



# CULTURA, IDEOLOGÍA Y PODER

**C**on 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 al otro los elementos más cotidianos, el agua o el sol, se designan de manera distinta. 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.

Parece imposible construir hoy una teoría científica de la cultura - y de sus relaciones con la ideología y el poder- si insistimos en las dos estrategias más transitadas: conceptualizar la experiencia parcial de una sola disciplina (su oposición a la naturaleza en la antropología, su aspecto lingüístico en la semiótica) o desarrollar reverentemente los textos clásicos del marxismo. Estos hábitos tuvieron cierta fecundidad en la etapa de acumulación primitiva de conocimientos. Pero en décadas recientes, investigaciones

marxistas y no marxistas en sociología, antropología, psicoanálisis y semiótica han venido reuniendo información empírica y teórica que obliga a elaborar una teoría transdisciplinaria sobre la producción social de lo simbólico. (No decimos **interdisciplinaria** porque no se trata de armar o yuxtaponer los conocimientos generados en ciencias separadas, sino de atravesar, interpenetrar las problemáticas de unas con otras.)

Si bien encontramos el materialismo histórico el marco de mayor poder explicativo para entender los vínculos entre cultura, ideología y poder, su conocimiento de la superestructura carece de la consistencia alcanzada, por ejemplo, por su teoría de los modos de producción. El hecho de que para informarnos de cuestiones étnicas, lingüísticas o de las estructuras inconscientes de lo simbólico debamos recurrir a disciplinas que crecieron alejadas del marxismo, dificulta aún hoy estudiar el papel decisivo de lo económico o de los conflictos de clase en esos fenómenos. Pero también es cierto que el desarrollo independiente de la antropología, la semiótica y el psicoanálisis

abrió problemáticas nuevas que aún cuesta situar, admitiendo su parcial autonomía, en la concepción marxista de la sociedad. Es inútil pretender que lo que los antropólogos afirman sobre la cultura y los semióticos sobre la significación ya los marxistas lo dijeron mejor a propósito de la ideología. Conviene recordar que los padres del marxismo conocían bastante de las ciencias no marxistas de sus épocas, que Marx y Engels dedicaron unas cuantas semanas a estudiar a Morgan, que a Gramsci y a Althusser no les pareció suficiente la atención otorgada por Marx a los científicos de su tiempo y -conscientes de que el capitalismo y la ciencia cambian- leyeron a Croce y a DeSanctis, a Saussure y a Lacan, con tanta avidez como a muchos marxistas, y no sólo para criticarlos. La vitalidad actual del materialismo histórico depende mucho de su capacidad para nutrirse en investigaciones ajenas para dar cuenta de las interacciones, tantas veces sólo afirmadas, entre lo económico y lo cultural. Como anticipo de una investigación más extensa, interesada en enriquecer la teoría clásica sobre la ideología con aportes de va-

rias ciencias, examinaremos el estado actual de las relaciones entre antropología, sociología de la cultura y marxismo. Vamos a ocuparnos primero del modo en que la antropología conceptualizó la cultura en oposición a la naturaleza buscando una definición de validez universal, libre de prejuicios etnocéntricos. Reubicaremos luego las discusiones sobre el relativismo en la organización transnacional que el capitalismo impuso a la cultura y en relación con los movimientos de liberación en los países dependientes. Este trabajo crítico sobre la tradición atropológica nos permitirá formular una definición restringida de cultura que, si bien distinguiremos de la de ideología, se apropiará de los análisis de Gramsci, Althusser y Godelier sobre ella para caracterizar a la cultura como un tipo particular de producción cuyo fin es producir o transformar la estructura social y luchar por la hegemonía. En esa misma línea mostraremos la posibilidad de utilizar algunos desarrollos de la sociología de la cultura, especialmente los trabajos de Pierre Bourdieu, para investigar los mecanismos por los cuales un capitalismo cultural se transmite a través de aparatos y se internaliza en los individuos generando hábitos

**por Néstor García Canclini**

y prácticas, o sea la estructura de nuestra cotidianeidad. Finalmente, veremos cómo este itinerario puede conducirnos a reformar el objeto de estudio de las investigaciones sociales en América Latina.

### La astucia estructuralista: para que no haya culturas superiores abolimos la historia

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

A partir de estos descubrimientos fue levantándose una concepción distinta de occidente sobre los otros pueblos y sobre sí mismo. La amplitud asignada al concepto de cultura -lo que no es naturaleza, todo lo producido por 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 la 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; aún 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 severidad la pretensión occidental de ser la culminación de la historia y haber avanzado más en el aprovechamiento de la naturaleza, la racionalidad y el pensamiento científico. Su investigación sobre el racismo para la UNESCO (Lévi-Strauss, 1979) presenta el ejemplo de América para refutar la concepción evolucionista de la historia humana como un sólo movimiento lineal y progresivo, en el que la cultura europea ocuparía la cúspide y las demás equivaldrían a momentos anteriores del mismo proceso. El conti-

el camote, el tabaco, el cacao, el jitomate y muchos otros alimentos. Asimismo, el cero, conocido y empleado por los mayas al menos quinientos años antes de ser descubierto por sabios hindúes, la mayor exactitud del calendario de aquellos, y el avanzado régimen político de los incas, son otros de los hechos aducidos para invalidar empíricamente el evolucionismo.

Empero, 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 superiores al europeo fue por que su desarrollo intelectual tuvo un rigor semejante al de las disciplinas científicas, aunque emplearon caminos diferentes. Sólo una observación minuciosa y metódica de la realidad permitió a los ha-

tribus que enumeran, nombran y ordenan reptiles que nunca comerán o usarán con ningún fin utilitario. "De tales ejemplos, que podríamos encontrar en todas las regiones del mundo, se podría inferir que todas las especies animales y vegetales no son conocidas por que son útiles, sino que se les declara útiles e interesantes porque primero se les conoce". 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 autor llama "pensamiento domesticado" o científico no es una mayor capacidad de ordenar racionalmente el mundo o un predominio de la capacidad intelectual sobre la práctica; menos aún, como algunos pretendieron, que el conocimiento primitivo sea el 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 mítico y 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 mejor 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". Dicho de otro modo: los dos tipos de pensamiento -el salvaje y el científico-no corresponden a etapas



nente americano logró antes de la conquista española un impresionante desarrollo cultural independiente de Europa: domesticación de especies animales y vegetales, obtención de remedios y bebidas únicas, alcance en industrias como el tejido, la cerámica y el trabajo con metales preciosos del más alto grado de perfección. Es difícil, argumenta el antropólogo francés, sostener la inferioridad de pueblos que realizaron tan inmensa contribución al viejo mundo:

nunó llagar 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 complejo conocimiento de la utilización de las mismas y arriba de 100 términos para describir sus partes y aspectos característicos. Un saber desarrollado tan sistemáticamente -concluye-no puede ser obtenido sólo en función del valor práctico. Incluso hay

superiores o inferiores del desarrollo humano, sino a distintos "niveles 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". 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.

**E**l 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. Al fin de cuentas, la magia y la ciencia suponen operaciones meritalmente 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 cual Lévi-Strauss 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 había 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."

### El funcionalismo o cómo ser liberal en antropología

¿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 levistraussiano, 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 (Malinowsky, 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 universa-

lidad 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 por que cada sociedad la llena con formas distintas. El antropólogo debe de 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 derecho a desenvolverse en forma autónoma, sin que ha-

El otro es de carácter político: ¿Como 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 de América del Norte?" A partir de "los resultados de las ciencias humanas", surgieron tres puntos de acuerdo: "1o.) El individuo realiza su personalidad por la cultura; el respeto a las diferencias individuales implica por 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 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".

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

ya teoría de lo humano de alcance universal que pueda imponerse a otra argumentando cualquier tipo de superioridad.

**L**os problemas quedan sin resolver. Uno de carácter epistemológico: ¿Como 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?



sigualdades interculturales.

El relativismo cultural naufraga, finalmente, por apoyarse en una concepción atomizada de la sociedad 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 auto-subsistencia, cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las otras, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas.

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 un 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 un 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 cápital, 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 per-

turbación intolerable para las necesidades de expansión constante del sistema capitalista. Al ser absorbidas 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 impone su desarrollo autónomo o alternativo, se reordenan su producción y consumo, su estructura social y su lenguaje, para adaptarlas 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 fuentes complementarias 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 lógica mercantil también son sometidas la circulación y los diseños de los productos artesanales.

**Q**ué 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 tipos de etnocentrismo en el proceso de intercambio desigual ca-

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 dependiera 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 pesimismo 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

**D**urante 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 ayudan 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 de-

sostendrían otras teorías científicas o 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 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 en la estructura, na sacraliza las evaluaciones empiristas como procedimientos exclusivos de demostración, ni encaró los mitos con la insensibilidad de tantos antropólogos positivistas. Sin embargo su búsqueda de una concepción multicéntrica 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

pitalista: 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 energética 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, la sobrestimación de la propia cultura -como ocurre en movimientos nacionalistas, 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 chovinista, puede ser controlada con dos recursos: la autocrítica dentro de la propia cultura y la interacción solidaria con los demás grupos y naciones subalternas. 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". Pero aun en esta situación utópica, en la que se extinguirían las desigualdades, subsistiría una diversidad no contradictoria de lenguas, costumbres, culturas.

### 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 ha llevado a igualar 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 formulación social -la organización económica, las relaciones sociales, las estructuras mentales, las prácticas artísticas, etc.- sin jerarquizar el peso de cada una. Como observo Roger Establet, la noción de cultura se vuelve así el sinónimo idealista del concepto de formación social. 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 reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido.**

**E**sta 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 ecología, las conductas empíricamente observables. Pero la definición que proponemos no identifica cultural con ideal y social con material, ni -menos aún- supone que pueda analizarse 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 ideología, 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.

### ¿Qué significa decir que la cultura se produce?

¿Cuáles son las consecuencias metodológicas de anali-

zar 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.

**A**firmar 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 afuera, sino porque está **inserta** en todo hecho socioeconómico. 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 estructura con superestructura surgieron de que se interpretara la **diferencia** como una **división**. En la realidad, economía y cultura marchan imbricadas una en la otra. Pueden ser distinguidas como instancias teórico-metodológicas, existiendo 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 **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.

**T**anto el estudio de sociedades arcaicas como capitalistas ha demostrado que lo económico y lo cultural configuran una totalidad idisoluble. Cualquier proceso de producción material incluye desde su nacimiento ingredientes ideales activos, necesarios pa-



ra 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 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 desenvolvimiento material, no es entonces apenas un contenido de la conciencia; existe el propio tiempo en las relaciones sociales, que son por lo tanto también relaciones de significación: el sentido esta inmerso en el desenvolvimiento de la materia, aunque no sea su mero efecto. Las investigaciones antropológicas -como lo

indica Godelier-han cambiado la manera de ser materialista: a diferencia del capitalismo, donde la mayor división técnica, social y aún espacial del trabajo (barrios industriales separados de los administrativos, de las ciudades universitarias, de las zonas comerciales) propicia la idea de la desconexión, la superposición de muchas funciones dentro de una misma institución en las comunidades arcaicas ha hecho evidente la interdependencia entre materia y significación. Pero desde esa situación más transparente podemos entender que tampoco en el capitalismo es posible admitir la escisión, o las teorías que redujeron el pensamiento a ser un reflejo -pasivo, diferido- de la base 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" (Godelier, 1980). En segundo lugar, hablar de la cultura como producción supone tomar en cuenta los procesos productivos, materiales, necesarios para inventar algo, conocerlo o representarlo. En un sentido general, la producción de cultura surge de las necesidades globales de un sistema social y está determinado 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 medidas 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 hayan 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 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 relacio-

nes sociales de producción (con el público, con quienes los financian, con los organismos oficiales, etc.

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. 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 subsistencia, luego vendidas en un mercado capitalista urbano y finalmente compradas por turistas extranjeros por su valor estético y para decorar su departamento? ¿Podemos seguir hablando de artesanías? Las polémicas acerca de esta pregunta suelen quedar enredadas en una continuidad material del objeto, que sigue siendo el mismo mientras no lo percibimos junto con las diversas condiciones sociales que alteran su significado. 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, asociado al 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.

**Las funciones de la cultura: reproducción social y hegemonía.**



**E**l segundo gran acontecimiento teórico que, junto con el análisis productivo, está contribuyendo a situar la cultura en el desarrollo socioeconómico, es el que la reinterpreta 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 Broccoli, Christine Buci-Glucksmann), simultáneo con los trabajos de Althusser, Baudelot y Estabiet, 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 mostrado su poder explicativo en dos libros fundamentales: los que dedicó al sistema de enseñanza (1977) y a la producción, circulación y consumo de bienes artísticos (1979).

Los sistemas sociales, para subsistir, deben reproducir y reformular sus condiciones de producción. Con tal fin toda formación social debe reproducir la fuerza de trabajo mediante el salario, la calificación de esa fuerza de trabajo mediante la educación, y, por

último, reproducir constantemente la adaptación del trabajador al orden social a través de una política cultural-ideológica que pauté 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 sujeción a la ideología dominante para los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar bien la ideología para los agentes de la explotación" (Althusser 1975). 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 1967 y 1969.)

**M**ediante 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 aseguran 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) 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 interviene 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 esa norma necesaria y natural es arbitraria, oculta ese poder económico, favorece su ejercicio y perpetuación.

**L**a 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 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 ésta 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 lin-

güísticos o culturales". (P. Bourdieu, 1977).

### La organización cotidiana de la dominación

Un orden depótico 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 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, sociológico y psicológicos articulados a través de un vasto trabajo teórico y empírico: intenta ver como 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 estas teorías es que las diferentes acciones pedagógicas que se ejercen en una formación social colaboran armoniosamente para producir un capital cultural que se imagina como propiedad común. 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. Para comprender el texto científico o gozar una obra musical se requiere poseer los códigos, el entrenamiento intelectual y sensible, necesarios para decifrarlos. Como el sistema educativo entrega algunos y niega 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.

**L**os 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. Agregaremos, por nuestra parte, que en las sociedades no capitalistas -o donde se conservan enclaves con forma de vida no capitalistas- estas funciones suelen estar mezcladas con otras de índole económica y social; casi nunca existe instituciones separadas para el desarrollo cultural y éste se efectúa en el mismo proceso de producción a través de las instituciones que combinan lo económico y lo cultural (por ejemplo, los sistemas de parentesco, de castigos 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 genera hábitos, o sea, sistemas de disposiciones, esquemas básicos de la percepción, de la 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 constituyen 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.

Finalmente, de los hábitos surgen prácticas, en la medida en que los sujetos que los internalizaron se hayan 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 apropiación 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 inconcientes de simbolización y sublimación que están en la base de la producción cultural. No obstante, sólo indicaremos para terminar 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, y 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 subsumción? ¿Podemos entenderla, si no incluimos como parte del conflicto la lucha por la hegemonía simbóli-

ca 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, tal como (sin desconocer el lugar determinante de las relaciones de producción), lo vienen haciendo en los últimos años marxistas europeos (Edward P. Thompson, Nicos Poulantzas, etc.). Pese a lo que falta investigar sobre las interacciones económicas-culturales 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, 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), debe ser especificado 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.

**P**recisamos conocer, más allá de lo que informan la mayoría de los estudios interétnicos, de qué modo la interpretación entre esos capitales culturales y su reformulación en los actuales conflictos de clases, de acuerdo con la lógica de la transnacionalización cultural y económica, está constituyendo los hábi-

tos 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 reformular el capital cultural en función de las necesidades de nuestros pueblos (¿Cuál es nuestro arte, nuestra medicina, nuestra educación?), para saber en que aparatos culturales debemos luchar o dónde hay que crear alternativas, cómo debemos dar este combate en el campo de la subjetividad para suscitar nuevos hábitos y prácticas transformadoras.

### Punto final

Una cuestión que no tiene que ver en especial con América Latina, pero con la que deseamos cerrar este texto es la relación entre cultura y utopía. Si bien tratamos de dinamizar la teoría de la reproducción y evitar con los conceptos de transformación y conflicto de las deformaciones estructurales-funcionalistas de autores como Althusser y Bourdieu, hemos dejado predominar el análisis de los condicionamientos que operan sobre la cultura y de la cultura como instrumento para reproducir, relaciones sociales objetivas. No damos cuenta así suficientemente, de lo que hay de invención de

nuevas realidades o de juegos con la realidad en las prácticas culturales.

**C**ómo comprender estas refutaciones de lo real que nos pasamos construyendo en los palacios del sueño, en los simulacros de la utopía y la literatura, en el gasto sin réditos de la fiesta en todas las estrategias de lo imaginario y las astucias retóricas del deseo?

Porqué sobreviven y crecen estos universos ficticios en un mundo que reiteradamente trata de ser sometido a la racionalidad de la eficiencia? Nuestra capacidad de trascender las necesidades materiales y proyectarnos hacia un futuro que no se deriva automáticamente del desarrollo económico, si bien no puede ser tomado, como lo fundamental y distintivo del hombre a la manera del idealismo, merece, un lugar en una teoría de la cultura. Otra vez hablaremos de la importancia política de repensar aquello que el idealismo dejó sin explicación al aislarlo bajo el nombre de espíritu y que el materialismo mecanicista dejó sin especificidad al reducirlo a sus condicionamientos.

### BIBLIOGRAFIA

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1976.  
*"Ideología y aparatos ideológicos del Estado"*, en *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 4, México, Siglo XXI, 1979.  
*Elementos de autocrítica*, Buenos Aires, Ed. Diez, 1975.  
 Bourdieu, Pierre, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1977. *La distinción. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979.  
 Establet, Roger, *"Culture et idéologie"*, *Cahiers marxistes leninistes*, París, N° 12-13, julio octubre de 1966, pp.7-26. García, Canelini, Néstor, *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*, México, Siglo XXI, 1979.  
 Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, Centro de

Estudios Euménicos, 1979.  
 Godelier, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México-Madrid, Siglo XXI, 1978. *"Infraestructura, sociedades e historia"*, en CUICUILCO, México, 1980, N° 1.  
 Gramsci, Antonio, *El Materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos Editor, 1975.  
 Leclerc, Gerard, *Anthropologie et colonialisme*, París, Fayard, 1972.  
 Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.  
*Antropología estructural II*, México, Siglo XXI, 1979, cap. XVIII.  
 Veron, Eliseo, *"Sémiosis de l'ideologique et du pouvoir"*, Communications, París, Seuil, 1978, N° 28, pp. 7-20.

