
I. De lo primitivo a lo popular: interpretaciones de la desigualdad cultural

Con la cultura, objeto tradicional de la antropología, sucede lo mismo que con los objetos de las comunidades estudiadas por esta ciencia: al pasar de un lado de la montaña a otro los elementos más cotidianos, el agua o el sol, se designan de maneras distintas. Así, los hechos culturales, presentes en todas las sociedades, cambian de nombre según la disciplina que visitemos. El estudiante que se asoma por primera vez a su conocimiento encuentra que los indígenas de una ciencia los llaman sistemas simbólicos, otros signos, o ideología, o comunicación, o lo imaginario.

¿Por qué elegimos hablar de cultura? ¿Por qué calificar como cultura popular a esta forma particular de cultura que otros llaman subalterna, oprimida, etc.? Si el trabajo teórico debe acompañar al conocimiento concreto en toda investigación, es aún más necesario en este campo polémico, en este bosque de definiciones (antropológicas, sociológicas, semióticas y de otras ciencias) que ya en 1952 llegaban a las trecientas, según la recopilación de Kroeber y Klukhohn.¹

Vamos a empezar discutiendo las principales definiciones de la cultura dadas por la antropología, la manera en que la conceptualizó en oposición a naturaleza, con la esperanza de hallar una definición de validez universal, libre de prejuicios etnocéntricos. Luego vamos a analizar la «solución» ofrecida por muchos antropólogos al problema de las dife-

¹ Kroeber A. y C. Klukhohn., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Massachussets, 1952.

rencias culturales —el relativismo— y la confrontaremos con la organización transnacional que el capitalismo impuso a las culturas y con la búsqueda de identidad en los movimientos de liberación de países dependientes. Esta crítica al valor científico y político de la contribución antropológica nos llevará a vincular el concepto de cultura con los de producción, superestructura, ideología, hegemonía y clases sociales, como el marxismo los ha elaborado. Llegaremos así a caracterizar la cultura como un tipo particular de producción cuyo fin es comprender, reproducir y transformar la estructura social, y luchar por la hegemonía. Para vincular esta definición con el estudio empírico, utilizaremos aportes de la sociología de la cultura que precisan los mecanismos por los cuales un capital cultural se transmite a través de aparatos y se internaliza en los individuos generando hábitos y prácticas, es decir, la estructura de nuestra vida cotidiana.

Estamos proponiendo, como se ve, un cambio en el objeto habitual de estudio. Más que un marco teórico para analizar la cultura, nos interesa uno que ayude a explicar las desigualdades y conflictos entre sistemas culturales. Pensamos que el desenvolvimiento del libro justificará esta perspectiva como la más fecunda para definir y estudiar las culturas populares: así como no existe la cultura en general, tampoco puede caracterizarse a la cultura popular por una esencia o un grupo de rasgos intrínsecos, sino por oposición a la cultura dominante, como producto de la desigualdad y el conflicto.

El elogio de los «primitivos» como negación de la historia

El concepto antropológico de cultura es un resultado paradójico de la expansión imperial de occidente. La misma confrontación entre países coloniales y colonizados que estimuló las ilusiones sobre la superioridad europea engendró una confrontación de 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 sexual y la actividad económica (por ejemplo, Margaret Mead en la Polinesia).

A partir de éstos descubrimientos fue levantándose una concepción distinta de occidente sobre los otros pueblos y sobre sí mismo. La descalificación de los primitivos, semejante en muchos puntos a la desvalorización de la cultura popular, se mostró inconsistente. La amplitud asignada desde entonces al concepto de cultura —lo que no es naturaleza, todo lo producido por todos los hombres, sin importar el grado de complejidad y desarrollo alcanzado— fue un intento de reconocer la dignidad de los excluidos. Se consideraron parte de la cultura todas las actividades humanas, materiales e ideales, incluso aquellas prácticas o creencias antes juzgadas 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. Aun aquellas prácticas que nos desconciertan o rechazamos (la antropofagia, la poligamia) resultan lógicas dentro de la sociedad que las acepta, son funcionales para su existencia.

Quizá Lévi-Strauss sea uno de los antropólogos que justificó más sólidamente el carácter lógico y estructurado de las culturas arcaicas, uno de los que demolió con mayor seriedad la pretensión occidental de ser la culminación de la historia, haber avanzado más en el aprovechamiento de la naturaleza, en la racionalidad y el pensamiento científico. Su investigación para la UNESCO² sobre el racismo presenta el ejemplo

² Lévi-Strauss, Claude: *Race et histoire*, Paris, Editions Gonthier-Unesco, 1961. (Hay traducción al español en C.L.S., *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979).

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. Los habitantes del continente americano lograron antes de la conquista española un impresionante desarrollo cultural independiente de Europa: domesticaron especies animales y vegetales, obtuvieron remedios y bebidas únicos, llevaron industrias como el tejido, la cerámica y el trabajo con metales preciosos al más alto punto de perfección. Es difícil, argumenta el antropólogo francés, sostener la inferioridad de pueblos que realizaron una contribución inmensa al viejo mundo: la batata, el tabaco, el cacao, el jitomate y muchos otros alimentos. El cero, conocido y empleado por los mayas al menos quinientos años antes de ser descubierto por sabios hindúes, la mayor exactitud de su calendario, el avanzado régimen político de los incas son otros de los hechos aducidos para invalidar empíricamente el evolucionismo.

Pero es en *El pensamiento salvaje* donde Lévi-Strauss despliega mejor su cuestionamiento teórico. Allí leemos que si las culturas no occidentales alcanzaron un saber en varios puntos superior al europeo, fue porque su desarrollo intelectual tuvo un rigor semejante al de las disciplinas científicas, aunque empleara caminos diferentes. Sólo una observación minuciosa y metódica de la realidad permitió a los hanunö 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 complejo conocimiento 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.»³ Se trata de un saber producido en sociedades que asignan a las actividades intelectuales un lugar fundamental. Luego, lo que diferencia al «pensamiento salvaje» de lo que el autor llama «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 causales. «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.»⁴

En lugar de oponer la magia y la ciencia, el pensamiento mítico 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 los resultados teóricos y prácticos (pues, desde este 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 se aplican.⁵

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 distintos «niveles

³ Lévi-Strauss, Claude: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 24.

⁴ *Idem*, p. 31

⁵ *Idem*, p. 30

estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación, y el otro desplazado». ⁶ 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. A propósito de este tema saca las conclusiones más radicales de su formalismo estructuralista, o sea la subordinación de la historia a la estructura, la estructura al conocimiento formal que se tiene de ella y el conocimiento a la codificación. Si bien cada sociedad tiene sus particularidades, es posible comparar unas con otras porque comparten una lógica social e intelectual común. A fin de cuentas, la magia y la ciencia suponen operaciones mentales semejantes, los mitos o el parentesco se construyen a partir de estructuras análogas. La coincidencia sería de lógicas sincrónicas y no de procesos convergentes, por lo que según Lévi-Strauss que 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. Como alternativa al evolucionismo que la historia y la antropología adoptaron de la biología del siglo XIX, Lévi-Strauss propone otros esquemas basados en las concepciones probabilistas, del azar, la necesidad, de la física y la biología contemporáneas. Sugiere concebir el desarrollo histórico

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

⁶ *Idem*, p. 33

cada movimiento un escalón nuevo a todos los que ya había conquistado; evoca más bien al jugador cuyo chance 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.⁷

¿Relativismo cultural o crítica a la desigualdad?

¿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? Es curioso que el estructuralismo levi-straussiano, pese a su distancia teórica y metodológica con el funcionalismo y el culturalismo, pese a su esfuerzo por no reincidir en las ingenuidades de éstos, coincida en sus implicaciones filosóficas y políticas. Los antropólogos ingleses (Malinovsky, 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 destinado a la satisfacción de necesidades sociales» (Lucy Mair),⁸ 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 formas vacías cuya universalidad es insignificante porque cada sociedad las llena de maneras distintas. El antropólogo debe atender

⁷ Lévi-Strauss, Claude: *Race et histoire*, pp. 38-39.

⁸ Mair, Lucy: *Natives Policies*, 1937. Citado por Gérard Leclerc: *Antropologie et colonialisme*, París, Fayard, 1972, p. 151.

a esta diversidad concreta, y, más que preocuparse por comparar las culturas, examinará 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 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 epistemológico: ¿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 Antropológica Americana, teniendo en cuenta «el gran número de sociedades que ha 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 aspiraba 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 de Europa occidental y América del Norte?». A partir de «los resultados de las ciencias humanas», 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 cul-

tura de la cual derivan, de tal modo que todos los intentos de formular postulados que deriven de creencias o códigos morales de una cultura deben ser en esta medida retirados de la aplicación de toda Declaración de los Derechos del Hombre a la humanidad entera.⁹

Es entretenido registrar cuántas veces este proyecto, que tiene por fin evitar el etnocentrismo, incurre en él, cuántas 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 o políticas. El respeto a las diferencias 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 pseudo-verdades eternas»), aparte de negar el proclamado respeto a lo que cada cultura juzga valioso para sí, revela en qué grado esta declaración depende de una concepción empirista que ni siquiera es generalizable a todas las epistemologías occidentales. Por último ¿cómo edificar un conocimiento científico, 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?

Lévi-Strauss no sitúa al individuo en el comienzo sino a la estructura, no sacraliza las evaluaciones empiristas como procedimientos exclusivos de demostración, ni encara los mitos con la insensibilidad de tantos antropólogos positivistas. Sin embargo, su búsqueda de una concepción multicen-

⁹ Citada por G. Leclerc: ob. cit., pp. 161-163.

trada de la historia —correcta si considerara las interrelaciones y los conflictos— «entiende» las diferencias como producto del azar, con la trivialidad de quien dispersa dados sobre una mesa de juego. Quizá su otra metáfora, la del «caballo de ajedrez que tiene a su disposición muchos avances pero nunca en el mismo sentido», por las implicaciones políticas de este juego, podría haberle hecho preguntarse si la elección de una dirección u otra en el desarrollo social no dependerá del que mueve los caballos y los peones. Pero la teoría estructuralista de la sociedad se parece demasiado en este punto a las del culturalismo y el funcionalismo; la omnideterminación sincrónica de la estructura en una no está muy lejos de la teoría del consenso y la interdependencia armónica de las funciones en las otras. Las tres se inhabilitan de este modo para pensar las transformaciones y los conflictos. El pensamiento liberal juega al ajedrez con distintas piezas y estrategias variadas, pero se las arregla ingeniosamente para que el funcionalismo, el culturalismo y el estructuralismo se sumen al final «para formar una combinación favorable».

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 e inferiores. Hemos visto que, si bien ayuda a superar el etnocentrismo, deja abiertos problemas básicos en una teoría de la cultura: la construcción de un conocimiento de validez universal y de criterios que sirvan para pensar y resolver los conflictos y desigualdades interculturales.

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 pro-

ximidad de las demás repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas. La escasa utilidad del relativismo cultural se evidencia en que suscitó una nueva actitud hacia culturas remotas, pero no influye cuando los «primitivos» son los sectores «atrasados» de la propia sociedad, las costumbres y creencias que sentimos extrañas en los suburbios de nuestra ciudad.

La tarea más frecuente del antropólogo 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 quince 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 las 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 controlado 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 materiales y simbólicos. 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 absorbidas en un sistema unificado todas las 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). La homogeneización de las aspiraciones no implica que se igualen los recursos. 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 la superioridad de la cultura dominante. A las culturas subalternas se les impide todo desarrollo autónomo o alternativo, se reordenan su producción y su consumo, su estructura social y su lenguaje, para adaptarlos al desarrollo capitalista. Como lo analizaremos en los próximos capítulos, a veces se consiente que subsistan fiestas tradicionales, pero su carácter de celebración comunal es diluido en la organización mercantil del ocio turístico; se admite, y aun se impulsa, cierta supervivencia de las artesanías para dar ingresos complementarios a las familias campesinas y reducir su éxodo a las ciudades, o sea para «resolver» la desocupación e injusticia del capitalismo, a cuya lógica mercantil también son sometidos los diseños y la circulación 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 sus patrones económicos y culturales a las sociedades dependientes y a las clases populares. A la luz de esta situación cuesta creer en las apelaciones por respetar las particularidades de cada cultura y a la vez resignar aquellas formas de etnocentrismo que impiden la coexistencia armónica con las 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 conoci-

to producido por las ciencias sociales, sino una exigencia política indispensable para reconocerse a sí mismos y crecer con autonomía. Por eso, la sobreestimación de la propia cultura —como ocurre en movimientos nacionalistas, étnicos y de la clase en 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 chauvinista, puede ser controlada con dos recursos: la autocrítica dentro de la propia cultura y la interacción solidaria con los demás grupos y naciones subordinados. Una universalización mayor del conocimiento, libre de todo etnocentrismo, sólo advendrá 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».¹⁰ Pero aún en esa situación utópica, en la que se extinguirían las desigualdades, subsistirá una diversidad no contradictoria de lenguas, costumbres, culturas.

Hacia una teoría de la producción cultural

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 ha llevado 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 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. Como observó Roger Establet, la noción de

¹⁰ Gramsci, Antonio: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, pp. 150-151.

cultura se vuelve así el sinónimo idealista del concepto de formación social.¹¹ Es el caso de antropólogos como Ruth Benedict, para la cual la cultura es la forma de una sociedad unificada por los valores dominantes.

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 comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido.

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 señalarse la equivalencia de nuestra definición (de cultura) con el concepto marxista de ideología. Efectivamente, la teoría de la cultura coincide en parte con la teoría de la ideología, y necesita de ella, para correlacionar los procesos culturales con sus condiciones sociales de producción. Sin embargo, no todo es ideológico en los procesos culturales si entendemos que la ideología tiene como rasgo distintivo, según la mayoría de los autores marxistas, una deformación de lo real motivada por intereses de clase. Conservamos el término cultura, y no lo reemplazamos por ideo-

¹¹ Establet, Roger: "Culture et idéologie", *Cahiers Marxistes Leninistes*, París, no. 12-13, julio-octubre de 1966, pp. 7-26.

logía, precisamente para abarcar los hechos en un sentido más vasto. Toda producción significativa (filosofía, arte, la ciencia misma) es susceptible de ser explicada en relación con sus determinaciones sociales. 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, elaboraron como parte de la teoría marxista de la ideología esta función de 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 lo real.

¿Cuáles son las consecuencias metodológicas de analizar a la cultura como un sistema de producción? El desarrollo (aún insuficiente) de una teoría de la producción simbólica o cultural es lo que está permitiendo concretar en este campo la ruptura con el idealismo que las ciencias sociales ya operaron en otros niveles. Vamos a apretar en pocas páginas el triple movimiento implicado en esta reorganización de la teoría de la cultura.

Afirmar que la cultura es un proceso social de producción significa, ante todo, oponerse a las concepciones de la cultura como acto espiritual (expresión, creación) o como manifestación ajena, exterior y ulterior, a las relaciones de producción (simple representación de ellas). Podemos entender hoy por qué la cultura constituye un nivel específico del sistema social y a la vez por qué no puede ser estudiada aisladamente. No sólo porque está determinada por lo social, entendido como algo distinto de la cultura, que le viene desde fuera, sino porque está inserta en todo hecho socio-económico. Cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica, a la vez que actuamos a través de ella nos la representamos atribuyéndole un significado. Comprar un

vestido o viajar al trabajo, dos prácticas socioeconómicas habituales, están cargadas de sentido simbólico: el vestido o el medio de transporte —aparte de su valor de uso: cubrirnos, trasladarnos— significan nuestra pertenencia a una clase social según la tela y el diseño del vestido, si usamos un camión o un coche, de qué marca, etc. Las características 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 al usarlos. 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 compramos boletos para financiar el espectáculo y además esos hechos nos relacionan con las personas con que trabajamos de un modo distinto que si decimos haber ido a una sesión de rock o a ver danzas indígenas.

Las dificultades acerca de cómo vincular estructuras y superestructuras surgieron de que se haya interpretado la diferencia como una división. En la realidad, economía y cultura marchan imbricadas una en la otra. Pueden ser distinguidas como instancias teórico-metodológicas, separadas en el nivel de la representación científica, pero esta diferenciación necesaria en el momento analítico del conocimiento —con cierta base en las apariencias— debe ser superada en una síntesis que dé 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 especialidad 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 mero reflejo 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 originaron 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 concebidas 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 desenvolvimiento material, no es entonces apenas un contenido de la conciencia; existe al propio tiempo en las relaciones sociales, que son por lo tanto también relaciones de significación.¹²

En segundo lugar, hablar de la cultura como producción; supone tomar en cuenta los procesos productivos, materiales, necesarios para inventar algo, conocerlo o representarlo.

¹² Maurice Godelier ha justificado el papel estructural de elementos tradicionalmente juzgados ideológicos usando materiales clásicos de la etnología («Infraestructura, sociedades e historia», en *Cuicuilco*. México, No. 1, 1980.)

Diskin, M. y S. Cook: *Mercados de Oaxaca*, México, INI, 1975 y Gilberto Giménez: *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978, entre otros, lo han hecho con casos latinoamericanos, demostrando que en las relaciones de producción pueden estar involucradas las relaciones de parentesco y compadrazgo, elementos jurídicos y políticos como un programa de reformas agrarias, la organización ceremonial y simbólica de una fiesta.

vestido o viajar al trabajo, dos prácticas socioeconómicas habituales, están cargadas de sentido simbólico: el vestido o el medio de transporte —aparte de su valor de uso: cubrirnos, trasladarnos— significan nuestra pertenencia a una clase social según la tela y el diseño del vestido, si usamos un camión o un coche, de qué marca, etc. Las características 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 al usarlos. 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 compramos boletos para financiar el espectáculo y además esos hechos nos relacionan con las personas con que trabajamos de un modo distinto que si decimos haber ido a una sesión de rock o a ver danzas indígenas.

Las dificultades acerca de cómo vincular estructuras y superestructuras surgieron de que se haya interpretado la *diferencia* como una *división*. En la realidad, economía y cultura marchan imbricadas una en la otra. Pueden ser distinguidas como instancias teórico-metodológicas, separadas en el nivel de la representación científica, pero esta diferenciación necesaria en el momento analítico del conocimiento —con cierta base en las apariencias— debe ser superada en una síntesis que dé 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 especialidad 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 mero reflejo 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 originaron 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 concebidas 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 desenvolvimiento material, no es entonces apenas un contenido de la conciencia; existe al propio tiempo en las relaciones sociales, que son por lo tanto también relaciones de significación.¹²

En segundo lugar, hablar de la cultura como producción, supone tomar en cuenta los procesos productivos, materiales, necesarios para inventar algo, conocerlo o representarlo.

¹² Maurice Godelier ha justificado el papel estructural de elementos tradicionalmente juzgados ideológicos usando materiales clásicos de la etnología («Infraestructura, sociedades e historia», en *Cuicuilco*. México, No. 1, 1980.)

Diskin, M. y S. Cook: *Mercados de Oaxaca*, México, INI, 1975 y Gilberto Giménez: *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Euménicos, 1978, entre otros, lo han hecho con casos latinoamericanos, demostrando que en las relaciones de producción pueden estar involucradas las relaciones de parentesco y compadrazgo, elementos jurídicos y políticos como un programa de reformas agrarias, la organización ceremonial y simbólica de una fiesta.

En un sentido general, la producción de cultura surge de las necesidades globales de un sistema social y está determinada por él. Más específicamente, existe una organización material propia para cada producción cultural que hace posible su existencia (las universidades para el conocimiento, las editoriales para los libros, etc.). El análisis de estas instituciones, de las condiciones sociales que establecen para el desarrollo de los productos culturales, es decisivo para interpretarlos. Al reconocer la importancia de estas estructuras intermedias se pueden evitar dos deformaciones metodológicas: estudiar los productos culturales, por ejemplo, una pieza teatral o una danza popular, atendiendo sólo al sentido interno de la obra, como lo hace la crítica idealista, o relacionar simplemente la estructura de la obra con la sociedad en su conjunto. Entre las determinaciones sociales generales y cada producto cultural existe un campo intermedio, el de la producción teatral 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 otro. Por lo tanto, el análisis debe moverse en dos niveles: por una parte, examinará los productos culturales como *representaciones*: cómo aparecen escenificados en una obra teatral o en una danza los conflictos sociales, qué clases se hallan representadas, cómo 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 las relaciones sociales 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, con quienes los financian, con los organismos oficiales, etc.).¹³

En tercer 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 esa tradición, aunque sus estructuras formales sean idénticas. Lo veremos aún más claro, en el capítulo cuarto, a propósito de las artesanías: las vasijas producidas por comunidades indígenas según las reglas de producción manual y el predominio del valor de uso de una economía casi de autosubsistencia, luego son vendidas en un mercado urbano de acuerdo con su valor de cambio y finalmente compradas por turistas extranjeros por su valor estético. Sólo una visión global del proceso puede explicar el sentido de esta producción dislocada en su trayectoria social.

Cultura, reproducción social y poder

El segundo gran acontecimiento teórico que, junto con el análisis productivo, está contribuyendo a situar la cultura en el desarrollo socioeconómico, es el que la interpreta como instrumento para la reproducción social y la lucha por la hegemonía. La paternidad de esta corriente puede rastrearse desde Marx, pero fue Gramsci quien confirió a dichos conceptos un lugar nuclear en la reflexión sobre la cultura. El desarrollo de sus intuiciones por autores recientes (Angelo

¹³ Desarrollamos con mayor amplitud este punto en nuestro libro *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*, cap. 3. México, Siglo XXI, 1979.

Broccoli, Christine Buci-Glucksmann), simultáneo con los trabajos de Althusser, Baudelot y Establer, ha demostrado la fecundidad de esta línea para efectuar análisis marxistas, sobre todo en el proceso educativo. Con una fuerte influencia marxista, creativamente vinculada a otras tendencias sociológicas (especialmente Weber), Pierre Bourdieu ha llevado a su más alta sistematización este modelo y ha demostrado su poder explicativo en dos libros fundamentales: los que dedicó al sistema de enseñanza y a la producción, circulación y consumo de bienes artísticos.¹⁴ Los sistemas sociales, para subsistir, deben reproducir y reformular sus condiciones de producción. Toda formación social reproduce la fuerza de trabajo mediante el salario, la calificación de esa fuerza de trabajo mediante la educación, y, por último, reproduce constantemente la adaptación del trabajador al orden social a través de una política cultural-ideológica que pauta su vida entera, en el trabajo, la familia, las diversiones, de modo que todas sus conductas y relaciones tengan un sentido compatible con la organización social dominante. La reproducción de la adaptación al orden demanda una «reproducción de su sumisión a la ideología dominante para los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar bien la ideología para los agentes de la explotación».¹⁵ Agregaremos que requiere también una readaptación de los trabajadores a los cambios de la ideología dominante y del sistema social, y una renovación —no sólo reproducción— de la ideología dominante en función de las modificaciones del sistema productivo y de los conflictos sociales. (Este complemento nos parece indispensable para superar el carácter estático de la concepción althusseriana de la ideología, sobre todo como fue formulada en sus primeros textos).

¹⁴ Bourdieu Pierre: *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1977; y *La distinción. Crítica social del juego*, París, Minuit, 1979.

¹⁵ Althusser, Louis: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, ENAH, 1975, p. 15.

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, 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:

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) legítima 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, 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 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 fuera el indígena de todas las culturas. Los problemas que plantean las situaciones de bilingüismo o biculturalismo precoces sólo dan una pálida idea de la contradicción irresoluble con la que se enfrentaría una acción pedagógica que pretendiera tomar por principio práctico del

aprendizaje la afirmación teórica de la arbitrariedad de los códigos lingüísticos o culturales.¹⁶

Esta dificultad para percibir como relativa a la propia cultura, la tendencia a absolutizar el universo semántico en que respiramos, tiene enorme importancia para una acción política transformadora. ¿Cómo suscitar, respecto de las pautas de vida que nos fueron impuestas pero que asimilamos como propias, el distanciamiento necesario para que surja la mirada crítica? Y en segundo lugar, ¿cómo crear una disciplina crítica constante, cómo evitar que la ideología alternativa con que impulsamos el cambio —el catolicismo progresista, un nacionalismo etnocéntrico o la versión del marxismo elaborada según las exigencias de la coyuntura— se convierta en un sistema autosatisfactorio, cerrado sobre sí y por tanto con resistencias a renovarse? Sin duda, éste es uno de los problemas más arduos en cuanto al papel político de las culturas populares, pero nos engañaríamos si lo redujéramos a los sectores «menos instruidos». Por supuesto, son decisivos para resolverlo el desarrollo de la capacidad crítica de las masas y su participación en la praxis. Pero la historia nos dice que también es un riesgo de los intelectuales y los líderes políticos revolucionarios, porque el mayor entrenamiento y disponibilidad intelectual para la crítica no libera automáticamente de la tendencia centripeta y autojustificadora de todo sistema cultural.

La organización cotidiana de la dominación

Un orden despótico se afianza cuando constituye su espejo en la subjetividad. De Freud a Deleuze, de Nietzsche a Foucault se nos ha explicado que la opresión no logra existir sólo en el anonimato de las estructuras colectivas: se alimenta del eco que lo social genera en los individuos. El psicoanálisis, y sus disidentes, elaboraron algunos conceptos para

¹⁶ Bourdieu, Pierre: *La reproducción...*, cit., pp. 52-53.

comprender esta internalización del orden, pero casi siempre desde el observatorio del sujeto (aunque se trate de un sujeto descentrado, cuestionado, atravesado por las estructuras objetivas). ¿Cómo entender este proceso sociológicamente? ¿Qué puede decir el marxismo sobre él? Bourdieu propone un modelo de análisis mediante la combinación de conceptos económicos, sociológicos y psicológicos, articulados a través de un vasto trabajo teórico y empírico: intenta ver cómo un capital cultural se transmite por medio de aparatos y engendra hábitos y prácticas culturales.

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 la cultura heredada de una generación a otra. El postulado tácito de esas 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. Sin embargo, objeta 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. Para comprender un texto científico o gozar una obra musical se requiere poseer los códigos, el entrenamiento intelectual y sensible, necesarios para descifrarlos. Como el sistema educativo entrega a algunos y niega a otros —según su posición socioeconómica— los recursos para apropiarse del capital cultural, la estructura de la enseñanza reproduce la estructura previa de distribución de ese capital entre las clases.

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 el tiempo, todas las instituciones y estructuras materiales a través de las cuales circula el sentido (en el capítulo III estudiaremos la importancia que tienen sobre los cambios de las artesanías los aparatos culturales del Estado y en el V los diversos espacios por los que ellas circu-

lan: la casa indígena, el mercado, la tienda urbana, etc.). Agregaremos ahora que en las sociedades no capitalistas —o donde se conservan enclaves con formas de vida no capitalistas— estas funciones suelen estar mezcladas con otras de índole económica y social; casi nunca existen instituciones separadas para el desarrollo cultural y éste se efectúa en el mismo proceso de producción o a través de instituciones que combinan lo económico y lo cultural (por ejemplo, los sistemas de parentesco, de cargos o mayordomías).

Pero la acción de los aparatos culturales debe internalizarse 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 sistemas de disposiciones, esquemas básicos de percepción, comprensión y acción. Los hábitos son estructurados (por las condiciones sociales y la posición de clase) y estructurantes (generadores de prácticas y de esquemas de percepción y apreciación): la unión de estas dos capacidades del hábito constituye lo que Bourdieu denomina «el estilo de vida». El hábito es lo que hace que el conjunto de las prácticas de una persona o un grupo sea a la vez sistemático y sistemáticamente distinto de las prácticas constitutivas de otro estilo de vida. En otros términos, los aparatos culturales en que participa cada clase —por ejemplo las escuelas— engendran hábitos estéticos, estructuras del gusto diferentes que inclinarán a unos al arte culto y a otros a las artesanías.

Finalmente, de los hábitos surgen *prácticas*, en la medida en que los sujetos que los internalizaron se hallan situados dentro de la estructura de clases en posiciones propicias para que dichos hábitos se actualicen. Existe una correspondencia, por lo tanto, entre las posibilidades de apreciación del capital económico y del capital cultural. Condiciones socioeconómicas equiparables dan acceso a niveles educacionales e instituciones culturales parecidos, y en ellos se adquieren estilos de pensamiento y sensibilidad que a su vez engendran prácticas culturales distintivas.

Para una teoría de la cultura en América Latina

Recorrimos sumariamente algunos puntos de intersección entre marxismo, antropología y sociología, pero quedan por tratar otros aspectos centrales para una teoría de la cultura. Entre ellos no son menores los que resultan del aporte de la semiótica a la explicación de los procesos de significación y del psicoanálisis a los procesos inconscientes de simbolización y sublimación que están en la base de la producción cultural. No obstante, sólo añadiremos ahora algunas consecuencias que esta línea de trabajo puede tener para la investigación social en América Latina.

1. La construcción de una teoría científica de la cultura es decisiva para el crecimiento de las ciencias sociales, no únicamente como complemento del análisis económico o para evitar el economicismo sino para entender la propia estructura económica, de la que los fenómenos simbólicos son parte. Esta unidad e interdependencia entre lo estructural y lo superestructural, justificada, según vimos teóricamente, se presenta con particular importancia en nuestro continente por el papel de los conflictos étnicos y culturales en la lucha de clases. ¿Cómo entender nuestra historia actual si pensamos cuestiones claves como la incorporación al capitalismo de formas tradicionales de producción campesina (indígena) bajo la pregunta exclusivamente económica de si se trata de una articulación o una subsunción, si no incluimos como parte del conflicto la lucha por la hegemonía simbólica o la relegamos despectivamente a las polémicas culturalistas entre el indigenismo y sus adversarios? Quizá en América Latina tenemos razones suplementarias para revalorar el papel de los factores culturales en la diferenciación y conflicto entre clases, ya reconocido por Marx y Lenin, y que, sin olvidar el lugar determinante de las relaciones de producción, amplían en los últimos años algunos marxistas europeos (Edward P. Thompson, Nicos Poulantzas y otros.) Pese a lo que falta investigar sobre las interacciones económico-cultural en nuestra realidad, es evidente que los cambios de identidad

de los obreros migrantes, de los indígenas y mestizos aculturados, su reubicación en el desarrollo capitalista, no pueden explicarse sólo por la extracción de plusvalía: su explotación se organiza y se sostiene sobre múltiples mecanismos a veces no tan claros si los buscamos en la producción y no en el consumo, sólo en la desposesión de los medios productivos y no en su relación con el lenguaje, la salud o el sistema de creencias.

2. De esto se sigue la importancia de acrecentar las investigaciones dedicadas a conocer las formas de circulación y apropiación del capital cultural en América Latina, su papel en la reproducción y transformación del sistema social. Aparte de que el modelo bourdieano necesita una historización (que obligará a reconocer que la cultura burguesa no es enteramente arbitraria, sino consecuencia de un desenvolvimiento particular de las fuerzas productivas y las relaciones sociales), debemos especificarlo de acuerdo con las etapas en que fue conformándose en nuestro continente 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.¹⁷ Precisamos avanzar más allá de lo que informan la mayoría de los estudios interétnicos, conocer de qué modo la interpenetración entre estos capitales culturales y su reformulación en los actuales conflictos de clases, de acuerdo con la lógica de la transnacionalización cultural y económica, está modelando los hábitos y prácticas, las formas de conciencia y de vida, de los pueblos latinoamericanos. Es evidente el valor de un conocimiento de este tipo para los movimientos revolucionarios, para re-

¹⁷ Sobre este punto, véase de Darcy Ribeiro: *Las Américas, la civilización*, t I, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.

formular el capital cultural en función de las necesidades de nuestros pueblos (¿cuál es *nuestro* arte, *nuestra* medicina, *nuestra* educación?), para saber en qué aparatos culturales debemos luchar o dónde hay que crearlo tras alternativas, cómo dar este combate en el campo de la subjetividad para suscitar nuevos hábitos y prácticas transformadores.

II. Introducción al estudio de las culturas populares

Definiciones de lo popular: el romanticismo, el positivismo y la tendencia gramsciana

¿Cómo elaborar, a partir de la discusión anterior, un concepto de cultura popular? Ante todo, la cultura popular no puede ser entendida como «expresión» de la personalidad de un pueblo, al modo del idealismo, porque tal personalidad no existe como entidad a priori, metafísica, sino que se forma en la interacción de las relaciones sociales. Tampoco es un conjunto de tradiciones o esencias ideales, preservadas etéreamente: si toda producción cultural surge, como vimos, de las condiciones materiales de vida y está arraigada en ellas, aún más fácil es comprobarlo en las clases populares, donde las canciones, las creencias y las fiestas están más estrecha y cotidianamente ligadas a los trabajos materiales en que entregan casi todo su tiempo. Por lo mismo, no parece útil para explicar los procesos culturales del pueblo pensarlos, al estilo funcionalista, como formas vacías de carácter universal, o, según el estructuralismo, cómo lógicas mentales, que adoptarían modalidades peculiares en contextos diferentes.

Las culturas populares (más que la cultura popular) se configuran por un proceso de apropiación desigual del capital económico y cultural de una nación o etnia por parte de sus sectores subalternos, y por la comprensión, reproducción y transformación, real y simbólica, de las condiciones generales y propias de trabajo y de vida.