

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1984). Cultura y sociedad: una introducción.

Cuadernos de información y divulgación para maestros bilingües.

Primera edición 1981. Dirección General de Educación Indígena de la SEP México.

1. ¿Por qué no existe una sola definición?

Bajo el nombre de cultura se colocan realidades muy diversas. El lenguaje popular lo usa de un modo, la filosofía de otro y en las ciencias sociales se pueden encontrar múltiples definiciones. Dentro de la propia antropología social, la disciplina que más se ha ocupado de la cultura, no todos entienden lo mismo al referirse a esa palabra. Se ha dicho que incluye el conjunto de lo creado por los hombres: la totalidad de las *capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad* (Tylor); la *organización de la experiencia* compartida por una comunidad: (Goodenough); las *formas estandarizadas de observar el mundo y de reflexionar sobre él, de comprender las relaciones existentes entre las personas, los objetos y los sucesos, de establecer preferencias y propósitos, de realizar acciones y perseguir objetivos* (Valentine). Y así podríamos avanzar en este bosque de definiciones que, ya en 1952, según la recopilación de Kroeber y Klukhohn, andaba por las trescientas.

No es fácil con éstos antecedentes, proponer una definición de cultura sin discutir antes los principales criterios empleados en su conceptualización. Pensamos que la tarea prioritaria consiste en situar el término en los espacios que han ido configurando su sentido: en la historia social de su uso y en los sistemas conceptuales de relaciones y oposiciones con otros conceptos. Del trabajo crítico sobre ésta doble trayectoria surgirá su ubicación más pertinente en las actuales estrategias teóricas y sociales del conocimiento: en una teoría que se muestre como la más idónea para explicar el funcionamiento de la realidad y para aprovechar ese término a fin de hacerlo más inteligible.

Realizaremos este trabajo con el concepto de cultura siguiendo su uso en tres sistemas: la filosofía idealista; donde se lo opuso a civilización; la antropología social, que lo enfrentó a naturaleza y a sociedad; y finalmente, la manera en que el marxismo lo correlacionó con los conceptos de producción, reproducción, superestructura, ideología, hegemonía y clases sociales. No trataremos exhaustivamente ninguno de éstos temas. Sólo nos interesa criticar en forma global las posiciones idealistas y examinar las convergencias y contradicciones entre algunas definiciones antropológicas y marxistas, aquellas que nos parecen más útiles para fundamentar una investigación sobre la desigualdad entre las culturas y los conflictos entre sistemas simbólicos.

2. Cultura vs. Civilización

Hay una manera de entender la cultura como educación, erudición, refinamiento, información vasta, en fin; el cúmulo de conocimientos y aptitudes intelectuales y estéticas que se adquieren individualmente. Vamos a detenernos en esta acepción porque es la que sostuvo el análisis de los fenómenos culturales en las humanidades clásicas (la filosofía, la historia, la literatura) y en gran parte aún persiste. También porque es el modo en que hoy se concibe vulgarmente la

cultura, el ser culto y por tanto su diferencia con la cultura popular.

Esta definición parcializada se basa histórica y conceptualmente en las teorías que oponen cultura y civilización, aunque no todos los que la usan conozcan ese origen. Hay que referirse especialmente a la filosofía idealista alemana (Dilthey, Windelband, Rickert, Spengler), que además influyó a los fundadores de la antropología norteamericana (Boas, Sapir). Para el idealismo alemán la cultura abarca el mundo de los valores, las creaciones espirituales, el perfeccionamiento moral, intelectual y estético; la civilización es el campo de las actividades técnicas y económicas. Se juzga entonces a la cultura la esfera más elevada del desarrollo social y se la analiza por sus méritos espirituales supuestamente intrínsecos; la civilización es vista como los bienes y actividades inferiores necesarios para la supervivencia y el avance material, pero que no contribuyen a la dignificación del hombre. El ideal de vida sería ocuparse de lo material en lo estrictamente indispensable y dedicar el mayor tiempo a la cultura, o sea perfeccionarse espiritualmente, construir y expresar una personalidad singular, buscar respuestas a los enigmas del universo y de la existencia humana.

El concepto idealista de cultura merece por lo menos dos objeciones:

a. Al oponerlo al concepto de civilización no se ha hecho más que ofrecer una versión maquillada de un viejo divorcio: entre lo material y lo espiritual, el cuerpo y el alma, el trabajo y la conciencia. La separación de cultura y civilización reproduce en el campo teórico la división de la sociedad en clases, de un lado la actividad -material- de apropiación y transformación de la naturaleza; del otro la traducción simbólica -ideal- de esas operaciones concretas. De esta escisión surge una metodología dualista que ve los hechos culturales como si se tratara de fenómenos puros del espíritu y que es incapaz de entender su conexión orgánica, necesaria con la base material. La dificultad para captar la génesis material del sentido tiene su raíz en una organización social dividida, y más particularmente en la manera abstracta en que las clases dominantes y los intelectuales que elaboran su ideología participan en la transformación material de la realidad. Este problema, nacido con la separación entre trabajo manual e intelectual, se agudiza en el capitalismo porque su mayor complejidad aumenta la división técnica de los trabajos y dificulta una comprensión global de la totalidad, porque su desarrollo hizo posible una mayor autonomía de la producción cultural (y de cada campo: científico, artístico).

b. Tanto el uso del concepto de cultura en las humanidades clásicas como el lenguaje común presupone que la cultura abarca los conocimientos intelectuales y estéticos consagrados por las clases dominantes en las sociedades europeas. Pero la parcialidad de esta delimitación no es tematizada: casi nunca se ve como

problema originario. Solo aparece en un segundo momento: cómo pueden los sectores sociales que no poseen la cultura o los países dependientes, acceder a ella. Así se naturaliza la división entre las clases sociales y entre las sociedades, se oculta el origen histórico de esas divisiones y que un sector haya otorgado universalidad a su particular producción cultural; al mismo tiempo, se descalifica y excluye -como ajena a la cultura- la producción simbólica de los países no occidentales y de las clases subalternas de occidente. Esta concepción idealista y etnocéntrica ha servido para justificar la dominación imperialista de las metrópolis y la imposición de modelos capitalistas de organización social, el sometimiento de las clases trabajadoras y de las comunidades indígenas.

3. Culturas “superiores” e “inferiores”. La crítica antropológica

Frente a la reducción elitista de la cultura a las actividades nobles del espíritu, según la conciben los hombres occidentales, blancos, de origen europeo, la definición antropológica (que incluye todas las actividades materiales e ideales de todos los hombres) pareció una alternativa satisfactoria. En esta definición cultura es todo lo que no es naturaleza. Se considera cultural todo lo producido por todos los hombres de lo que la naturaleza ha dado, sin importar el grado de complejidad y desarrollo alcanzado en relación con nuestras sociedades. Son parte de la cultura aún aquellas prácticas o creencias que suelen juzgarse manifestaciones de ignorancia (las supersticiones, los sacrificios humanos), las normas sociales y las técnicas simples de quienes viven desnudos en una selva, sujetos a los ritmos y los riesgos de la naturaleza. Todas las culturas por elementales que sean, se hallan estructuradas, poseen coherencia y sentido dentro de sí; incluso aquellas prácticas que nos desconciertan o rechazamos (la antropofagia, la poligamia) resultan lógicas dentro de la sociedad que las aceptan, son funcionales para su existencia.

No se llegó a esta conclusión sin dificultades. Durante milenios el etnocentrismo -la creencia de que los valores de la propia cultura son superiores y todas las otras deben ser juzgadas de acuerdo con ellos- prevaleció en las relaciones entre los pueblos y rigió la mirada sobre uno mismo. Los griegos llamaban bárbaros a quienes no participaban de su cultura y con esa expresión aludían a la confusión e inarticulación del lenguaje de los pájaros opuesto al valor significativo del lenguaje humano. Las sociedades occidentales utilizaron en el mismo sentido el término salvaje, que literalmente quiere decir de la selva. Aún hoy acostumbramos explicar las diferencias con nuestros vecinos con mitos semejantes al de los indios cherokees, pieles rojas que habitan el territorio norteamericano y que relata de este modo el origen del hombre: Dios formó tres figuras de barro y las colocó en un horno para que se cocieran. Ansioso por ver el resultado, sacó la primera antes de tiempo cuando todavía estaba pálida: así nació la raza blanca. Poco después extrajo la segunda y comprobó que estaba a punto: tenía un color rojizo muy satisfactorio. Deslumbrado por su creación, quedó tanto tiempo admirándola que la tercera se le quemó: la raza negra.

El etnocentrismo persistió empecinadamente en las propias

teorías antropológicas. Pese a la cantidad de evidencias sobre la especificidad de cada cultura reunidas en sociedades arcaicas, los antropólogos -ligados a la expansión colonialista occidental- suscribieron su ideología dominante. Muchos de ellos atacaron la explotación sufrida por los colonizados, pero los prejuicios etnocéntricos continuaron durante décadas en sus estudios, disfrazándose con sutileza, como si no bastaran las buenas intenciones para depurar a la ciencia de condicionamientos ideológicos.

Hubo pensadores occidentales que idealizaron a los salvajes (por ejemplo Rousseau, que les admiraba el ejercicio espontáneo de la razón y un buen sentido natural), pero la línea dominante en las culturas europeas fue la sobreestimación de sí misma, apoyada en la superioridad intelectual que le garantizaban las filosofías racionalistas y evolucionistas, las expectativas de mejoramiento social suscitadas por el avance industrial y tecnológico. Desde esta soberbia hasta antropólogos del rigor perceptivo de Lévy-Bruhl sostenían el carácter prelógico de los pueblos primitivos, los imaginaban sumidos en una irracionalidad mágica e incapaces de pensar correctamente (si bien él se desdijo en los *Carnets* -notas sueltas escritas hacia el final de su vida-, no tuvo tiempo de reelaborar su teoría de las funciones mentales en las sociedades primitivas).

La misma confrontación entre países coloniales y colonizados que estimuló las ilusiones sobre la superioridad occidental engendró una confrontación entre los científicos ingleses, franceses y norteamericanos con la vida cotidiana de los pueblos sometidos. Al descentrarse de la propia cultura, los antropólogos fueron descubriendo otras formas de racionalidad y de vida. También advirtieron que culturas no occidentales habían resuelto quizá mejor que nosotros la organización de la familia y la educación, la integración de los adolescentes a la vida y a la actividad económica (por ejemplo Margaret Mead en la Polinesia).

A partir de tales descubrimientos fue levantándose una concepción distinta de occidente sobre los otros pueblos y sobre sí mismo. Lévi-Strauss es uno de los que ha llevado más lejos el cuestionamiento a la pretensión occidental de ser la culminación de la historia, haber avanzado más en el aprovechamiento de la naturaleza, en la racionalidad y pensamiento científico. Su investigación sobre el racismo para la Unesco presenta el ejemplo de América para refutar la concepción evolucionista de la historia humana como un solo movimiento lineal y progresivo, en el que la cultura europea ocuparía la cúspide y las demás equivaldrían a momentos anteriores del mismo proceso. El continente americano que recibió a los hombres hace veinte mil años en pequeños grupos nómadas que entraron por el estrecho de Behring, logró antes de la conquista española un impresionante desarrollo cultural independiente de Europa: el antropólogo francés recuerda cómo exploraron los recursos de un medio natural nuevo, la domesticación de las especies animales y vegetales más variadas, cómo obtuvieron remedios y bebidas únicos, convirtieron sustancias venenosas como la mandioca en alimentos básicos y con otras lograron estimulantes y anestésicos, de qué modo llevaron industrias como el tejido, la cerámica y el trabajo con metales preciosos al más alto punto de perfección. Un modo de apreciar esta obra inmensa es medir la contribución de América al viejo mundo: la batata, el caucho, el tabaco y la coca que por razones diversas constituyen cuatro pilares de la cultura occidental. También

el cacao, la vainilla, el tomate, la piña, la pimienta, muchas especies de habas, algodones y cucurbitáceas. Finamente el cero, clave de la aritmética e indirectamente de las matemáticas modernas, era conocido y utilizado por los Mayas que por lo menos quinientos años antes de ser descubierto~ por sabios hindúes, de quienes Europa lo recibió por intermedio de los árabes. Quizá por esta razón su calendario era, en la misma época, más exacto que el del viejo mundo. El régimen político de los incas, sobre cuyos méritos siguen vivas las discusiones, aparece de todos modos como una de las fórmulas más modernas y se había adelantado en muchos siglos o utopías europeas semejantes.

En otro libro, titulado *El pensamiento salvaje*, demuestra que las culturas no occidentales alcanzaron un saber en varios puntos superior al europeo porque su desarrollo: intelectual tuvo un rigor semejante al de las disciplinas científicas, aunque empleara caminos diferentes. Solo una observación minuciosa y metódica de la realidad permitió a los Hanunó llegar a tener más de 150 términos para describir las partes constitutivas y las propiedades de los vegetales; los pinatubo, entre los cuales se han contado más de 600 plantas con nombre, poseen un conocimiento asombroso de su utilización y más de 100 términos para describir sus partes o aspectos característicos.

Un saber desarrollado tan sistemáticamente -concluye- no puede ser obtenido sólo en función del valor práctico. Incluso hay tribus que enumeran, nombran, y ordenan reptiles que nunca comerán ni usarán con ningún fin utilitario. "De tales ejemplos, que podríamos encontrar en todas las regiones del mundo, se podría inferir que las especies animales y vegetales no son conocidas porque son útiles, sino -que se las declara útiles e interesantes porque primero se las conoce". Se trata de un saber producido en sociedades que asignan a las actividades intelectuales en lugar fundamental. Luego, lo que diferencia al pensamiento salvaje de lo que el autor llama el pensamiento domesticado o científico no es una mayor capacidad de ordenar racionalmente el mundo o un predominio de la actividad intelectual sobre la práctica; menos aún, como algunos pretendieron, que el conocimiento primitivo sea resultado de hallazgos hechos al azar. Nadie se atreve ya a explicar la revolución neolítica -actividades tan complejas como la cerámica, el tejido, la agricultura y la domesticación de animales- mediante la acumulación fortuita de descubrimientos casuales. "Cada una de estas técnicas supone siglos de observación activa y metódica, hipótesis atrevidas y controladas, para rechazarlas o para comprobarlas por intermedio de experiencias incansablemente repetidas".

En lugar de oponer la magia y la ciencia, el pensamiento místico y el racional, como si el primero fuera sólo un borrador torpe del segundo, hay que colocarlos "paralelamente como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a resultados teóricos y prácticos (pues, desde el punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que aplican". Dicho de otro modo; los dos tipos de pensamiento -el salvaje y el científico- no corresponden a etapas superiores o inferiores del desarrollo humano, sino a niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por

el conocimiento científico, uno de ellos aproximadamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado. En el pensamiento salvaje, más ligado a la sensibilidad, los conceptos están sumergidos en imágenes; en el pensamiento moderno, las imágenes, los datos inmediatos de la sensibilidad y su elaboración imaginaria, están subordinados a los conceptos.

El antievolucionismo al que conducen estos razonamientos fue exasperado por Lévi-Strauss hasta negar la posibilidad de cualquier explicación unificada de la historia. Cree que al relacionar distintas culturas es más correcto extenderlas en el espacio que ordenarlas en el tiempo. El progreso no es necesario ni continuo; más bien procede por saltos que no van siempre en la misma dirección. Propone concebirlo "a la manera del caballo de ajedrez que tiene siempre a su disposición muchos avances, pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso no se asemeja a un personaje que trepa una escalera, agregando por cada movimiento un escalón nuevo a todos los que ya habla conquistado; evoca más bien al jugador cuya oportunidad está repartida entre muchos dados y que, cada vez que los lanza, los ve desparramarse sobre la mesa, dando lugar a resultados diferentes. Lo que gana por un lado se está siempre expuesto a perderlo por otro, y sólo de tiempo en tiempo la historia es acumulativa, o sea que los resultados se suman para formar una combinación favorable".

4. El relativismo cultural

¿Explicamos con esta teoría de la historia las diferencias entre las culturas? ¿Podemos entender por qué tantas veces las diferencias se convierten en desigualdades, o son originadas por ellas? Otras tendencias de la antropología, el fundamentalismo y el culturalismo, han intentado dar respuestas a estas preguntas. Los antropólogos ingleses (Malinowski, Radcliffe Brown, Evans Pritchard) estudiaron las sociedades arcaicas tratando de entender sus fines intrínsecos. Cada una de ellas fue vista como un sistema de instituciones y mecanismos de cooperación destinados a la satisfacción de necesidades sociales (Lucy Mair), cuyo funcionamiento es coherente si se lo analiza en sí mismo y tiende a perseverar por su funcionalidad. A diferencia de los ingleses que sostenían la universalidad y equivalencia profunda de las instituciones por ser respuestas a necesidades universales (para el deseo sexual la familia, para el hambre la organización económica, para la angustia la religión), Ruth Benedict decía que las instituciones son apenas una forma vacía cuya universalidad es insignificante porque cada sociedad la llena con formas distintas. El antropólogo debe atender a esta diversidad concreta y, más que preocuparse por comparar las culturas, examinar sus particularidades. Herskovits concluye que esta pluralidad de organizaciones y experiencias sociales, cada una con sentido propio, nos inhiben para juzgarlas desde sistemas de valores ajenos. Todo etnocentrismo queda descalificado y debemos admitir el relativismo cultural; cada sociedad tiene el derecho a desenvolverse en forma autónoma, sin que haya teoría de lo humano de alcance universal que pueda imponerse a otra argumentando cualquier tipo de superioridad.

Dos problemas quedan sin resolver. Uno de carácter científico: ¿Cómo construir un saber de validez universal que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición

de los patrones de una a las demás? El otro es de carácter político: ¿Cómo establecer, en un mundo cada vez más, (conflictivamente) interrelacionado, criterios supraculturales de convivencia e interacción?

En 1947 la Asociación Americana, teniendo, en cuenta el gran número de sociedades que han entrado en estrecho contacto en el mundo moderno y la diversidad de sus modos de vida, presentó a las Naciones Unidas un proyecto de declaración sobre los Derechos del Hombre que aspira a responder a esta pregunta: ¿Cómo la declaración propuesta puede ser aplicable a todos los seres humanos y no ser una declaración de derechos concebida únicamente en los términos de los valores dominantes en los países Europa Occidental y América del Norte? A partir de los resultados de las ciencias humanas, se sugieren tres puntos de acuerdo:

1º) El individuo realiza su personalidad por la cultura; el respeto a las diferencias individuales implica por lo tanto un respeto a las diferencias culturales; 2º) El respeto a estas, diferencias entre culturas es válido por el hecho científico de que no ha sido descubierta ninguna técnica de evaluación cualitativa de las culturas..... los fines que guían la vida de un pueblo son evidentes por ellos mismos en su significación para ese pueblo y no pueden ser superados por ningún punto de vista, incluido el de las pseudoverdades eternas; 3º) Los patrones y valores son relativos a la cultura de la cual derivan, de tal modo que todos los intentos de formular postulados que deriven de creencias o códigos orales de una cultura deben ser en esta medida retirados de la aplicación de toda Declaración de los Derechos del Hombre a la humanidad entera.

Es entretenido registrar cuántas veces este proyecto, que tiene por fin evitar el etnocentrismo, incurre en él; cuantas veces su pretendida fundamentación científica es tendenciosa argumentación ideológica. El punto de partida es el individuo -colocado en ese lugar por el liberalismo clásico- y no la estructura social o la solidaridad o igualdad entre los hombres como sostendrían otras teorías científicas y políticas. El respeto a las diferencias culturales es defendido porque no se ha encontrado ninguna técnica de evaluación cualitativa de las culturas, con lo cual el razonamiento queda preso en una oposición metodológica (cuantitativo/cualitativo) propia del saber occidental. El ataque despectivo al mito y la religión (las pseudoverdades eternas), aparte de negar el proclamado respeto a lo que cada cultura juzga valioso para s, revela en qué grado esta declaración depende de una concepción empirista que ni siquiera es generalizable a todas las tendencias científicas occidentales. Por último, ¿cómo edificar un conocimiento que supere las verdades parciales, etnocéntricas, de cada cultura desde este escepticismo relativista? y ¿cómo diseñar una política adecuada a la interdependencia ya existente en el mundo y a la homogeneización planetaria lograda por las políticas imperialistas si sólo contamos con un pluralismo basado en un respeto voluntarista o declarativo, indiferente a las causas concretas de la diversidad y desigualdad entre culturas?

5. La transnacionalización de la cultura

Durante bastante tiempo se creyó que el relativismo cultural era la consecuencia filosófica y política más adecuada al descubrimiento de que no hay culturas superiores o inferiores.

Hemos visto que, si bien permite superar el etnocentrismo, dejó abiertos problemas básicos en una teoría de la cultura: la construcción de un conocimiento de validez universal y de criterios que ayuden a pensar y resolver los conflictos y desigualdades interculturales.

La inutilidad del relativismo cultural deriva de la concepción artificial y atomizada de la sociedad en que se apoya: como si cada cultura pudiera existir sin saber nada de las otras, como si el siglo XX no hubiese demostrado en suficientes ocasiones la imposibilidad de que los pueblos se encierren en un territorio inexpugnable a practicar sus tradiciones sin que nadie los perturbe. La cuestión más difícil en esta época de expansión planetaria del capitalismo no es diseñar cordones sanitarios entre las culturas sino averiguar qué ocurre cuando el relativismo cultural es cotidianamente negado, cuando las personas deben elegir entre costumbres y valores antagónicos, cuando una comunidad indígena siente que el capitalismo convierte sus fiestas tradicionales en espectáculo para turistas o los medios masivos convencen a los obreros de una ciudad de 15 millones de habitantes que los símbolos indígenas, rurales, tal como esos medios los interpretan, representan su identidad.

Las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de cada una a darse su propia forma son inconsistentes si no lo ubicamos en las condiciones actuales de universalización e interdependencia. En el mundo contemporáneo esta interdependencia no es una relación de reciprocidad igualitaria, como en sociedades arcaicas donde el intercambio de subsistencias era catalogado por principios que restablecían una y otra vez el equilibrio. La transnacionalización del capital, acompañada por la transnacionalización de la cultura, impone un intercambio desigual de los bienes económicos y culturales. Hasta los grupos étnicos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales, y éstos son convertidos en satélites de las metrópolis, de acuerdo con una lógica monopólica.

La diversidad de patrones culturales, de objetos y hábitos de consumo, es un factor de perturbación intolerable para las necesidades de expansión constante del sistema capitalista. Al ser absorbidos en un sistema unificado las diferentes formas de producción (manual e industrial, rural y urbana) son reunidas y hasta cierto punto homogeneizadas las distintas modalidades de producción cultural (de la burguesía y el proletariado, del campo y la ciudad). No se elimina la distancia entre las clases ni entre las sociedades en el punto fundamental -la propiedad y el control de los medios productivos-, pero se crea la ilusión de que todos pueden disfrutar (efectiva o virtualmente) de las superioridades de la cultura dominante. En cuanto a las culturas subalternas, se impide su desarrollo autónomo o alternativo, se reordenan su producción y su consumo, su estructura social y su lenguaje, para adoptarlos al desarrollo capitalista. Se consiente a veces que subsistan fiestas tradicionales pero se trata de diluir su carácter de celebración comunal en la organización mercantil del ocio turístico; se admite y aún se impulsa, una cierta supervivencia de las artesanías para dar fuente complementaria de ingresos a las familias campesinas y reducir su éxodo a las grandes ciudades, o sea para resolver los problemas de desocupación e injusticia del capitalismo, a cuya influencia mercantil también es sometida la circulación y hasta los diseños de los productos artesanales.

¿Qué sentido tiene, en este contexto, hablar de relativismo cultural? La superación práctica del etnocentrismo que el capitalismo ha generado es la imposición de su estructura económica y cultural a las sociedades dependientes. A la luz de esta situación resultan muy poco creíbles las apelaciones a respetar las particularidades de cada cultura y a la vez resignar aquellas formas de etnocentrismo que impiden la coexistencia armónica con los demás. En verdad existen dos tipos de etnocentrismo en el proceso de intercambio desigual capitalista: el imperial, que mediante la transnacionalización de la economía y la cultura, tiende a anular toda organización social que le resulte disfuncional, y el de las naciones, clases y etnias oprimidas que sólo pueden liberarse mediante una autoafirmación enérgica de su soberanía económica y su identidad cultural. Para estas últimas el relativismo cultural, en lo que puede tener de positivo, no es apenas la consecuencia filosófica del conocimiento producido por las ciencias sociales, sino una exigencia política indispensable para reconocerse a sí mismos y crecer con autonomía. Por eso mismo, la sobreestimación de la propia cultura -como ocurre en movimientos nacionales, étnicos y de clase en la lucha por liberarse- no es una parcialidad o un error a lamentar sino un momento necesario de negación de la cultura dominante y afirmación de la propia. Los componentes irracionales que suelen incluir estos procesos, la tentación de sobrestimar lo propio, puede ser controlada con dos recursos: desarrollar la autocrítica dentro de la propia cultura y estimular la interacción solidaria con los demás grupos subalternos. Una universalización mayor del conocimiento, libre de todo etnocentrismo, sólo avendrá al superarse las contradicciones y desigualdades. Como sostenía Gramsci, acabar con lo que el etnocentrismo tiene de distorsionante, liberarse de las ideologías parciales y falaces, no es un punto de partida sino de llegada; la lucha necesaria por la objetividad es la misma lucha por la unificación del género humano. Pero aún en esa situación utópica, en la que se extinguirían las desigualdades, subsistirá una diversidad no contradictoria de lenguas, costumbres, culturas.

6. Una definición restringida de cultura

Encontramos en el concepto más abarcador de cultura, el que la define por oposición a naturaleza, dos inconvenientes que nos inclinan a desecharlo. Dijimos ya que su tratamiento llevó a igualar a todas las culturas pero no da elementos para pensar sus desigualdades. Por otra parte, engloba bajo el nombre de cultura todas las instancias de una formación social -la organización económica, las relaciones sociales, las estructuras mentales, las prácticas artísticas, etc.- sin jerarquizar el peso de cada una.

Por estas razones, preferimos reducir el uso del término cultura a la producción de fenómenos que contribuyen mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a reproducir o transformar el sistema social.

En cierto grado, esta restricción se asemeja a la que cumplieron Linton y otros antropólogos al oponer cultura a sociedad: emplean la palabra cultura sólo para el campo de las creencias, los valores e ideas, dejando fuera la tecnología, la economía, las conductas empíricamente observables. Pero la definición que proponemos no identifica cultural con ideal y social con material, ni -menos aún-supone que pueda

analizárselos separadamente. Por el contrario, los procesos ideales (de representación o reelaboración simbólica) son referidos a las estructuras materiales, a las operaciones de reproducción o transformación social, a las prácticas e instituciones que, por más que se ocupan de la cultura, implican una cierta materialidad. Más aún: no hay producción de sentido que no esté inserta en estructuras materiales.

También podría verse nuestro concepto de cultura como equivalente al concepto marxista de ideología. No sólo es grande la coincidencia; pensamos que la teoría de la cultura necesita de la teoría de la ideología para correlacionar los procesos culturales con sus condiciones sociales de producción. Sin embargo no todo es ideológico en los fenómenos culturales si entendemos que la ideología tiene como rasgo distintivo, según la mayoría de los autores marxistas, una deformación de lo real en función de los intereses de clase. Conservamos el término cultura, y no lo reemplazamos por ideología, precisamente para abarcar un conjunto más amplio de hechos. Toda producción significativa (filosofía, arte, la ciencia misma) es susceptible de ser explicada en relación con sus determinaciones sociales. Necesita serlo. Pero esa explicación no agota el fenómeno. La cultura no sólo representa la sociedad, también cumple, dentro de las necesidades de producción de sentido, la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Además de representar las relaciones de producción, contribuye a reproducirlas, transformarlas e inventar otras.

Algunos autores, cuyo aporte usaremos en las próximas páginas enriquecieron en los últimos años la teoría marxista de la ideología al trabajar sobre ella como instrumento para la reproducción y transformación social. Preferimos, no obstante insistir en la diferencia entre cultura e ideología, debido a que en la bibliografía sigue prevaleciendo la interpretación de la segunda como representación distorsionada de la realidad.

7. La interacción de la estructura y la superestructura

Afirmamos que la cultura constituye un nivel específico del sistema social y a la vez que no puede ser estudiada aisladamente. No sólo porque *está determinada* por lo social, entendido como algo exterior, sino porque *está presente* en todo hecho socioeconómico. Cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica. No hay fenómeno económico o social que o incluya una dimensión cultural, que no lo representemos atribuyéndole un significado. Comprar un vestido o viajar al trabajo, por ejemplo, dos prácticas socioeconómicas habituales, están cargadas de sentido simbólico: el vestido o el medio de transporte -a parte de su valor uso: cubrirnos, trasladarnos-significan nuestra pertenencia a una clase social según la tela del vestido o si usamos un camión o un coche, de qué marca, etc. El color y diseño de la ropa o del coche comunican algo de nuestra inserción social, o del lugar al que aspiramos, de lo que queremos decir a otros usuarios. A la inversa, cualquier hecho cultural -asistir a un concierto, preparar una conferencia-lleva siempre un nivel socioeconómico implícito: me pagarán por la conferencia, al ir al concierto compro un boleto para financiar la producción del espectáculo y además ese hecho me relaciona con las personas con las que trabajo de un modo distinto que si digo que fui a una sesión de rock o a ver danzas indígenas.

Para comprender mejor esta inscripción recíproca de lo económico y lo cultural hay que recurrir al debate sobre estructura y superestructura en el marxismo contemporáneo. Se trata de una distinción clásica, creada por Marx y Engels, para diferenciar la organización económica de la sociedad (estructura) y por otra parte las instituciones jurídico-políticas y las formas de conciencia social (superestructura). A veces se ha interpretado la *diferencia* entre estructura y superestructura como una *división*, se ha concebido a la superestructura como exterior y ulterior a la base material. En la realidad, economía y cultura marchan solidarias, imbricadas una en la otra. Pueden ser distinguidas como instancias teórico-metodológicas con una existencia separada en el nivel de la representación científica, pero esta diferenciación necesaria en el momento analítico del conocimiento debe ser superada en una síntesis que de cuenta de su integración. Hay que atender a la vez a la *unidad* y la *distinción* de los niveles que componen la totalidad social. No es posible un conocimiento científico de las superestructuras si no las distinguimos de la base económica y analizamos las formas en que esta base las determina: con distinta rapidez y eficacia sobre las ideologías políticas, la moral familiar o la literatura. Pero a la vez que conviene discriminar la especificidad de cada instancia a fin de percibir su acción propia no hay que olvidar su pertenencia recíproca para no perder el significado que les viene de la totalidad a la que pertenecen.

Tanto el estudio de sociedades arcaicas como capitalistas ha demostrado que lo económico y lo cultural configuran una totalidad indisoluble. Cualquier proceso de producción material incluye desde su nacimiento ingredientes ideales activos, necesarios para el desarrollo de la infraestructura. El pensamiento no es un reflejo pasivo, a posteriori, de las fuerzas productivas, es en ellas desde el comienzo, una condición interna de su aparición. Para que existan un tractor o una computadora, hechos materiales que han originado cambios importantes en el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, ha sido preciso que el tractor y la computadora, antes de tomar forma material, fueran concebidos por ingenieros, lo cual no significa que hayan brotado exclusivamente de construcciones intelectuales, que lo ideal genere lo material, porque a su vez fue necesario un cierto desarrollo de la base material, de las fuerzas sociales, para que esas máquinas llegaran a ser pensadas. Del mismo modo, no pueden cambiarse las relaciones de parentesco o de producción sin que se definan simultáneamente reglas nuevas de filiación, de alianza y de propiedad que no son representaciones a posteriori de los cambios sino componentes del proceso que deben aparecer desde el comienzo. Esta parte ideal presente en todo proceso material no es apenas un contenido de la conciencia; existe al propio tiempo en las relaciones sociales, que son por eso también relaciones de significación: el sentido está inmerso en el desenvolvimiento de la materia. Las investigaciones antropológicas –como afirma Godelier– ya no autorizan las teorías que redujeron al pensamiento a ser un reflejo pasivo, diferido, de la realidad material; el pensamiento, además de *reflejar en cierto sentido las relaciones sociales, las interpreta activamente*. No sólo interpreta la realidad, sino que *organiza todas las prácticas sociales sobre esta realidad, por lo tanto contribuye a la producción de nuevas realidades sociales*.

Del mismo modo, podemos decir que lo ideal no está recluso en las instituciones llamadas culturales; se halla diseminado en toda la sociedad, en cada una de sus relaciones. Al-

gunos historiadores y antropólogos creen posible refutar la distinción entre estructura y superestructura, y la determinación de la primera sobre la segunda, porque encuentran que en ciertas sociedades es difícil disociarlas; así lo demostraría el papel dominante que juega el parentesco en muchas comunidades indígenas y la religión y el sistema de castas en la India. Godelier observó que en cada caso la superestructura que domina, lo hace al mismo tiempo como relación de producción. En todas las sociedades el parentesco regula la filiación y la alianza, pero sólo domina en algunas comunidades indígenas. Siempre la religión organiza las relaciones de los hombres con lo sobrenatural, pero es en la India que domina el conjunto de la vida social. Por lo tanto, no parecería que las funciones propias del parentesco y la religión (regular el matrimonio) la filiación en un caso, las potencias invisibles en el otro, sean suficientes para convertirlos en superestructuras dominantes. Lo que les confiere ese papel es que en algunas sociedades, además de su función general y explícita, asumen las de relaciones de producción. Es esto lo que asigna a sus ideas, instituciones, y a las personas que las representan el papel dominante en el funcionamiento y la evolución social.

Hay comunidades en América Latina donde las variaciones en la producción de artesanías, los estilos, la iconografía, cambian de una familia a otra, de un grupo étnico a otro. ¿no serían entonces las relaciones de producción ni de clase las que determinan el carácter de las representaciones culturales? Es que cuando las relaciones de parentesco y los agrupamientos étnicos funcionan como organizadores de las relaciones de producción, cuando las artesanías son producidas desde ellas, la distinción entre estructura y superestructura –como afirma Godelier– *no es una distinción entre instituciones sino una distinción de funciones en el interior de la misma institución*. Sólo en formas complejas de producción, o cuando las artesanías se ajustan a sus reglas (a las del capitalismo industrial), esta distinción de funciones reproduce al mismo tiempo una distinción de instituciones. ¿Residirá en esta concentración de las funciones productivas y culturales en una sola institución –la familia o el grupo étnico– la clave de la sólida resistencia a agentes externos que afectan sólo uno de los niveles: por ejemplo, las políticas artesanales que se presentan apenas como modernización técnica o el proselitismo religioso que efectúa únicamente una acción espiritual? Y a la inversa, ¿será por lo mismo que estas comunidades tradicionales son más vulnerables que una clase social a los agentes externos que ofrecen una respuesta integral, económica y cultural a sus crisis históricas?

En el capitalismo, efectivamente, una mayor división técnica y social del trabajo ha llevado a diferenciar más tajantemente las funciones económicas y culturales que en las sociedades precapitalistas. Las grandes ciudades acentúan esta separación al distribuir las actividades estructurales y superestructurales en espacios distintos: hay barrios industriales, otros administrativos, ciudades universitarias, zonas comerciales, etc. Si embargo, es imposible entender cabalmente cada una de estas áreas si no las situamos en la totalidad social. La autonomía relativa que les concede la especialización técnica y social no suprime su interdependencia. Es cierto que una crisis ideológica o una renuncia íntegra de gabinete no afectan a la producción, al menos en forma inmediata, o que las recesiones económicas no desembocan necesariamente en reordenamientos políticos o cambios en la conciencia de clase. Pero también es verdad que ninguna de estas áreas ope-

ra con total autonomía. La actividad industrial puede crecer con una lógica relativamente propia, pero no en cualquier dirección sino en la que hacen posible las otras partes del sistema social: la disponibilidad de profesionales y técnicos, el aparato administrativo, las estructuras educacionales, los hábitos de consumo.

Podemos mencionar aún otra consecuencia de estas relaciones a la vez autónomas e interdependientes entre la estructura y la superestructura: distintos sistemas simbólicos pueden coexistir con una misma base económica, pero no con cualquiera. Una sociedad capitalista avanzada suele incluir varias filosofías y religiones, pero –en la medida en que instaura un tipo de racionalidad y objetividad acorde con su desarrollo científico-tecnológico– fomentará tendencias compatibles con él y reducirá los componentes míticos de las tradiciones que sobrevivan. Si bien no hay una correspondencia biunívoca entre lo económico y lo cultural, están entrelazados por intereses y estrategias convergentes.

8. Producción y representación

Regresemos a la definición para analizarla en cada una de sus partes. ¿qué significa decir que *la cultura se produce*? Significa, en primer lugar, que para una concepción materialista la cultura no es básicamente *expresión, creación o representación*, sino un proceso social de producción. El idealismo se ha ocupado de la cultura como el conjunto de actos mediante los cuales se constituye, se representa y se piensa la realidad: destaca así el aspecto activo de las prácticas simbólicas, su capacidad de conocer, configurar y reelaborar lo real, pero deja fuera los procesos productivos, materiales, necesarios para inventar algo, conocerlo o representarlo.

En un sentido general, la producción cultural surge de las necesidades globales de un sistema social y está determinada por él. Más específicamente, hay una organización material propia para cada producción cultural (las universidades para el conocimiento, las editoriales para los libros, los museos y galerías para la plástica) que hacen posible su existencia. El análisis de estas instituciones, de las condiciones sociales que establecen para la existencia de los productos culturales, es decisivo para interpretar dichos productos. Esto tiene consecuencias metodológicas de la mayor importancia. Implica que el análisis de una obra teatral o una danza popular, además de no poder realizarse –como en el idealismo– atendiendo solo a su estructura interna, tampoco puede limitarse a poner en relación la estructura de la obra con la sociedad en su conjunto. Entre ambas existe un campo intermedio, el de la producción literaria en un caso, el de la danza en otro. Aunque se trate de la misma sociedad la organización social desde la cual se generan obras teatrales es diferente de la que promueve danzas populares. Las determinaciones generales que el capitalismo ejerce sobre la producción artística son mediadas por la estructura del campo teatral en un caso, por la estructura de los grupos o instituciones que organizan las danzas en otros. Por lo tanto, el análisis debe moverse entre dos niveles. Por una parte, examinará los productos culturales como representaciones: como aparecen escenificados en una obra teatral o en una danza los conflictos sociales, que clase se hallan representadas, como usan los procedimientos formales de cada lenguaje para sugerir su perspectiva propia, en este caso, la relación se efectúa entre la realidad social y su representación ideal. Por

otro lado, se vinculará la estructura social con la estructura del campo teatral y con la estructura del campo de la danza, entendiendo por estructura de cada campo específico las relaciones sociales y materiales que los artistas de teatro y los danzantes mantienen con los demás componentes de sus procesos estéticos: los medios de producción (materiales, procedimientos) y las relaciones sociales de producción (con el público, quienes financian, los organismos oficiales, etc)

En segundo lugar, estudiar la cultura como producción supone considerar no sólo el acto de producir sino todos los pasos de un proceso productivo: la *producción*, la *circulación* y la *recepción*. Es otra manera de decir que el análisis de una cultura no puede centrarse en los objetos o bienes culturales; debe ocuparse del proceso de producción y circulación social de los objetos y de los significados que diferentes receptores les atribuyen. Una danza de moros y cristianos no es la misma danza bailada dentro de una comunidad indígena por ellos y para ellos o en un teatro urbano para un público ajeno a esta tradición, aunque sus estructuras sean idénticas. Veámoslo aún más claro en otro ejemplo. ¿Qué ocurre con las vasijas fabricadas por comunidades indígenas de acuerdo con las reglas de producción manual y el predominio del valor de uso de una economía de autosubsistencia, luego vendidas en un mercado capitalista urbano y finalmente por turistas extranjeros por su valor estético y para decorar su departamento? ¿Podemos seguir hablando de artesanía? Las polémicas acerca de esta pregunta suelen quedar enredadas en la continuidad material del objeto, que sigue siendo el mismo mientras no lo percibimos junto con las diversas condiciones sociales que alteran su significado. En cuanto registramos estas condiciones reconocemos que, si bien *materialmente* se trata del mismo objeto, *social y culturalmente*, pasa por tres etapas. En la primera, prevalece el valor de uso, para la comunidad que lo fabrica y juega un cierto papel el valor cultural que su diseño e iconografía tienen para ellos; en la segunda, predomina el valor de cambio del mercado capitalista; en la tercera, el valor cultural (estético) del turista, que lo inscribe en su sistema simbólico, diferente –y a veces, enfrentado– al del indígena.

9. La cultura como instrumento para la reproducción social

Los hombres necesitan producir para proveer lo necesario para subsistencia. Pero los sistemas sociales no se mantienen solo produciendo; deben también reproducir y reformular las condiciones de producción. Para continuar existiendo toda formación social debe reproducir:

- las fuerzas productivas,
- las relaciones materiales de producción,
- las relaciones culturales.

Aún para reproducir lo más elemental de su base material un país necesita garantizar que la totalidad de su edificio social siga funcionando. Analicemos, por ejemplo, todo lo que se precisa para reproducir la fuerza de trabajo:

1. el *salario* que permite a los obreros alimentarse, vestirse, y mantener a sus hijos que aseguran la continuidad de la fuerza de trabajo.
2. pero no basta garantizar a la fuerza de trabajo las

condiciones materiales de su reproducción. También debe ser competente, apta para participar de un proceso productivo que evoluciona y cambia. Luego, es necesario asegurar la *reproducción y renovación de la calificación en el trabajo*. En este punto se advierte la conexión de los aparatos productivos con los aparatos culturales. El vínculo entre ambas era más evidente precapitalistas, donde la reproducción de la fuerza material y de su calificación se efectuaba predominantemente en la familia y/o en el proceso de trabajo. El capitalismo en la educación y en otras actividades e instituciones que desarrollan tareas informativas y formadoras (la escuela, los medios de comunicación masiva, etc) sin embargo, es necesario pensar la interdependencia entre el sistema de producción material y de reproducción cultural como previa a sus autonomías para explicar sus condicionamientos recíprocos (solo así, podemos entender porque en muchos países latinoamericanos donde, al agudizarse los conflictos sociales y verse amenazado el rendimiento y la continuidad del sistema capitalista de producción, una de las primeras medidas de los gobiernos militares es reorganizar el sistema educativo y comunicacional: para controlar mediante la censura las críticas al orden social, pero también –y sobre todo– para readaptar los aparatos culturales a nuevas funciones).

3. la reproducción de las relaciones de producción además de reproducir la fuerza material y la calificación, exige que se reproduzcan la *adaptación* y la *participación* en el sistema social. Es necesario que el trabajador desarrolle su trabajo, pero también los otros aspectos de su vida (familiar, de recreación, etc) de modo más adecuado a los objetivos generales de la sociedad. En las sociedades de clases esta adaptación implica un sometimiento, que abarca toda la explotación en el trabajo como la subordinación, más o menos directa de las conductas personales y las relaciones interpersonales a la organización social dominante.

10. La cultura como escenario de la lucha por la hegemonía

Mediante la reproducción de la adaptación la clase dominante busca construir y

renovar el consenso de las masas a la política que favorece sus privilegios económicos. Una política hegemónica integral requiere:

- a. la propiedad de los medios de producción y la capacidad de apropiarse de la plusvalía;
- b. el control de los mecanismos necesarios para la reproducción material y simbólica de la fuerza de trabajo y de las relaciones de producción (salario, escuela, medios de comunicación y otras instituciones capaces de calificar a los trabajadores y suscitar su consenso);
- c. el control de los mecanismos coercitivos (ejército, policía y demás aparatos represivos) con los cuales asegurar la propiedad de los medios de producción y la continuidad en la apropiación de la plusvalía cuando el consenso se debilita o se pierde.

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 una 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* solo con el *poder represivo*. Entre ambos cumple un papel clave el *poder cultural*:

- a. impone las normas culturales–ideológicas que adaptan a los miembros de la sociedad a una estructura económica y política arbitraria (la llamamos arbitraria en el sentido de que no hay razones biológicas, sociales o espirituales, derivadas de una supuesta *naturaleza humana o naturaleza de las cosas* que vuelvan necesaria a una estructura social determinada);
- b. legitima la estructura dominante, la hace percibir como la forma natural de organización social y encubre por tanto su arbitrariedad;
- c. oculta también la violencia que implica toda adaptación del individuo a una estructura en cuya construcción no intervino y hace sentir la imposición de esa estructura como la socialización o adecuación necesaria de cada uno para vivir en sociedad (y no en una sociedad predeterminada).

De este modo, el poder cultural, al mismo tiempo que reproduce la arbitrariedad sociocultural, cuyo poder deriva de la fuerza económica de la clase dominante, inculca como necesaria y natural esa arbitrariedad, oculta ese poder económico, favorece su ejercicio y perpetuación.

La eficacia de esta imposición-disimulación de la arbitrariedad sociocultural se basa, en parte, en el poder global de la clase dominante y en la posibilidad de implementarlo a través del Estado, sistema de aparatos que representa parcialmente y simula representar plenamente no a una clase sino al conjunto de la sociedad. También porque el estado extiende cada vez más su organización y control a toda la vida social: lo económico, lo político, lo cultural, la existencia cotidiana. Pero esta eficacia se apoya, al mismo tiempo, en la necesidad de todo individuo de ser socializado, adaptarse a algún tipo de estructura social que le permita desarrollarse personalmente y hallar seguridad afectiva. Por eso, el descubrimiento de la arbitrariedad y relatividad de la organización social en la que uno está inserto y de los hábitos que adquirió en ella, es siempre una percepción segunda, tardía. Más aún la crítica a esa organización y esos hábitos. Tiene razón Pierre Bourdieu: “una cosa es enseñar el relativismo cultural –o sea, el carácter arbitrario de toda cultura a individuos que ya han sido educados de acuerdo con los principios de la arbitrariedad cultural de un grupo o clase; otra cosa sería pretender dar una educación relativista, o sea, producir realmente un hombre cultivado que sea el indígena de todas las culturas. Los problemas que plantean las situaciones de bilingüismo o biculturalismo precoces solo dan una pálida idea de la contradicción irresoluble con la que se enfrentaría una acción pedagógica que pretendiera tomar como principio práctico del aprendizaje la afirmación teórica de la arbitrariedad de los códigos lingüísticos o culturales”.

11. El capital cultural y sus condiciones de apropiación

Hemos visto que la cultura es un instrumento clave para la reproducción de la sociedad. Pero la cultura cumple este papel mediante un proceso complejo en el cual ella misma debe reproducirse. Para analizarlo partiremos del modelo teórico formulado por Pierre Bourdieu en sus estudios sobre los sistemas de enseñanza y de circulación del arte. Se trata de ver cómo el capital cultural es transmitido a través de aparatos culturales y genera hábitos y prácticas culturales. Asimismo, queremos entender cómo coexisten y entran en conflicto en una formación social diversos capitales culturales, de qué manera un mismo capital es apropiado por distintos grupos sociales.

Las teorías liberales de la educación la conciben como el conjunto de los mecanismos institucionales a través de los cuales se asegura la transmisión de una cultura heredada de una generación a otra. El postulado tácito de estas teorías es que las diferentes acciones pedagógicas que se ejercen en una formación social colaboran armoniosamente para reproducir un capital cultural que se imagina como propiedad común de toda la sociedad. Sin embargo, objeto Bourdieu, los bienes culturales acumulados en la historia de cada sociedad no pertenecen realmente a todos (aunque formalmente sean ofrecidos a todos), sino a aquellos que cuentan con los medios para apropiárselos. Esta apropiación puede ser cumplida por quienes han recibido, a través de los aparatos culturales, los códigos e instrumentos necesarios para valorar ese capital cultural e incorporarlos a su vida.

Los aparatos culturales son las instituciones que administran, transmiten y renuevan el capital cultural. 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 el sentido. En las sociedades precapitalistas estas funciones suelen estar mezcladas con otras de índole económica y social; casi nunca existen instituciones separadas para el desarrollo cultural, sino que se ejecuta en el mismo proceso de producción o a través de ámbitos que lo incluyen, además de tener otra función central: los sistemas de parentesco, de cargos, mayordomías, etc. Pero la acción de los aparatos culturales debe interiorizarse en los miembros de la sociedad, la organización objetiva de la cultura necesita conformar cada subjetividad. Esta interiorización de las estructuras significantes genera hábitos, o sea, sistema de disposiciones, esquemas básicos de percepción, comprensión y acción.

Decimos finalmente, de los hábitos surgen prácticas, en la medida en que los sujetos que los interiorizaron se hayan situados dentro de la estructura de clase en posiciones propicias para que dichos hábitos se actualicen. Existe una correspondencia, por lo tanto, entre las posibilidades de apropiación del capital económico y el capital cultural. Condiciones socio-económicas equiparables dan acceso a niveles educacionales e instituciones culturales parecidas; y en ellas se adquieren hábitos, estilos de pensamiento y sensibilidad que a su vez engendran prácticas culturales distintivas. Conocer las estructuras socio-económicas que generan los estereotipos culturales de una clase o un grupo étnico no permite prever, por cierto, las conductas de cada miembro pero sí la orientación general del comportamiento de la clase

o la etnia a la que los individuos pertenecen, el marco dentro del cual se moverán sus variaciones.

12. Conflictos interculturales en América Latina

En América Latina este modelo general necesita ser especificado con referencias a las etapas en que fue conformando un capital cultural heterogéneo, resultado de la confluencia de varios aportes:

- a. la herencia de las grandes culturas precolombinas cuyos hábitos, lenguas y sistemas de pensamiento persisten en México, América Central y el altiplano andino;
- b. la importación europea sobre todo española y portuguesa;
- c. la presencia negra en Brasil, Colombia y las Antillas.

En algunos países esta compleja hibridación se simplifica al reducirse a la convergencia de una o dos etnias predominantes con la colonización española (el área andina) o por haber sustituido las migraciones europeas a la población indígena (Río de la Plata). En otros como en México, donde aún conviven 56 grupos étnicos con lenguas, tradiciones y costumbres diversas, la formación de la unidad nacional muestra una historia más compleja, violenta y aún incumplida.

Esta historia de dominaciones y entrecruzamientos culturales tienen en su base el proceso de imposición del capitalismo. Si bien hubo cierto imperialismo interétnico e imposiciones culturales antes de la conquista las primeras formas de unidad global en nuestro continente son resultado de la expansión del sistema capitalista. Sobre todo en su más reciente etapa monopólica, éste va logrando hegemonizar económica y culturalmente a casi todos los países y grupos étnicos a través de aparatos nacionales y transnacionales semejantes y coaligados. Este reordenamiento transnacional, la unificación de un capital y hábitos culturales estandarizados por la sola lógica capitalista, coloca hoy la cuestión de los conflictos y la solidaridad intercultural en el primer plano de la problemática latinoamericana.

¿Cómo se articulan en este cuadro los conflictos étnicos y los de clase? ¿Las necesidades de afirmar las diferencias para resistir y desarrollar las convergencias para subsistir? ¿Cómo distinguir los beneficios de la modernización (el mejoramiento técnico de la producción, la salud y otros servicios) del régimen capitalista que los promueve? ¿Es beneficioso extender al conjunto de la población procedimientos industriales o sanitarios técnicamente eficaces pero que, al destruir organizaciones sociales y formas de integración culturales suscitan nuevos conflictos y enfermedades?

Estas preguntas han provocado más preocupaciones políticas y económicas (para defender culturas tradicionales amenazadas o someterlas a la expansión capitalista) que estudios científicos dedicados a conocer la especificidad de los conflictos. Algunas investigaciones parten de una concepción a priori demasiado segura de los valores positivos o negativos de la hibridación cultural, y eso predetermina la orientación y los resultados del estudio (pienso en tantos autores que idealizan románticamente el folklore u otros que examinan los medios de comunicación sólo para demostrar

efectos nocivos de los que estaban convencidos antes de empezar a investigar). En esta etapa nos parece importante tratar de conocer la interacción entre los distintos sistemas culturales sin apresurarse a preservar formas tradicionales de organización social o enderezar los cambios en cierta dirección. Hay que comprender primero por qué ocurre. Antes de hablar de destrucción de valores autóctonos o mecanismos de sometimiento ideológico, queremos entender que razones económicas, sociales y culturales originan las transformaciones y vuelven a muchos miembros de las comunidades que la experimentan protagonistas interesados en su profundización.

Tomemos el caso de la producción artesanal: debemos analizar la desintegración parcial de las culturas indígenas, su reelaboración al combinarse con formas modernas y urbanas como consecuencia de la posición desfavorable de las artesanías dentro de la expansión tecnológica capitalista. Pero también como expresión de su deseo de superar dicha marginación. Por cierto, nada garantiza a priori que la presente reorganización de las culturas tradicionales –o cualquier otra– contribuyan a mejorar sus condiciones de vida, ni que, en caso de lograrlo, compensen los perjuicios producidos por la pérdida de su identidad cultural. Pero antes de responder a estos interrogantes necesitamos conocer en qué consiste dicha “desintegración”, por qué se produce, si tiene posibilidades de ser evitada o reorientada en las condiciones presentes del desarrollo capitalista y de acuerdo con sus posibilidades efectivas del cambio que entienden las comunidades en transición y cada uno de los interesados en su desarrollo por mejorar las condiciones de vida y por identidad cultural, en qué medida los medios masivos y el turismo son capaces de afectar los grupos primarios y las lealtades comunitarias, en qué medida estos pueden resistir a presiones externas, recontextualizar y resemantizar los mensajes invasores y usarlos para fines propios.

Para finalizar, dos aclaraciones generales parecen útiles. La primera quiere ampliar algo que en parte dijimos: no se trata de conflictos totalmente imprevisibles entre fuerzas equivalentes. La transnacionalización imperialista, que ha logrado subsumir al capitalismo las formas de producción anteriores que consiguió en cierto grado subordinar a la oposición burguesía/proletariado los enfrentamientos étnicos y nacionales, tiende a resolver en su beneficio y su dirección los

demás conflictos. Hay un proceso de expansión económica y cultural del capitalismo que tiende a apoderarse de los pequeños productores rurales, de las unidades económicas y simbólicas aisladas mediante la contratación de su fuerza de trabajo, la readaptación de sus hábitos de consumo, sus creencias y sus objetivos históricos. Cualquier análisis de los conflictos interétnicos, o entre las culturas locales y la cultura nacional, o entre estas y la penetración transnacional debe encuadrarse en este marco global.

La otra aclaración es que, pese al predominio capitalista, la complejidad de la interacción entre sistemas culturales no puede ser reducida a una penetración unidireccional, a la mera destrucción de las culturas autóctonas. ¿cómo desconocer las limitadas pero firmes conductas de resistencia que –sobre todo en países de fuerte referencia indígena– hacen de la identidad cultural una cuestión bastante menos sencilla de lo que pretenden los instrumentos de manipulación hegemónica? Además ninguna clase dominante puede ejercer su poder, imponer y ocultar su arbitrariedad, en forma unidireccional: sólo de arriba hacia abajo. Toda clase hegemónica especialmente en su fase históricamente progresista busca el avance de toda la sociedad. Ya sea mediante un desarrollo tecnológico y económico global que beneficia parcialmente a todas las clases sociales, ya sea porque necesita mejorar el nivel de educación y consumo de sectores subalternos para expandir la producción y el mercado, el proyecto dominante incluye mucho más que a la clase que lo formula. En este sentido, no es tan arbitrario, alcanza una cierta universalidad dentro de cada país y en el conjunto del planeta. Se trata siempre de una universalidad basada siempre en una arbitrariedad, pero ya no es la arbitrariedad absoluta que les adjudican autores como Althusser y Bourdieu por sus inclinaciones estructural-funcionalistas, por su insuficiente reconocimiento del sentido contradictorio de la hegemonía y del papel de los conflictos de clase. En este punto resulta particularmente útil la contribución de Gramsci: la cultura, como parte de la lucha por la hegemonía es un escenario de conflictos, interpenetraciones, intercambio de papeles. El problema del desarrollo de una cultura es el problema de la lucha por la apropiación, renovación y transformación de un capital cultural heterogéneo que no pertenece a alguien en exclusividad que se disputa y se cambia en la interacción entre las fuerzas sociales.

ÍNDICE

1. ¿Por qué no existe una sola definición?	1
2. Cultura vs. Civilización	1
3. Culturas “superiores” e “inferiores”. La crítica antropológica	2
4. El relativismo cultural	3
5. La transnacionalización de la cultura	4
6. Una definición restringida de cultura	5
7. La interacción de la estructura y la superestructura	5
8. Producción y representación	7
9. La cultura como instrumento para la reproducción social	7
10. La cultura como escenario de la lucha por la hegemonía	8
11. El capital cultural y sus condiciones de apropiación	9
12. Conflictos interculturales en América Latina	9

Nota: La presente transcripción del original omite los “Ejercicios” propuestos por el autor en algunos de los apartados.