

Capítulo 3:

La construcción del otro por la desigualdad

El cambio de perspectiva en la Antropología, de pasar a pensar la diversidad cultural como desigualdad, fue producto de los cambios operados en las sociedades llamadas “primitivas”. Las transformaciones más impactantes (por la calidad y también por la violencia) fueron las de aquellas sociedades que estaban en *proceso de descolonización*. Los cambios, básicamente políticos, que sufrieron estos pueblos, fueron los que los llevaron a transformarse de “pueblos primitivos” en sociedades complejas. Las transformaciones que habían sufrido los denominados “pueblos primitivos” o sociedades no occidentales eran producto de tres tipos de situaciones:

- 1 *La situación colonial*: definida como una situación total de dominación (relación compulsiva, unilateral y violenta) que ejerce un pueblo sobre otro. Tal situación no fue producto del contacto entre dos pueblos, sino de un sistema social determinado en contacto con otras sociedades o culturas: el sistema capitalista en su fase imperialista. El sistema dominante desposeyó de sus “bienes” a las culturas nativas e introdujo una serie de presiones que las transformó en culturas “dominadas”. A partir de este momento se considera que la cultura dominada perdió la posibilidad de ejercer una real acción sobre su propia historia, sufrió un proceso de *readaptación* de “los hábitos de consumo, de sus creencias y de sus objetivos históricos”. Estas nuevas culturas, al encontrarse cada vez más desposeídas, “devienen siempre más dependientes de la potencia colonial que controla las fuentes de ingresos y de bienes de consumo al mismo tiempo que la vida política” (Balandier, 1973: 15-17).
- 2 *Los procesos de descolonización*: principalmente se hace referencia a los movimientos de liberación de Asia y África en las décadas del ‘50 y ‘60. Se considera que estos procesos fueron diversos y esta diversidad fue producto tanto de las características particulares de cada cultura nativa como de la diversidad de formas que tomó la dominación. Por ejemplo, a mayor vio-

lencia en la situación, mayor violencia en el proceso de descolonización. Este proceso significó para las sociedades dominadas pasar a ser naciones, *sociedades complejas*, sociedades con clases, es decir, se convirtieron en entidades parecidas a Occidente.

- 3 *La situación postcolonial*: aun cuando las nuevas sociedades se liberan políticamente, Occidente sigue actuando como factor de cambio: “las actuales desigualdades en la relación de fuerzas, factor prioritario en la determinación de las relaciones internacionales, originan el asentamiento de influencias extranjeras en el seno de muchas naciones y dan lugar a una especie de extensión del hecho colonial [...] se podría describir el actual período de la historia de la humanidad como un período de colonialismo generalizado” (Balandier, 1973: 15). El hincapié estuvo puesto en la relación de dependencia económica que esos “nuevos pueblos” mantenían con los países centrales.

La relación que está presente en todas las situaciones se expresa con el término de dominación. Está presente en la situación colonial como en los procesos de liberación y aun en la etapa postcolonial, cuando los pueblos se liberan políticamente de las naciones europeas. El papel “dominante” le corresponde a Occidente, y ese papel le permitió introducir transformaciones en las culturas dominadas:

He intentado definir la situación colonial y luego las situaciones de dependencia subrayando que éstas constituyen el sistema fundamental de referencia que determinan la totalidad que posibilita la ubicación y la interpretación de las transformaciones sectoriales. He señalado la función reveladora que cumplen los acontecimientos, las crisis y los movimientos provocados por esas situaciones; iluminan el fondo sobre el cual se desarrollaron no sólo los fenómenos de contacto sino también la sociedad en sus formas tradicionales (1973:25).

Sólo por la importancia que tuvo para Occidente el segundo proceso, el de descolonización, se produjeron cambios en la mirada sobre el otro que tenía Occidente, y específicamente, la mirada que tenía la antropología sobre las “otras” culturas. Es decir, la práctica de la antropología dominante también se transformó. Y esa transformación tuvo como punto de partida la crítica a las teorías que postulaban la diversidad cultural:

- Las teorías elaboradas hasta la Segunda Guerra Mundial, ponían en primer lugar el relativismo cultural reivindicando el respeto por el otro cultural (la crítica al evolucionismo los llevó a postular la equivalencia entre culturas) pero no reconocían la relación desigual que vinculaba a esas culturas con Occidente: “El relativismo cultural naufraga, finalmente, por apoyarse en una concepción atomizada y cándida del poder: imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de autosubsistencia cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas” (García Canclini, 1982:37).
- Aun en los casos en que se ponía el acento en la relación entre culturas como el elemento distintivo de la diversidad, al introducir el relativismo a través de considerar que la distinción es relativa a quien está observando (como en el caso de Lévi-Strauss) dejaron de lado la situación de dominación que encerraba esa relación, de la cual el propio observador era parte.
- La mayor parte de las teorías antropológicas dominantes negaban la posibilidad de tener en cuenta el cambio y la historia en las sociedades “primitivas”.

En una palabra, las teorías elaboradas hasta ese momento no podían dar cuenta de las transformaciones que estas sociedades habían sufrido. Por lo tanto hubo que modificar la óptica desde donde se veía el problema y encontrar nuevas teorías. Los supuestos con los cuales estas transformaciones fueron encaradas, llevaron necesariamente a buscar una explicación posible en una teoría que justamente tenía una explicación sobre Occidente y sobre su relación con las sociedades no occidentales: el marxismo (materialismo histórico). No obstante, esta teoría tal como había sido formulada en su momento y modifi-

cada posteriormente, no podía ser aplicada de modo directo a los nuevos problemas. A los intentos teóricos que hubo en la década del sesenta y setenta para ajustar el marxismo a estos “nuevos” problemas se los denominó con el término genérico de “neomarxistas”.

El neomarxismo en Antropología

Con el neomarxismo,¹ el objetivo de la Antropología cambió. La propuesta fue la de estudiar los procesos sociales, económicos, políticos y culturales que condujeron, de la mano de Occidente, a la transformación de las sociedades “primitivas”.

Suponía poner la mirada sobre otro tipo de “unidades”, ya no sobre la sociedad “primitiva” aislada que suponía la teoría funcionalista, sino en los siguientes problemas:

- las características de las sociedades no occidentales antes de la situación colonial: en este caso la pregunta era ¿tenía razón el funcionalismo al describirlas como totalidades funcionales, equilibradas o era necesario reconstituirlas como totalidades jerarquizadas, en las cuales existían relaciones de dominación?;
- las características de Occidente cuando entró en “relación”: ¿cuáles eran los componentes fundamentales de Occidente que podían explicar el modo que tomó la relación?;
- las relaciones particulares que se establecieron con el contacto, por ejemplo, determinados países occidentales con determinadas culturas no occidentales, las distinciones entre unos y otros ¿implicaba diferencias en la relación?;
- las modificaciones que esa relación había sufrido (del momento colonial al postcolonial) y las modificaciones que ese cambio produjo en cada sociedad no occidental: ¿permiten comprender los cambios actuales?

Sintetizando, se establecieron dos unidades de análisis: una al interior de una sociedad particular (ya sea en sociedades aún “primitivas” o en las nuevas sociedades complejas) donde el interés estaba puesto en la existencia de desigualdades sociales, en establecer si esas desigualdades eran semejantes o diferentes a las que caracterizaban a las sociedades capitalistas occidentales. La pregunta generalizada dentro de estas teorías fue ¿qué tipo de modo de pro-

1 Con este término generalizamos las posiciones de una variedad de autores que a lo largo de las décadas del '60 y del '70 publicaron numerosos trabajos tanto en antropología como en las ciencias sociales en general. No se debe por lo tanto entender que ha habido una teoría homogénea, por el contrario, encontramos diferentes posturas que incluso polemizan entre ellas. Para desarrollar este punto y acotarnos a los conceptos que nos interesan en función de nuestro problema, nos centramos básicamente en los trabajos de tres autores: Balandier (1973, 1994), Godelier (1977, 1979, 1991) y García Canclini (1981, 1982, 1984, 1986).

ducción es (o era) tal o cual sociedad? La otra en la relación entre sociedades capitalistas y no capitalistas, es decir, en la vinculación entre modos de producción distintos y el interés en el efecto y consecuencia de la expansión de las relaciones de desigualdad social que caracterizan a la relación entre sociedades capitalistas y no capitalistas.²

En una primera instancia, entonces, los conceptos centrales derivados de la teoría de los modos de producción y de su articulación fueron los ejes centrales de las nuevas explicaciones antropológicas. Pero esos conceptos ¿agotaban la explicación sobre la desigualdad cultural dentro de sociedades occidentales, no occidentales u occidentalizadas, o las desigualdades entre culturas? Para algunos neomarxistas, la respuesta fue “no” y elaboraron teorías alternativas cuyo eje era la vinculación de tres conceptos: determinación, dominación y hegemonía con el concepto clave del análisis antropológico: el de cultura.

El concepto de cultura: una primera definición

El concepto de cultura “tradicional” utilizado por la Antropología presentaba un problema: tendía a englobar “todas las instancias y modelos de comportamiento de una formación social —la organización económica, las relaciones sociales, las estructuras mentales, las prácticas artísticas, etc.— sin jerarquizar el peso de cada una.” (García Canclini, 1982:41). La primera operación consistió en separar “sociedad” (formación social) de “cultura”. La sociedad fue considerada como una totalidad conformada por instancias interdependientes y jerarquizadas. La cultura era vista como una instancia o dimensión de la totalidad social determinada por otras instancias.

Ahora bien, dentro de las teorías marxistas tradicionales, el concepto de cultura no tenía ese sentido. El con-

cepto que más se acercaba a él era el concepto de ideología. La segunda operación consistió en revisar los postulados que la teoría enunciaba sobre la ideología y “adaptarlos” al concepto de cultura:³

1. El primer paso consistió en establecer la ubicación que la ideología, en tanto instancia, tenía en la totalidad social. Marx ya había ubicado esa instancia en su idea de sociedad, idea vinculada con el concepto de modo de producción capitalista:

—Un modo de producción se define por la relación entre los hombres y los medios de producción y por la relación de los hombres entre sí.⁴ En un nivel, la relación hombre-medios-objetos de trabajo conforma lo que se denomina con el término “fuerzas productivas” (que tal vez pueda verse como la base tecnológica de que dispone una sociedad, como la forma de organizar los medios de trabajo). Pero la relación hombres-medios es también una relación de producción, relación que según Marx es “necesaria e independiente” de la voluntad de los hombres, y que se expresa jurídicamente en una relación de propiedad de los medios (formas definidas de posesión de los medios).⁵

—En el denominado modo de producción capitalista, esta relación de propiedad es una relación de propiedad privada de los medios de producción y esta *apropiación*⁶ privada está determinando la existencia de dos tipos-clases de hombres: aquellos que son propietarios de los medios y aquellos que no son propietarios. Estas relaciones de producción, que se expresan jurídicamente en relaciones de propiedad y que determinan la existencia de dos clases de hombres (propietarios-no propietarios), son también relaciones de explotación (entre capital y trabajo)⁷ y son también fuerzas sociales

2 Así, para Balandier “[...] nuestra época puede caracterizarse por la urgencia y la agudeza de dos tipos de problemas que se plantean simultáneamente a las naciones dominantes: los que están vinculados con las presiones que ejerce el proletariado y las clases desposeídas y los que se originan como consecuencia del ‘ascenso’ de los pueblos colonizados o dependientes, [...] problemas planteados por el proletariado ‘interior’ y ‘exterior’ con su reacción frente a la dominación que sufre y con sus luchas ‘por el reconocimiento’” (1973:15).

3 En este punto seguimos el razonamiento que García Canclini desarrolla en *Ideología y Cultura* (1984). También tuvimos en cuenta los siguientes trabajos: *Cultura y Sociedad* (1981); *Las culturas populares en el capitalismo* (1982) y *Desigualdad cultural y poder simbólico* (1986).

4 Gracia Canclini se basa en el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política*. La versión en español que nosotros utilizamos es de Cuadernos Pasado y Presente, Buenos Aires, 1984.

5 En un párrafo Marx sintetiza claramente la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción y el modo en que se producen los cambios de modo de producción: “En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social.” (1984:67).

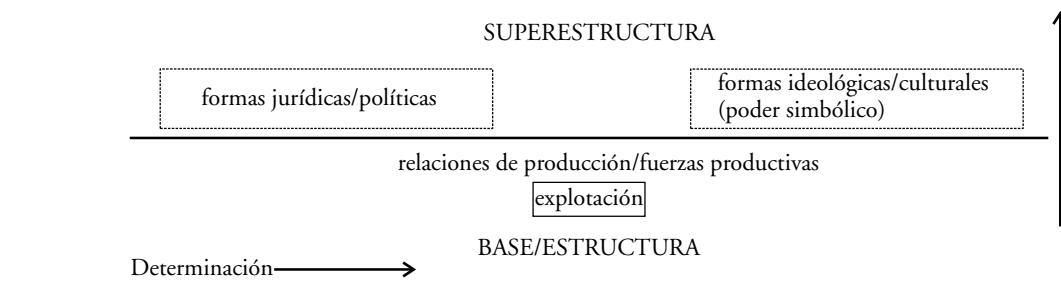
6 El término apropiación sintetiza tres operaciones o sentidos relacionados. El primero señala el despojo: alguien le saca algo a otro. El segundo marca la exclusión, la apropiación implica que ese otro despojado “no tenga” y por eso queda excluido. El tercer sentido indica el control, la apropiación implica que se controle tanto el “objeto” apropiado como la relación instituida con el otro despojado.

7 El capital introduce en la sociedad la lógica de una relación que será fundamental que es la de explotador / explotado. En esa relación, el proletariado es la clase social explotada. La condición de esa explotación se localiza en el mercado cuando la fuerza de trabajo se torna en mercancía y se consume en la producción al prolongarse la jornada más allá del tiempo de trabajo necesario (plusvalía).

(burguesía-proletariado) antagónicas que se enfrentan en “lucha”.

- Las clases sociales, para Marx, se establecen en las relaciones de producción. Estas relaciones (junto a las fuerzas productivas) tienen una *ubicación* en su idea de sociedad. En sus propias palabras: “La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social” (Marx, 1984:67). Pero esas relaciones no sólo tienen una ubicación sino que también tienen un “poder”, el de “determinar el proceso social, político e intelectual de la vida en general”.⁸ Esta famosa metáfora del edificio nos muestra una sociedad conformada por dos partes: una estructura⁹ (fuerzas productivas/relaciones de producción) sobre la cual se construye un edificio (superestructura): “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma *ideológicas*, dentro de las cuales los hombres toman conciencia [...]” (Marx, 1984:67) de lo que sucede en la estructura. La relación entre estas dos partes —estructura/superestructura— es una relación de determinación: la estructura o base “determina” lo que sucede en la superestructura. De tal modo que la base desempeña un rol primario, en el sentido de que los cambios en la base económica de la sociedad conducen (determinan) los cambios, las transformaciones, en el otro nivel.
- Para Marx, en este texto, la ideología es una forma de conciencia social, es el modo en que los hombres toman conciencia de lo que sucede en la base, se hacen conscientes de las relaciones de producción que según Marx son necesarias e independientes de la voluntad de los hombres.

El esquema que surge de esta descripción podría sintetizarse del siguiente modo:



2. El segundo paso fue el de establecer qué se entiende por “ideología” en las teorías clásicas. Y aquí se presentaron algunos problemas. Para García Canclini, las dificultades radicaban en las implicancias que surgían de la definición tradicional del término. La ideología era definida como:

- un sistema formalmente articulado de ideas y de representaciones*, lo cual implica que se piense en algo espiritual que aparece separado de toda forma material, que se piense que esas ideas están en la mente, en el espíritu de los hombres y que, a veces, toman forma material (por ejemplo, en los libros), pero esa materialidad es secundaria. Se produce así una distinción entre lo material (lo real) y lo simbólico (la representación).¹⁰
- que cumple sólo la función de *encubrir, deformar y mistificar la realidad*, es decir, que estas ideas representan de forma distorsionada lo que sucede en la realidad objetiva, en la base/estructura de la sociedad.
- la expresión de la clase dominante* (la “ideología burguesa”) por lo que se deja afuera las representaciones de las otras clases. Es la burguesía la que aparece construyendo “naturalmente” esa expresión a su antojo con la exclusión de las otras clases. En palabras de Canclini, la ideología aparece como: “la elaboración más o menos autónoma con que una clase se explica sus condiciones de vida” (1984:12).
- está *determinada* de manera “causal, mecánica y unidireccional” por la base-estructura. Así la ideología sólo puede transformarse con cambios en la base material y en tanto instancia de la totalidad social no tiene ningún peso propio ni participa en la conformación ni en la reproducción de esa totalidad.

Estas implicancias que connotan la definición de ideología, la hacen poco útil para explicar las desigualdades

8 Marx concluye: “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario es su existencia social lo que determina su conciencia.” (1984:66).

9 En diferentes traducciones, el término “estructura” es reemplazado por “base” o “infraestructura”.

10 Si bien el Estado, el derecho, etc. son formas ideológicas, se distinguen (en un primer momento) de la ideología propiamente dicha porque estas formas han tomado “forma”, están objetivadas en instituciones mientras que la forma propiamente ideológica remite siempre a un sistema de ideas y de representaciones.

“culturales”, ya que toda desigualdad se genera “únicamente” en la estructura. Para dar cuenta de la desigualdad cultural fue necesario repensarla como instancia (se llame ideológica o cultural) y dotarla de algún tipo de atributo que connotara “poder”, es decir, que fuese una instancia que generara por sí misma desigualdad, y que tuviera un peso respecto de esa totalidad social.

El concepto de hegemonía

Para que la cultura aparezca como una instancia que reproduce a la totalidad y a su vez puede sobredeterminar a las otras instancias, es necesario que la cultura pueda ejercer por sí misma un “poder”, una fuerza. Ese poder es el poder hegemónico.¹¹

El punto de partida es la separación que realiza Gramsci entre dos modos de dominación: la coercitiva y la hegemónica. Ambos son modos de dominación pero basados en formas distintas de control. En la dominación propiamente dicha, el control es político y directo, y se ejerce a través de la coerción y, en última instancia, a través del recurso a la violencia física. En una sociedad capitalista moderna el control monopolístico de ese recurso lo tiene el Estado y no directamente la clase explotadora.¹² Pero ni este poder, el coercitivo, ni el poder propiamente económico que deriva de la relación de explotación, son suficientes para mantener y reproducir el sistema social:

La propiedad de los medios de producción y la capacidad de apoderarse del excedente es la base de toda hegemonía. Sin embargo, en ninguna sociedad la hegemonía de clase puede sostenerse únicamente mediante el poder económico. En el otro extremo de la competencia económica encontramos los mecanismos represivos que, mediante la vigilancia, la intimidación o el castigo, garantizan —como último recurso— el sometimiento de las clases subalternas. Pero se trata de un último recurso. No hay clase hegemónica que pueda asegurar durante largo tiempo su poder económico sólo con el poder represivo. Entre ambos cumple un papel clave el poder cultural (García Canclini, 1981:35).

El poder que se denomina *hegemónico* es un poder que se puede denominar “sutil”, simbólico o cultural. Es definido como un proceso de dirección política-ideológica-cultural, en el cual una clase o sector en alianza con otras clases (en un complejo entrelazamiento de fuerzas) logra una apropiación diferencial de las instancias de poder, admitiendo espacios donde los grupos subalternos (no hegemónicos) desarrollan sus prácticas independientes. Este proceso (lucha):

- constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida social, de tal manera que constituye todo aquello que nos parece producto del *sentido común* (lo natural y lo dado) y afecta o satura a la totalidad de la vida social: produce el sentido o los significados.
- actúa a través del *consenso*: no puede ser impuesto de modo coercitivo sino que tiene que ser aceptado (consentido) por parte de los grupos o clases no hegemónicas y en ese sentido tiene que ser un poder legitimado.
- logra la dominación pero nunca de manera total y definitiva, necesita ser renovado, recreado, defendido y modificado porque es también permanentemente resistido, limitado, alterado y desafiado por fuerzas contrahegemónicas o *hegemonías alternativas*,
- puede ser comprendido *históricamente* y sólo analíticamente puede ser entendido como un sistema.¹³

Al introducir esta noción de hegemonía en tanto poder simbólico, se introduce una nueva diferenciación entre clases de hombres. A la diferenciación económica que marcó dos clases de hombres: explotadores/explotados (que tiene como base la apropiación desigual de los medios de producción de la vida material) se le sumó la diferenciación política que separa otras dos clases de hombres: dominantes/dominados (cuya base es la apropiación desigual de los medios para ejercer la violencia física), y ahora aparece una tercera diferenciación, la hegemónica, simbólica o cultural que determina otras dos clases de hombres: hegemónicos/subalternos (y cuya base es la apropiación desigual de los medios para producir sentido). La cultura, ya no es sólo “producción de sentidos”, es producto del

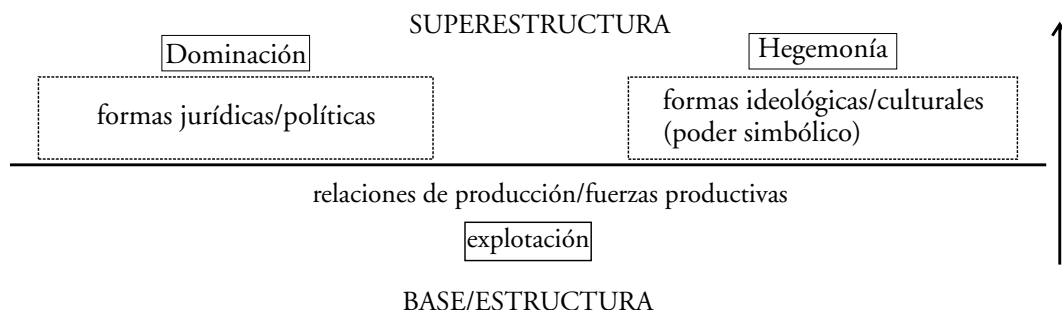
11 Esta noción es tomada de los escritos de Gramsci, quien utilizó este término para mostrar que el Estado moderno dominaba no sólo por el monopolio del uso de la fuerza física sino porque ejercía también el poder hegemónico, que implica consenso y legitimación. Pero siguiendo a García Canclini, tomaremos la interpretación que de esa noción realiza R. Williams en su libro *Marxismo y Literatura* (1980). Este autor utiliza el mismo concepto pero para la instancia netamente ideológica.

12 El Estado en tanto institución se apropió, en los tres sentidos que plantemos en la nota 9, de los recursos que le permiten ejercer la violencia física.

13 Es importante recalcar que esta relación es fundamentalmente un proceso. Williams, insiste mucho sobre este punto: “excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema o una estructura.” (1980:134).

modo en que se relacionan las clases hegemónicas y subalternas, es también instrumento en la lucha (o el proceso) por la hegemonía (poder simbólico) y es al mismo tiempo

el espacio (ámbito, instancia) donde dicho proceso se va dando. Siguiendo el esquema anterior, podríamos suponer que el mismo toma ahora la siguiente forma:



Pero, al existir una lucha por la hegemonía (“en base a una relación entre homogeneidad y diferenciación, entre creación de consenso y creación de nuevas formas de distinción”) se van admitiendo espacios donde los grupos dominados, subalternos pueden desarrollar prácticas independientes y no siempre funcionales para el sistema.¹⁴

Ahora bien, con el concepto de poder hegemónico se restituye a la cultura como una instancia dentro de la totalidad social con un poder propio. Pero, ¿en qué medida puede “actuar” sobre las otras instancias de esa totalidad? ¿Puede “sobredeterminar” la base sobre la cual está asentada? Para responder estas preguntas es necesario remitirnos a la “determinación” y a un concepto que la amplía, el de “causalidad estructural”.

La noción de causalidad estructural

El concepto de causalidad estructural es considerado,¹⁵ junto con el de hegemonía, como el dispositivo clave que “revolucionó” a la teoría marxista en los años sesenta. Es un concepto acuñado por Althusser para designar la vinculación entre causalidad y determinación: la determinación no es ejercida por una causa eficiente, sino por una relación estructural sobre los diferentes niveles de una totalidad social.

Esa totalidad social está enteramente estructurada por la unidad específica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Se combinan así las nociones de estructura y de causalidad para dar cuenta de la existencia ya no de

una sola determinación, sino de modalidades distintas de determinación.

En primer lugar, la relación entre fuerzas productivas caracteriza a la base/ estructura y a sus determinaciones internas, pero también afecta a la totalidad de los distintos niveles de una sociedad y al tipo de articulación que existe entre ellos. Es decir, la determinación estructural implica que la relación existente entre un cierto tipo de fuerzas productivas y un cierto tipo de relaciones de producción, produce (u origina) efectos sobre la superestructura (que contiene dos niveles o instancias: la jurídico-política y la ideológica). La superestructura está afectada por la estructura y ella es su condición de existencia.¹⁶ En segundo lugar, las relaciones de producción (el modo en que se vinculan los agentes y los medios de producción) tornan *necesaria* la existencia de una determinada superestructura para asegurar su perpetuación (su reproducción). Por esa razón, la superestructura asume un rol dominante ya que perpetúa el modo de producción; la vuelta de la superestructura sobre la estructura permite la reproducción de las condiciones de posibilidad de la estructura. A ese efecto se le da el nombre de eficacia: determinada estructura “necesita” de determinada superestructura para perpetuarse por lo tanto, la superestructura cumple una función dentro de la totalidad social y la puede seguir cumpliendo en la medida en que sea eficaz, que demuestre eficacia en el cumplimiento de su función. Sólo así la superestructura se torna dominante.

14 Para García Canclini, ese poder cultural está condensado en aparatos culturales: “en el capitalismo, son principalmente la familia y la escuela pero también los medios de comunicación, las formas de organización del espacio y del tiempo; todas las instituciones y estructuras materiales a través de las cuales circula y se produce el sentido” (1981:38).

15 Este término ha sido definido y utilizado por numerosos autores, principalmente franceses. Nosotros vamos a seguir trabajando con las definiciones dadas por García Canclini, Godelier.

16 Para algunos neomarxistas, Marx ya implicaba estas relaciones de determinación que especifican la existencia y la posición de las otras instancias de la totalidad social, aunque su intención principal fue la de mostrar el efecto principal de “la determinación en última instancia”.

duos a las condiciones de producción y a los recursos; y también están presentes en la superestructura, ya que son el marco social de las actividades políticas y rituales y son también la base del esquema ideológico. Así, las relaciones de parentesco aparecen como dominantes, es decir controlan a las otras estructuras. Pero esa dominación es posible sólo porque funcionan como relaciones de producción. Para que una estructura sea dominante tiene que funcionar como relaciones de producción, esto es, como la instancia donde se produce, en una sociedad dada, la apropiación de bienes materiales o simbólicos.

En las formaciones sociales donde el parentesco es una instancia dominante, la separación analítica entre estructura y superestructura no revela, como en el modo de producción capitalista, una distinción entre instituciones (el aparato de producción de un lado y el aparato del Estado del otro) sino una distinción entre las diversas funciones jerarquizadas que asumen en todas las instancias de la sociedad las relaciones sociales dominantes. Así, para Godelier la causalidad estructural es un tipo de determinación que debe ser probada para cada sociedad. El antropólogo debe estudiar para cada caso en particular los efectos que tienen las relaciones de producción y de un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas sobre otros niveles de la organización social. Para ello debe descubrir los lazos internos (relaciones) entre la forma, las funciones y el modo de articulación de esas relaciones. En definitiva, debe contestar la siguiente pregunta: “¿en qué condiciones y por qué razones tal o cual instancia asume las funciones de relaciones de producción y controla la reproducción de esas relaciones y por ello las relaciones sociales en su conjunto?” (1974:44).

Siguiendo el razonamiento de Godelier, García Canclini saca dos conclusiones. La primera es que ya la ideología no es algo “exterior y ulterior” a las relaciones sociales: “cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica; a la vez que actuamos a través de ella nos la representamos atribuyéndole significado” (1984:12-13). En segundo lugar, la ideología o la cultura como parte de la superestructura y como cualquier otra forma de conciencia mantiene con respecto a la base o a la estructura la relación de causalidad estructural: está originada por la estructura pero a su vez la sobredetermina a fin de reproducirla.

El concepto de cultura: una segunda definición

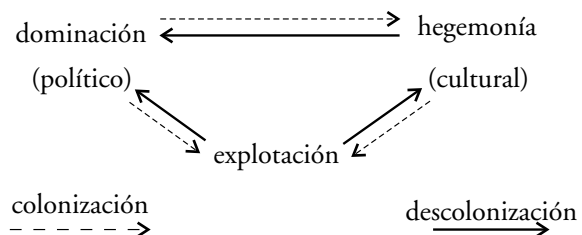
A partir de estas dos nociones, la de hegemonía y la de causalidad estructural, la cultura, en tanto instancia de la totalidad social, puede ser redefinida. Un ejemplo de esta reformulación es la definición de cultura que propone

García Canclini, llamando así a toda producción de sentido que es al mismo tiempo material y simbólica y que representa y reproduce la realidad, las estructuras materiales, un sistema social. Para este autor, esa producción:

- es considerada como “elaboración, reelaboración de productos” (materiales o simbólicos). Estos productos pueden ser representaciones, fenómenos (materiales y simbólicos), hechos, sentidos, significaciones,
- cumple con la función de reproducir y a veces transformar la realidad (las estructuras materiales, un sistema social),
- es producto del modo en que se relacionan las clases en la sociedad en un momento histórico dado, no sólo en la producción material o económica sino en otros ámbitos como, por ejemplo, en la distribución y el consumo,
- está determinada estructural, reversible y multidireccionalmente por la base, “la base material determina por múltiples conductos a la conciencia (cultura) y ésta sobredetermina dialécticamente, también en forma plural, a la estructura” (1984:14).

Con esta definición la noción de cultura toma un lugar dentro de la totalidad social, el lugar que en las teorías más tradicionales estaba reservado a la ideología; la instancia cultural es un espacio específico dentro de la totalidad social, aquel espacio donde se produce sentido. El poder hegemónico, a través de la causalidad estructural, reproduce la “arbitrariedad” que deriva de la fuerza económica de la clase dominante (explotadora) de un modo particular: inculcando como necesaria y natural esa arbitrariedad, haciéndola percibir como la forma natural. Además, cumple un papel fundamental en la reproducción de la totalidad social y, si bien esa instancia está determinada por otras instancias (especialmente por las condiciones materiales de existencia), aparece a veces “transformando” a las otras instancias.

Volviendo ahora a la desigualdad entre culturas (culturas hegemónicas y subalternas), y la desigualdad dentro de una cultura o de una sociedad (entre clases, sexos, grupos, etc.), esas desigualdades ya no son producto de



“una” relación de dominación sino de tres. Esto se puede graficar del siguiente modo:

La reproducción no se realiza de manera igual en toda la sociedad, sino que se realiza a través de una participación desigual de las distintas clases sociales, en las relaciones de producción, de distribución y de consumo. Una sociedad que está basada en un sistema desigual reproducirá ese sistema desigual a través de maneras y formas desiguales. En el caso de la desigualdad entre culturas, el punto de partida histórico fue un proceso general de expansión económica, política y cultural del capitalismo que “tendió a apoderarse” de otras culturas mediante mecanismos económicos y políticos (base de la “arbitrariedad”) pero, también, a través de la modificación de la totalidad de la vida de los hombres, de la readaptación de “los hábitos de consumo, de sus creencias y de sus objetivos históricos”, de la apropiación del espacio social donde los sujetos se representan lo que sucede en la sociedad, donde se da el conocimiento del sistema social, donde se piensan las relaciones materiales, donde se produce sentido (García Canclini, 1984:22). Sin embargo, por más estable que esta relación se presente, sea en una situación colonial o post-colonial, dentro o entre culturas, no aleja el conflicto. La relación de dominación, incluso la hegemónica, es una relación conflictiva, en la cual encontramos consenso, adaptación, sometimiento, pero también resistencias, oposiciones por parte de los dominados.

La construcción del “otro” por la desigualdad

¿Podemos deducir mecanismos de construcción del otro a partir de la desigualdad? Sí, teniendo en cuenta los otros dos modelos anteriores (por la diferencia y por la diversidad) y los supuestos básicos de la teoría que acabamos de esbozar.

En primer lugar, desde esta perspectiva, si existen semejanzas entre culturas, las teorías funcionalistas o evolucionistas no alcanzan a explicarlas. Así, la UPB (unidad psicobiológica) del hombre, es un punto de partida pero no una causa de las semejanzas. Tampoco el origen común o las necesidades básicas comunes agotan la explicación de las semejanzas. Si existen formas culturales semejantes, pueden explicarse por dos vías: o por que hay una lógica común, una estructura que compartieron siempre los hombres viviendo en sociedad, un conjunto de relaciones comunes a todas las culturas más allá del tiempo o del espacio; o porque son productos de un hecho histórico reciente –la expansión de un tipo particular de cultura– que tiende a homogeneizar, hacer semejantes, algunos aspectos o rasgos cul-

turales. Estas serían dos proposiciones fundamentales sobre las semejanzas culturales.

En segundo lugar, también podemos deducir algunas proposiciones fundamentales sobre la desigualdad cultural:

1. Tanto la diversidad como la diferencia eran consideradas como hechos empíricos constatables; en este caso, la desigualdad también es considerada una realidad pero no está dada de manera “natural” sino como producto histórico coyunturalmente determinado. Es un punto de partida, pero sobre todo un elemento a explicar.
2. En los modelos anteriores, la diferencia expresaba distintos grados de evolución y la diversidad expresaba la heterogeneidad de las modalidades de la vida humana. En este caso, la desigualdad expresa (y es producto de) una relación de dominación.
3. La dominación se funda en una apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos, una parte se apropia de algo a expensas de otra. Esta apropiación genera relaciones sociales asimétricas que toman formas diversas (entre sexos, entre parientes, entre clases sociales, entre sociedades) y que se expresan en formas culturales, económicas, políticas y sociales distintas.
4. La desigualdad se fundamenta en una relación de dominación de algunos hombres, de algunos grupos y de algunas sociedades sobre otros hombres, grupos y sociedades. Esa relación tiene una estructura común, pero no hay idea de gradación sino de transformación: cada forma distinta es una transformación de esa estructura.
5. En los otros dos modelos, la especificidad de una cultura se explicaba por ser parte atrasada de la propia o por su ordenamiento funcional diferencial. En este modelo, la especificidad de una cultura se explica como producto del modo particular que toman las relaciones de dominación.

Mecanismos de construcción del “otro desigual”

El *con* y *sin* están presentes de manera simultánea. En el modelo de la diferencia predomina el *sin*, en un sentido de ausencia de atributos (“a tal cultura le falta...”) o de despojo de atributos (“no tiene...”). En el modelo del “otro desigual” el *sin* aparece como despojo pero no como consecuencia de un acto deliberado del observador, del antropólogo, sino como un hecho objetivo “producido” por los hombres cuando se relacionan en una sociedad o entre sociedades. Hay un despojo/carencia en tanto un grupo, una clase, una cultura al apro-

piarse de algo está despojando a otro (otra clase, otro grupo, otra cultura) de los medios materiales y simbólicos que garantizan su reproducción. Esta carencia no es temporal ni transitoria, sino que es un estado estructural. Pero al mismo tiempo el *sin* no deja un vacío, no queda un otro “incompleto” ni tampoco es llenado ese vacío por el “otro” (otra cultura, otra clase, otro grupo) como se plantea en la diversidad. El *Nosotros* no sólo se apropia de algo sino que, además, participa activamente y a veces de modo determinante en la conformación de los atributos del “otro”. Los atributos del “otro” son coproducidos por la *relación* Nosotros-Otros.

El mecanismo de construcción por la desigualdad consiste en encontrar en el “otro” no algo totalmente distinto ni algo que tenga igual sentido, sino una misma relación, encontrar en el “otro” una estructura común que está presente siempre, de modo distinto, en toda relación social. Este antropólogo puede viajar en el tiempo (hacia el pasado de otras sociedades, o de su propia sociedad), puede hacerlo en el espacio (hacia otras sociedades) e incluso puede desplazarse dentro de su propia sociedad, siempre que su búsqueda sea la de la relación que vincula a Nosotros-Otros.

Bibliografía

- BALANDIER, G., *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973.
- *El poder en escenas*. España, Paidós, 1994.
- BLOCH, M. (comp.), *Análisis marxistas y antropología social*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- DESCOLA, P. G. LENCLUD, SEVERI S. y TAYLOR A., *Las ideas de la antropología*, París, Armand, Colin, 1988.
- GARCÍA CANCLINI, N., *Cultura y Sociedad. Una introducción*, México, SEP, 1981.
- *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.
- *Ideología y Cultura*, Buenos Aires, UBA-FFyL, 1984.
- *Desigualdad cultural y poder simbólico*, Cuadernos de Trabajo, México, ENAH, 1986.
- GODELIER, M., “Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas”, en *Análisis marxista y Antropología Social*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- *Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión*, en Godelier, M., *Communications*, París, 1979.
- *Los Baruya de Nueva Guinea: un ejemplo reciente de subordinación económica, política y cultural de una sociedad “primitiva” a Occidente*, en Godelier, M (dir.), *Transitions et Subordination au Capitalisme*, Editions de la Maison de Sciences de l’Homme, París, 1991.
- MARX, K., *Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política*, Buenos Aires, Cuadernos Pasado y Presente, 1984.
- WILLIAMS, R., *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península, 1980.