

9. Tendríamos que ubicar a este colectivo de artistas, sin embargo, ya se podría hablar de un estilo cuyas obras poseen ciertos rasgos característicos que comparten un corpus, características como: la irreverencia, la ironía, el retomar fragmentos del pasado y otras más que de alguna manera forman un estilo; aunque éste sea el estilo del no estilo (estilo posmoderno), propuesta muy discutible dentro del debate actual del arte, pero que por ahora no lo retomaremos, únicamente estaríamos aclarando mínimamente una postura.
10. Cfr. Valeriano, B. 1999: V. II.
11. Valeriano, B. 1999: V. II. p. 34
12. Ferrater Mora, J. 2001: p.778
13. Ferrater Mora, J. 2001: p.778
14. Cfr. Pierre Bourdieu. P., Wacquant, L. J. D. 1995.
15. No se debe olvidar que para Bourdieu el poder sobre el estado es el que confiere un poder sobre todos los juegos y las reglas que los rigen.
16. Ferrater Mora, J. 2001.
17. Ferrater Mora, J. 2001
18. Cfr. Ramírez, M.C. 2001
19. Cfr. Danto. A. 1991. En ésta obra se podrá encontrar un análisis muy profundo sobre la dificultad del arte contemporáneo de abarcar dentro de su terminología la palabra "artista", así como la carencia del término "obra de arte" para mencionar a las producciones actuales del arte.
20. Cfr. Foucault, M. 1978.
21. Cfr. Fernet-Betancourt, R. 1991
22. En este punto es más claro y lógico hablar de los propósitos de las prácticas artísticas
23. Obsérvese detenidamente las obras contemporáneas y se pondrá en duda el planteamiento estético del artista, obras como: las cirurgías estéticas de Orlan, las performances de Bob Flanagan, las acciones de Francis Alÿs, etc)
24. Cfr. Brea, J. L. 2006
25. Cfr. Ramírez, M.C. 2001

Referencias

- Bourdieu, P.; Wacquant, L.J.D. (1995) *Respuestas por una Antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.
- Danto, A. (1991). *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Barcelona: Editorial Paidós
- Ferrater Mora, J. (2001) *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel. Cuatro Tomos.
- Fernet-Betancourt, R. *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*.
- Foucault, M. (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: Ed La Piqueta
- Holz, H-H. (1979). *De la obra de arte a la mercancía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Nietzsche, F. (1973). *El Crepúsculo de los Ídolos*. Madrid: Editorial Alianza.
- Ramírez, M.C. (12/XII/00 – 27/II/01) *Tácticas para vivir de sentido: carácter precursor del conceptualismo en América Latina*. España: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, catálogo de la muestra.
- Valeriano, B. (1999). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*. Madrid: Editorial La Balsa de la Medusa, 2da edición, Volumen II.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Editorial Paidós.

Comunicación y culturas

Un examen del concepto de comunidad

Dante Augusto Palma (UNSAM/UBA/UP)

1. Introducción

El auge que el concepto de comunidad viene manifestando en las últimas décadas en detrimento del individualismo metodológico del discurso liberal y el fenómeno de la globalización, abre una serie de interrogantes en el ámbito de la comunicación tanto intra como interculturalmente.

Puntualmente, y frente a la amenaza que significaría la globalización en tanto eliminadora de las diferencias identitarias y culturales, muchos teóricos de la comunidad de manera más o menos explícita reivindican una idea de comunidad cerrada, esto es, una entidad con valores que en tanto propios son buenos en sí y que, bajo esta misma lógica, rechaza todo tipo de contacto foráneo en tanto amenaza de imperialismo cultural.

En este contexto este trabajo muestra, por un lado, de qué forma el modo en que conciben la comunidad estas teorías se encuentra estrechamente vinculado a un particular enfoque de la (in)comunicación, como lo es la afirmación de la inconmensurabilidad, y, por otro lado, ofrece un enfoque alternativo del concepto de comunidad que pueda servir de guía a la hora de pensar los conflictos actuales.

2. La comunidad como límite

La mayoría de las teorías que reivindican el valor de las culturas en sí hacen, en mayor o menor medida referencia a la teoría de Herder. Nacido en 1744 y muerto en 1803, este alemán es uno de los representantes más conspicuos de la revuelta romántica frente al iluminismo del siglo XVIII. A los contractualistas y enciclopedistas franceses como Voltaire y Diderot quienes depositaban su confianza en una razón universal que carecía de fronteras y que era garante del progreso ilimitado de la humanidad, Herder oponía la reacción particularista de quien veía en aquella actitud el intento de imposición de una serie de valores foráneos.

Según Berlin (2000), el pensamiento político herderiano puede caracterizarse de la siguiente manera: se trata, en primer lugar, de un pensamiento populista, entendiendo por tal la creencia en el valor de la pertenencia de un individuo a un grupo o cultura; en segundo lugar se puede entrever en Herder el expresionismo propio de los románticos, esto es, la doctrina que afirma que la actividad humana (especialmente la artística) de un pueblo o un individuo expresan la personalidad de aquel/los que la realizan. Por último y en tercer lugar, se encuentra su pluralismo entendido no sólo como el *factum* de la pluralidad de comunidades o valores sino la apuesta por una inconmensurabilidad de los mismos. Quisiera centrarme, entonces, por ahora, en el concepto de comunidad que está estrechamente ligado al de

Volkgeist (espíritu del pueblo) en tanto sus límites coinciden.

Lo que hace que una comunidad sea tal es el hecho de compartir una historia, un lugar, un conjunto de valores y una religión. A su vez todos estos elementos se articulan en el marco de una lengua común.

Cada comunidad (entendida como nación) es un fin en sí mismo y cualquier tematización de la historia que ubique a una comunidad como un medio para un fin determinado desobedece el plan de la providencia. Además, cada comunidad tiene su propio centro de felicidad, atmósfera o *ethos*. Como indica Parekh (2000), Herder retoma de Leibniz la idea de mónada y la aplica a la comunidad. La comunidad se presenta, entonces, como algo cerrado, autosuficiente y aislado de cualquier elemento externo. El *Volkgeist* no se apoya en aspectos tales como una raza, una etnia o un color sino más bien en el idioma, es decir, aquel elemento que concretiza el abstracto espíritu del pueblo.

Ahora bien, si a esto le sumamos la adhesión herderiana al pensamiento político típico de la antigua Grecia en el que se rescata a la comunidad como aquel elemento formador de la identidad sin el cual el individuo no puede realizarse, podremos empezar a estructurar el pensamiento de un antecedente obligado de cualquier teoría nacionalista. A diferencia del pensamiento universalista de la Ilustración que escinde la razón universal de los aspectos contextuales e históricos de los sujetos, Herder, en la crítica que luego retomarán los comunitaristas de finales del s. XX, afirma que el sujeto es un todo encarnado y que cualquier análisis que se apoye en separar lo aparentemente universal de las particularidades concretas, expresa, al menos, un punto de vista sesgado.

Ahora bien, dentro de los pensadores contemporáneos y según mi punto de vista, incluso varios liberales presuponen un concepto de comunidad como entidad cerrada al estilo de Herder. Este es el caso del canadiense W. Kymlicka que si bien prescinde de la carga metafísico-teológica del alemán, utiliza de manera solapada la controvertida tesis herderiana para justificar el otorgamiento de derechos colectivos cuyos titulares serían las culturas y/o comunidades.

Según Kymlicka una de las razones por la que es justo otorgar derechos colectivos a una comunidad es la estrecha relación entre identidad y vínculo comunitario que cualquier individuo humano posee: el individuo sólo puede realizar su autonomía como sujeto encarnado históricamente. Pero en lugar de hablar de comunidad introduce el concepto de cultura societal que es definido así: "Una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas públicas y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida. Las he denominado "culturas societales" para resaltar que no sólo comprenden memorias o valores compartidos, sino también instituciones y prácticas comunes". (Kymlicka, 1995: 112) Esta defensa de la comunidad o cultura societal como elemento esencial para la constitución identitaria no

afirma nada acerca de cuál debería ser la comunidad a resguardar. En otras palabras, expresado así, sólo nos dice que no hay individuo independiente de su comunidad pero esto no pone trabas a la imposición etnocéntrica de los valores de una comunidad por sobre los de otra. De aquí que Kymlicka deba dar un paso más y justificar por qué esta teoría no avalaría un mundo en el que prevalezca una sola cultura que haya eliminado a todas las demás.

Según el canadiense, la razón por la cual es bueno preservar las culturas societales es que es traumático el traspaso a otra.

"(...) Aún cuando es posible lograr la plena integración, no resulta nada fácil. Es un proceso costoso, y es legítimo preguntarse si se puede exigir a las personas que paguen estos costes a menos que voluntariamente decidan hacerlo (...) en este sentido, la elección de abandonar la propia cultura se puede considerar análoga a la elección de hacer votos de pobreza perpetua y de ingresar en una orden religiosa. No es imposible vivir en la pobreza. Pero de ello no se sigue que una teoría liberal debiera, en consecuencia, considerar el deseo de un nivel de recursos materiales por encima de la mera subsistencia simplemente como algo de lo que las personas concretas gustan y disfrutan aunque ya no pueden decir que sea algo que necesitan. (...) Abandonar la propia cultura, aunque es posible, se considera más bien como renunciar a algo a lo que razonablemente se tiene derecho".

3. La inconmensurabilidad

Existen otras razones para defender a las comunidades. Se trata de una postura relativista que puede rastrear en Herder y que se apoya en la idea de la inconmensurabilidad.

Pero para comprender este concepto en toda su dimensión, es preciso remitirse a un pensador que vislumbró este fenómeno en el ámbito de la ciencia: el norteamericano Thomas Kuhn (1993). Según éste, una manera ilustrativa de acercarse a esta noción de inconmensurabilidad es a través de una analogía con la relación entre dos idiomas. El vivir en mundos diferentes, entonces, se asemeja a la situación en la cual dos hablantes con idiomas diferentes se enfrentan y son incapaces de comprenderse.

En el caso de Herder, se habla de inconmensurabilidad entre las comunidades culturales y sus respectivas formas de ver el mundo, lo cual, de la mano de la afirmación de que cada comunidad tiene un valor en sí, permite legitimar la defensa frente a cualquier intento encubierto de etnocentrismo.

"Ideas que habíamos tenido por los axiomas más fundamentales de la razón humana, van desapareciendo aquí y allá con el clima de un lugar distante tal como la tierra firme desaparece a los ojos del navegante cual nube en el horizonte. Lo que el pueblo juzga parte imprescindible de su acervo conceptual, otro no lo ha pensado jamás, y hasta acaso lo tenga como perjudicial" (Herder, 1959: 233).

Herder desarrolla muchas de sus ideas en el particular contexto alemán de fines del siglo XVIII, esto es, ante

la amenaza militar y cultural de Francia. Es en ese contexto que ve en lo intentos iluministas (particularmente franceses) un claro signo de imposición de valores contra el cual el pueblo alemán debe alzarse. Para Herder, cada comunidad y cada tiempo histórico poseen sus propias normas y cualquier evaluación debe hacerse desde esas normas.

“Nada resulta más odioso para Herder que los abusos frecuentes de la comparación convertida en dueña y señora en un tribunal en que se censuran las expresiones poéticas y los resentimientos de un pueblo, de una época, de acuerdo con “las reglas del gusto” de otro tiempo” (Olender, 2005: 58).

Aparece en Herder, entonces, una revalorización de lo auténtico en el sentido de ser lo propio de cada comunidad más allá de que sus prácticas puedan resultar salvajes para un observador externo. Aquello que interesa es la originalidad y aquello a lo cual se teme es a las distorsiones a las que pueden llevar las intervenciones foráneas.

Sin embargo, paradójicamente, Herder, es un gran estudioso de las culturas a las cuales dedicó la mayor parte de su libro *Ideas para una Filosofía de la Historia de la humanidad*. Según éste, las ciencias históricas, a diferencia de las naturales, deben apuntar a lo particular y concreto dado que es imposible encontrar leyes naturales que rijan de igual manera a las diferentes comunidades. De esta manera, si bien la traducción de la cosmovisión de una comunidad a otra es imposible, se puede realizar un ejercicio empático que permita, introduciéndose en el contexto a estudiar y asumiendo el lugar del otro, hallar cierto nivel de comprensión.

“No basta con entender las escrituras hebreas –nos dice Herder–, tampoco basta con comprenderlas como una sublime obra de arte y comparar su belleza con las obras de Homero (...) Debemos transportarnos a una tierra lejana y a una época remota, y leerlas como el poema nacional de los judíos, un pueblo de pastores y agricultores, escritas en lenguaje antiguo, sencillo, rústico y poético, no como texto filosófico o abstracto (Berlin, 2000: 238). Asimismo, en su rotundo rechazo por las jerarquías, Herder también dedica parte de sus principales obras a tematizar otro tópico de la época, esto es, el de los “pueblos elegidos”. Tanto en su versión religiosa como en su contrapartida laica, la historia de la humanidad fue y es testigo de pueblos o comunidades que se sienten “elegidas” y en un estadio superior sea de civilización, sea de acercamiento a la Verdad.

La coherencia de Herder se manifiesta en este punto en la negación de cualquier *Favoritvolk* (pueblo elegido): “La naturaleza, además, no hace que unas naciones sean intrínsecamente superiores a otras. Cualesquiera que fueran las cualidades de los antiguos germanos para considerarlos como el pueblo elegido por dios, creer que por ello, en virtud de sus cualidades creativas, poseerían el derecho a tener en sus manos al mundo entero y a dominar a otros pueblos, supondría una innoble vanidad de bárbaros. No hay ningún *Favoritvolk*” (Berlin, 2000: 211).

De aquí que al etnocentrismo de los pensadores de los “pueblos superiores”, Herder opone la autarquía de las civilizaciones. Dado que cada comunidad tiene su

propia finalidad, el progreso será interno a la comunidad y evaluable sólo desde adentro.

4. Las identidades en proceso: interacción y culturas abiertas

Esta interpretación relativista de Herder resulta relevante a la hora de pensar sus derivaciones dentro de la problemática de la comunicación.

Por un lado, encontramos que uno de los principios fundamentales de este relativismo es la tematización de la comunidad como cerrada y determinante del individuo.

En el ámbito social, las comunidades cerradas o las nacionalidades homogéneas podían tener un correlato empírico hasta el siglo XX donde las grandes migraciones asociadas a las hambrunas y a las guerras, conformaron un escenario multicultural novedoso. Si bien no podemos exigirle a Herder una visión de futuro tal, no es menos verdad que existe en la actualidad una corriente importante de nuevos pensadores que parecen describir el nuevo escenario con las anacrónicas categorías del filósofo romántico del s. XVIII.

Como bien indica Benhabib: “Sean conservadores o progresistas [los “teóricos de la cultura”] comparten premisas epistémicas falsas: 1) que las culturas son entidades claramente delineables; 2) que las culturas son congruentes con los grupos poblacionales y que es posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; 3) que, aún cuando las culturas y los grupos no se corresponden exactamente entre sí, y aún cuando existe más de una cultura dentro de un grupo humano y más de un grupo que puede compartir los mismos rasgos culturales, esto no comporta problemas significativos para la política o las “políticas” (...) Esta perspectiva corre el riesgo de esencializar la idea de cultura como la propiedad de un grupo étnico o de una raza; reificar la culturas como entidades separadas al poner un énfasis excesivo en su carácter definido y delimitado; enfatizar demasiado la homogeneidad interna de las culturas en términos que potencialmente puedan legitimar demandas represivas de conformidad interna. Y por último al tratar a las culturas como insignias de identidad grupal, esta postura tiende a fetichizarlas en forma tal que quedan fuera del análisis crítico” (Benhabib, 2006: 27,28)

Salvo contadas excepciones, los Estados albergan diversas culturas que, en algunos casos con dificultades, conviven y modifican su tradición. De esta manera, este ida y vuelta que surge de la conexión de las civilizaciones algunas de las cuales ni siquiera son coetáneas geográficamente, derriba el mito metafísico de un *Volkgeist* impermeable a la interacción con otras culturas y con otras lenguas.

En este sentido, este escrito suscribe a la idea de pensar la nación, la comunidad y la identidad como en un continuo proceso. Producto de la dinámica de la interacción histórica, las naciones y las identidades de sus miembros se transforman y en este punto resulta central la comunicación y le intercambio de saberes y valores que se pueden realizar en un ámbito público y democrático. Sólo a través de este flujo e intercambio será

posible motorizar cambios en sociedades oprimidas del mismo modo que es a través de la discusión pública que un Estado amenazado en el plano internacional puede dar razones que permitan acabar con esa situación.

A diferencia de estas identidades en permanente construcción, las concepciones esencialistas de la nación, ya sea en su referencia a la tierra, el idioma o la etnia, parecen pensar desde la perspectiva de comunidades que no interactúan entre sí y que parecen haber emergido de una vez y para siempre con un destino de homogeneidad reacio a cualquier cambio. Sin embargo, como se indicó anteriormente, basta con hacer un pequeño repaso por la mayoría de los Estados para notar la diversidad de comunidades y los híbridos que continuamente se van formando y transformando. Asimismo, la heterogeneidad de las culturas actuales obliga a repensar la aparente coherencia con que estos pensadores hablan de constitución de la identidad. Aún concediendo que están profundamente determinados por las culturas y los grupos a los que pertenecemos cabe reflexionar acerca de lo que podríamos llamar “identidades paradójales”. Me refiero a que un individuo es miembro de varios grupos cuya disposición social es muchas veces compleja. En otras palabras, no siempre todas las decisiones de nuestra vida nos ubican en una situación de mayoría o minoría. Se puede tener un status económico alto y sin embargo ser discriminado por una orientación sexual, por una ideología política, o por habitar determinado barrio.

Y es justamente en la dinámica de la transformación cultural producida naturalmente por el fenómeno de la comunicación que estas identidades se repositionan constantemente. Esto nos traslada al segundo concepto tematizado aquí: la inconmensurabilidad. Volviendo a la metáfora de los idiomas que no se comprenden, se debe hacer notar que, más allá de las distorsiones, las “lagunas semánticas” y los parciales malentendidos, los miembros de las comunidades alcanzan cierto grado de comprensión que obliga al menos a matizar en parte, esta noción de inconmensurabilidad. Independientemente de las circunstancias fácticas que hacen que determinada cultura posea la logística tecnológica para imponer su cosmovisión, para bien o para mal, esto poco tiene con el problema de la comprensión. En este sentido parecería que la inconmensurabilidad y el relativismo que emana de ella, son más bien argucias

teóricas al servicio de un fin práctico, para nada despreciable, como es la intención de que no se impongan valores de una cultura foránea; sin embargo, padece serias inconsistencias normativas y descriptivas.

En otras palabras, si bien el relativismo nos brinda numerosos ejemplos de teorías o visiones aparentemente inconmensurables, no nos explica la razón por la cual, al fin de cuentas y con mayor o menor precisión, logramos comprender al otro. En todo caso, la renuncia a la traducción radical, no nos lleva necesariamente a la incomunicación de lo cual se sigue que, si bien la traducción total se presenta como una utopía, puede servirnos como ideal regulativo en nuestro afán de comprender.

Bibliografía

- Benhabib, S., (2006) *Las reivindicaciones de la cultura*. Bs. As: Katz editores.
- Berlin, I. (2000), *Vico y Herder*. Madrid: Cátedra.
- Formigari, L., (2004) *History of Language philosophies*. Philadelphia, USA: J. Benjamins publishing Company.
- Herder, J. G., (1950) *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (Introducción de E. Pucciarelli). Bs. As: Editorial Nova.
- Herder, J. G., (1954) *La idea de humanidad* (Selección, traducción, prólogo y notas de Catalina Schirber). Bs. As: Fascículo 40 de la Antología alemana editada por el Instituto de Literatura alemana, FFyL, UBA.
- Herder, J. G., (1959) *Ideas para una Filosofía de la Historia de la humanidad* (traducción directa de J. Rovira Armengol). Bs. As: Losada.
- Kuhn, T. S., (1993) [1962/1969], *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E.
- Kymlicka, W. (1995) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Olender, M., (2005) *Las lenguas del paraíso*. Argentina: F.C.E.
- Palma, D. A., (2005) *Relativismo e inconmensurabilidad. Apuntes sobre la filosofía de T. Kuhn*. Bs. As: Baudino ediciones.
- Palma, D. A., (2006), “Política e identidad de las minorías” en Abraham T., *La máquina Deleuze*. Bs. As: Sudamericana.
- Parekh, B., (2000) *Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory*. New York, USA: Palgrave Publishers.
- Pilling, M. y Davies, I. R. L., (2004) “Linguistic relativism and colour cognition”, *British journal of Psychology*, N.º 95, pp. 429-455.
- Schaff, A., (1967) *Lenguaje y conocimiento*. México: Grijalbo.
- Whorf, B. L., (1971), *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Seix Barral. Extraído de <http://www.inicia.es/de/diego_reina/filosofia/antropologia/whorf.htm> [Consulta: 15/11/2004].