como experiencia de frontera. Este enfoque conlleva varias consecuencias: en primer término, la ruptura con la idea de que la cultura –en su forma más propia y auténtica– coincide con el centro físico y simbólico de la vida social. En segundo lugar, que las fronteras son mucho más que la línea demarcatoria entre unidades culturales separadas.

El enfoque de las culturas de/en fronteras pone en cuestión una concepción estática y esencialista de la cultura (y de las culturas) que partía de considerar una serie de pautas culturales relativamente inmóviles y homogéneas, coincidentes espacialmente con los límites del grupo. Este fue el presupuesto teórico y el objetivo práctico de la formación de las culturas nacionales. Las fronteras –culturales y políticas– representaban en esta lógica sólo el límite virtual (por lo tanto el *no-espacio*) que separa dos unidades cerradas sobre sí.

Contrariamente a aquella pretensión, “la acción cultural, la configuración y reconfiguración de identidades, se realiza en las zonas de contacto, siguiendo las fronteras interculturales (a la vez controladas y transgresoras) de naciones, pueblos, lugares. La pertenencia y la pureza se afirman –creativa y violentamente– contra fuerzas históricas de movimiento y contaminación.” (Clifford, 1999: 18)

sobre la laxitud de su noción de la ‘cultura como viaje’, priorizando su riqueza interpretativa por sobre la rigurosidad conceptual exigida por los cánones científicos. “Mi uso dilatado del término ‘viaje’ avanza hasta cierta distancia y luego se desarma en experiencias yuxtapuestas y no equivalentes, a las que aludo utilizando otros términos de traducción: ‘diáspora’, ‘frontera’, ‘inmigración’, ‘migración’, ‘turismo’, ‘peregrinación’, ‘exilio’”. Su postura muestra, simultáneamente, las situaciones problemáticas contemporáneas de la dinámica cultural así como la novedad de enfoque con que pretende abordarlas. James Clifford, *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 23.

Las fronteras culturales han existido siempre que se hayan dado situaciones de contacto. La existencia de culturas de frontera cuestiona la pretendida homogeneidad cultural interna de los grupos y naciones en contacto, o más aún, difumina esa línea de separación entre el adentro y el afuera.

De hecho, las fronteras –y no sólo las inscriptas territorialmente– son cada vez más espacios de circulación, de modo que siguiendo a Bauman, podemos describir el modo general de la vida en el mundo actual como “una vida que transcurre en *tierra de frontera*.” (Barman, 2002: 88)

Estos cambios en el ‘orden de la cultura’ y los modos de significarla, producen un cambio correlativo en los modos de comprensión y conformación de las identidades.

Desde el enfoque de la crítica poscolonial, Homi Bhabha afirma que “la posibilidad misma del cuestionamiento cultural, la capacidad de mover el campo del saber, o de comprometerse en la ‘guerra posicional’ marca el establecimiento de nuevas formas de sentido y estrategias de identificación. Las designaciones de diferencia cultural interpelan formas de identidad que, en razón de su continua implicación en otros sistemas simbólicos, son siempre ‘incompletas’ o abiertas a la traducción cultural.” (Bhabha, 2002: 199)

En la relativización de la relación entre identidad y pertenencia, resulta cuestionada la noción esencialista de la identidad, atada conceptual y emocionalmente a las figuras de las raíces y la tradición.

Se trata, desde la perspectiva de este autor, del reconocimiento de “la naturaleza performativa de las identidades diferenciales” que abre la posibilidad de rechazar las subjetividades normalizadas de acuerdo a pautas culturales preestablecidas (Bhabha, 2002: 264).

Como ya se mencionó, el enfoque unitario en cultura, historia y sujeto sostenido como premisa por la Modernidad conllevaba una política de verdad con efectos normalizadores. Frente a la correspondencia entre la cultura como orden internamente homogéneo y la identidad sin fisuras del sujeto, resulta pertinente reconocer que “La diferencia es la forma del mundo que nos rodea, la diversidad es la forma del mundo que se encuentra en el inte-

rior de cada uno de nosotros." (Barman, 2002: 89)

En esta dirección, Hopenhayn (2000) recurre a la noción y la práctica del perspectivismo desarrollada por Nietzsche, como un enfoque que permite comprender el juego simultáneo del establecimiento de una singularidad y el reconocimiento de la pluralidad.

... el perspectivismo se instala desde la partida en un pensamiento que conjuga singularidad y pluralidad. La perspectiva es siempre singular, pero lo es en un orden que no obstruye el juego de pluralidad de perspectivas. (...) El perspectivismo abre a la lógica del descentramiento (no hay una única interpretación) y a la lógica de la diferencia (las interpretaciones no son homologables entre sí). (Hopenhayn, 2000)

Crítica de lo existente y afirmación de lo nuevo, apertura que no se agota en esa dicotomía entre lo actual y lo nuevo sino que reconoce el amplio rango en la proliferación/pluralidad de existentes y de posibles.

Se trata efectivamente de un cambio de mirada que altera las condiciones existentes y abre nuevas, al reconocer la posibilidad de desplazamiento a través de las fronteras, pero especialmente un desplazamiento interpretativo respecto de la instauración de las fronteras como límites que fijan la pertenencia y la identidad en relación a la dicotomía entre adentro y afuera.

... la pluralidad también queda instalada como movimiento permanente al interior de cada sujeto: no ya una diferencia que deviene identidad y se rigidiza como tal, sino la apertura del sujeto al flujo del devenir como flujo de la propia subjetividad. Más que diferencia 'instalada', la perspectiva supone una incesante deconstrucción de las identidades en virtud de esta plasticidad en la mirada. (Hopenhayn, 2000)

Para concluir este recorrido resulta pertinente retomar a exploración inicial sobre las tensiones inherentes a algunas formulaciones del concepto de cultura. A través de ellas puede observarse la predominancia –en los siglos precedentes– de algunos de esos aspectos en tensión, a

saber: la naturalización de valores, verdades y otros artificios culturales frente a las potencias creativas; su implementación normativa que 'convierte en necesario un orden probable' negando todo lo que constituye su exterior; y los discursos y políticas que a través de una economía de la diversidad instalan una jerarquización valorativa de modos de ser en base a un rígido criterio de normalidad.

La modificación contemporánea en el modo de significar y experimentar la cultura y la identidad puede resultar una apertura para desbalancear las tensiones antes mencionadas –e incluso desarticularlas– en la medida en que puedan generarse modos de ser individuales y colectivos en los que la identidad (y desde nuestro enfoque, la subjetividad) no sea vista principalmente como unidad, sino como oscilación y devenir.

El paso inicial sería, tal vez, reconocer sin dramatismo que "... esta identidad, bien débil por otra parte, que intentamos asegurar y ensamblar bajo una máscara, no es más que una parodia: el plural la habita, numerosas almas se pelean en ella".⁷⁸

⁷⁸ Michel Foucault (1971) "Nietzsche, la Genealogía, la Historia". En *Microfísica del Poder*. Madrid, La Piqueta, 1991, p. 26.