

Libros de **Cátedra**

Temas y problemas en Antropología Social

Roberto Ringuélet (coordinador)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales


Editorial
de la Universidad
de La Plata



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

CAPÍTULO 3

CULTURA, MUNDO DE LA VIDA Y LUCHAS POR LA REPRESENTACIÓN LEGÍTIMA DEL MUNDO

Adriana Archenti

La tierra que la gente ama, de la cual habla, a la que se refiere, tiene siempre un espacio, una calle, una esquina, un olor de tierra, un frío que corta, un calor que sofoca, un valor por el que se lucha, una caricia, una lengua que se habla con diferentes entonaciones. La tierra por la que a veces se duerme mal, tierra distante por causa de la cual la gente se aflige, tiene que ver con el lugar de la gente, con las esquinas de las calles, con sus sueños. *Paulo Freire, 1997*

Introducción

Partiremos en el presente capítulo, de ubicar y presentar en un desarrollo contextualizado y diferencial las variantes generales del concepto de cultura, para luego reflexionar, por una parte, sobre ciertos usos contemporáneos de dicho concepto, tanto desde la Antropología como de otras disciplinas sociales; en tensión con otros que se relacionan con el campo de significado a que éste alude -tales como el de ideología- en los cuales se verá cómo el mismo aparece acotado o adjetivado en un intento por precisarlo, otorgarle entidad propia versus otros -como sociedad- y darle eficacia como herramienta de descripción y explicación, frente a los primeros usos generalizadores del concepto por parte de la Antropología –preocupados, en primer término, por deslindar los grandes campos de natura -lo dado por la “naturaleza”- y nurtura -lo adquirido por el aprendizaje social-; en segundo término, por dar cuenta de sociedades o fragmentos de sociedades en vías de desaparición (en términos

tanto demográficos como de manifestación particular de la riqueza y variedad de la condición humana) frente a la acción colonial/neocolonial, las cuales fueron pensadas y caracterizadas como totalidades indiferenciadas (culturas), aisladas, homogéneas e integradas. Por otra parte, se pondrán en relación los fenómenos simbólicos y de significado a los que apuntan definiciones de la cultura presentes en los autores tratados en las Unidades II y III de la Asignatura (tales como Geertz y García Canclini) con la dimensión del poder y las relaciones de asimetría y desigualdad presentes en las sociedades actuales, organizadas a través de ejes de diferenciación social como el género, las edades, la pertenencia étnica, la asignación “racial”, el parentesco, la clase social (ver para el tratamiento de los mismos su presentación en el desarrollo teórico y práctico de las Unidades II y III). En ese sentido identificaremos aquí los campos conceptuales y las tradiciones teóricas presentes en la caracterización de lo “hegemónico” y lo “popular” y brindaremos ejemplos en relación a la producción históricamente encuadrada y socialmente situada de símbolos y significados culturales, anclando nuestra reflexión sobre la centralidad de los procesos culturales en la generación, mantenimiento, legitimación, disputa, modificación de relaciones de dominación/subordinación y establecimiento de otras relaciones posibles en las luchas por la definición “legítima” de los significados del mundo y de la vida.

Cultura/Culturas

Como se refleja en los textos de las Unidades II y III del programa de la materia, el concepto de cultura es un eje central de la reflexión de la Antropología y al mismo tiempo una categoría problemática que comparte y disputa con otras disciplinas tradiciones de pensamiento y el campo social más amplio, que abarca medios de comunicación, actores sociales diversos tales como educadores, políticos, funcionarios, planificadores y cada uno de nosotros, hombres y mujeres corrientes, que lo hemos incorporado y utilizamos en nuestra vida cotidiana para darle sentido –o quitárselo- a un sinnúmero de situaciones. Esto configura la vaguedad y variedad de significados que el

concepto puede adquirir e indica la necesidad de rastrear históricamente, cómo y por qué se ha formulado y diferenciado hasta formar tradiciones distintas y cuando queremos entender su uso actual, como un principio de caracterización o explicación, atender centralmente a los contextos, los sujetos involucrados y las relaciones y transacciones entre los mismos. Dos principios fundamentales han de guiar entonces la reflexión sobre los conceptos para poder apropiarse de ellos y usarlos como herramientas de descripción, comprensión y explicación de la realidad: reconstrucción histórica y contextualización actual de su formulación, sus principales usos y aplicaciones. En ese sentido, rescatamos la coexistencia de dos tradiciones fundamentales -que se pueden rastrear históricamente y siguen teniendo vigencia- en la conceptualización de la cultura. Como las caracteriza George Stocking (1968), se trata de la *tradición humanista* y la *tradición antropológica* de concepción y uso del concepto de cultura. En un nivel de abstracción, este antecedente de dos formas diversas y teóricamente confrontadas nos será útil como punto de partida para pensar luego cómo las relaciones de poder y desigualdad intervienen en el campo cultural y a su vez cómo la cultura es un lugar donde se construye, se ejerce y se disputa poder, configurando, reproduciendo, legitimando o contribuyendo a transformar o acabar con relaciones de desigualdad.

La concepción humanista

Básicamente, podemos identificar a la concepción humanista de cultura como describiendo un proceso de desarrollo individual (lo que una “persona culta” significa para el sentido común) de ciertas facultades humanas, facilitado por el contacto con -y la asimilación de- los saberes de la ciencia y el arte, identificados con la sociedad occidental. Esta caracterización se asocia al pensamiento de la *filosofía idealista alemana* de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX mientras que, por otra parte y no sin tensión de connotaciones, desde una tradición francesa se agrega a esta forma de pensar la cultura la idea de refinamiento de los modos, las formas y las costumbres, el “hombre civilizado”, el ciudadano (partiendo del sentido primario de habitante de la

ciudad) versus la “rusticidad” del hombre de campo. La identificación de la cultura con ciertas “cualidades” como la imaginación, la creatividad, se trasladó también a lo que se consideraron sus productos, las obras de arte, la filosofía, las invenciones y desarrollos de la ciencia; y se identificó con la trayectoria histórica de la “civilización occidental”. Esta concepción, entonces, al privilegiar ciertos desarrollos, lo hace también con respecto a determinados trabajos y valores, aquellos asociados a lo intelectual y lo artístico. Como tal se configuró avalando el lugar social y la auto-afirmación de la *intelligentzia* alemana y, en un sentido más amplio, la confianza en el progreso asociada al iluminismo europeo (Thompson 1998). Desde su origen, el concepto humanista de cultura lleva consigo una idea de perfectibilidad, de desarrollo único, en donde la perfección se asocia (etnocéntricamente) a los avances y la imagen de los pueblos europeos y, dentro de estos, a los productos de la llamada “*alta cultura*”. Esta concepción, cuando se traslada al uso común, conlleva la idea de presencia o ausencia -como notamos en la expresión: “tener o no tener cultura”- y de grados -ser “más o menos culto”-. A su vez y como retomaremos más adelante se traduce en divisiones entre categorías y fenómenos atribuidos a -y ordenados como- “alta cultura”, “cultura de masas”, “cultura popular” o, en términos similares, la existencia de dos campos: “*lo culto*” y “*lo popular*”. Retomaremos esto al hablar de los usos adjetivados del concepto de cultura. Remarquemos, sin embargo, una idea interesante que acompañó esta manera de identificar la cultura: una confianza -producto del optimismo iluminista en el progreso y del ascenso de una nueva clase social, la burguesía- en la capacidad de los hombres de hacerse a sí mismos, de producir su propia historia. Sin embargo, por una parte esa capacidad de mejoramiento y desarrollo fue referida exclusivamente a aquel de la sociedad occidental; por otra, al identificar el campo de la cultura con la vida intelectual, las artes, las humanidades -tal como en Europa y en ciertos sectores sociales se desarrollaban-, se estableció una separación entre éste como un mundo superior de “ideas” y la vida social material, reproduciendo, en el plano del pensamiento, las divisiones entre clases sociales y dejando fuera del campo de la cultura y de la reflexión sobre esta -o en un lugar subordinado de la

misma- los productos y procesos de los sectores subalternos, los hombres forjando sus propias vidas, la producción material y social de estas vidas y la historia cultural material de la humanidad (Williams, 1981).

La concepción antropológica

En el mismo contexto histórico en que se gestó la concepción humanista, se fue generando también -en una relación en ocasiones complementaria y progresivamente tensional con la misma- lo que identificaremos como la *concepción antropológica de cultura*, apoyada en la afirmación de la multiplicidad y totalidad de la experiencia humana como fuente de generación de modos de vida socialmente constituidos. Paradójicamente, el mismo proceso de confrontación con sociedades radicalmente distintas, que fue utilizado como referente de la superioridad de la “civilización occidental”, sirvió de base a un conocimiento y progresivo entendimiento de las múltiples, variadas y contextuales formas en que los seres humanos elaboraban respuestas a los desafíos de la vida, la naturaleza, las relaciones entre los mismos.

Gestada alrededor de la *pregunta por la diferencia*, la Antropología desarrollará “cultura/s” en un sentido plural como concepto clave y sus connotaciones serán apropiadas por otras disciplinas y también pasarán a formar parte del pensamiento de los conjuntos sociales mayores (Boivin, Rossato y Arribas 1998; Chiriguini 2006). Esto no sin conflicto y tensión con la concepción humanista, singular y etnocéntrica que -bajo diversas formas- sigue vigente.

Íntimamente relacionado con el trabajo de campo y la descripción etnográfica, el concepto intentará dar cuenta, en la perspectiva antropológica, de la ligazón existente entre conductas visibles, modos de comportamiento, costumbres, creencias, producciones y relaciones estructurados en torno a sistemas de símbolos significativos (ver concepto de totalidad en capítulo 1; Neufeld 1994). Los aspectos básicos del concepto antropológico de cultura, sintetizados por Herskovits (1969) como: “universalidad”, “organización” y “reconocimiento de la capacidad creadora del hombre”, pueden ser aprehendidos al mismo tiempo

como un resultado de la experiencia concreta y reflexiva de la diversidad de modos de vida y -a partir de esto- como la elaboración de una serie de presupuestos centrados en la comprensión del significado de las costumbres “extrañas” observadas en sociedades diferentes a las de origen de los antropólogos y, en general, de tradiciones diferentes a las europeas en las que -en una división del trabajo intelectual con la Sociología, que se ocupó del “nosotros”- ejercitaron su práctica.

En la tradición antropológica, el concepto ha transitado una historia de definiciones, redefiniciones y connotaciones muchas veces encontradas, más allá del general reconocimiento de sus aspectos básicos cuando, en particular, se la usa para comprender la especificidad de la naturaleza humana, constituida por su capacidad simbólica. Remitimos para la revisión detallada de la historia del concepto en su versión antropológica a los textos de la unidad III de la materia. En este contexto y a los fines de la exposición nos limitaremos a delinear -siguiendo parcialmente a J.B. Thompson (1998)- un modelo que abstrae para su comprensión tres variantes generales en los usos del significante “cultura”, las cuales, sobre todo en el caso de la última, abrevan también en otras tradiciones de pensamiento y disciplinas:

A- La variante descriptiva. Cultura como descripción de características (conjunto de normas, creencias, costumbres, artefactos).

La clásica definición de Edward B. Tylor (1871), representante de la tradición evolucionista, nos proporciona un ejemplo de esta variante:

“La cultura o civilización en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera de los otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad...” (Tylor 1977).

En esta definición se destaca, por una parte, el sentido extra biológico de la condición cultural, adquirido en un proceso de aprendizaje y socialización; por otra, el carácter de totalidad, de combinación compleja de partes interrelacionadas. Ese todo varía en distintas épocas y lugares. El estudio de la cultura consistirá entonces en elaborar una sistemática de esas diferencias a través de un relevamiento de las diversas partes que la constituyen y su posterior clasificación, sistematización y comparación. Construir así un catálogo de costumbres que caracterizarán a una región, así como las plantas y los animales lo hacen en otro sentido.

El concepto será sometido a un proceso creciente de cientifización, desprendiéndose de su connotación humanística y acompañando el desarrollo de la propia disciplina. Sin embargo, seguirá existiendo la idea de complejidad progresiva de la sociedad y la cultura. Bajo el paradigma *evolucionista* (ver Capítulo I), las distintas sociedades serán ordenadas y clasificadas en estadios evolutivos con una intención de reconstruir la gran historia de la humanidad. La propuesta de Tylor contrastaba con la idea de "alta cultura" y superaba la distinción entre gente "cultura" e "incultura". Si contextualizamos en la época en que la enunció, su enumeración de los componentes de lo cultural combina elementos que instituyen una nueva manera de pensarlo y en ese sentido ha de haber sido perturbadora (Pasquinelli 1993:41), en la medida en que incluye aspectos -las "costumbres"- que deliberadamente estaban excluidos de la concepción elitista de la cultura. Para esta última, el "arte", la "moral", el "derecho", siempre habían sido considerados parte de la cultura, pero las "costumbres", en tanto representaban lo local, lo particular concreto y cotidianamente vivido, aparecían como lo opuesto del carácter universal asignado a los anteriores. No obstante, la denominada civilización asume aquí una connotación de mayor complejidad alcanzada.

Ya en pleno siglo XX, la vertiente descriptiva se recuperará en las tradiciones nacionales inglesa y norteamericana, representadas por el *funcionalismo* de Bronislaw Malinowski y el *particularismo histórico* de Franz Boas (ver Capítulo I). Deja de ser hegemónica la tradición de reconstruir la historia de la humanidad, pero subsiste la idea de todo complejo e integración de partes.

Ahora importa rescatar para el patrimonio de la diversidad humana la variación expresada por sociedades en vías de desaparición ante la expansión de nuevos modelos de la cultura euro americana. Es así que se desarrollan las minuciosas monografías de culturas “otras”, que abarcan la descripción de aspectos ambientales, económicos, sociales y simbólicos. Particularmente en Estados Unidos, entre 1930 y 1950 se va a producir un desplazamiento de la atención sobre las “costumbres” a la elaboración de “modelos de comportamiento”, y el concepto de cultura se focaliza en los sistemas de valores y los modelos normativos que regulan los comportamientos de las personas pertenecientes a un mismo grupo social. Algunos autores (Rossi 1970, Pasquinelli 1993) hablan de una abstracción progresiva del concepto, que convierte a la cultura en un “sistema conceptual que existe independientemente de toda práctica social” (Pasquinelli 1993:43).

Aparecen temas como: la “*herencia social*”, los “*patrones y configuraciones culturales*”, las “*relaciones entre individuo, sociedad y cultura*”. Hay un marcado interés en develar las formas como las sociedades y culturas *persisten* en el tiempo y los factores que contribuyen a la *integración*. Se privilegia el análisis comparativo de los *procesos de endoculturación*, relevando las prácticas de crianza a través de las cuales los niños son incorporados como miembros a las diversas culturas y modelados por las mismas mostrando como el mismo cuerpo está “trabajado” por la cultura. Ruth Benedict (1944), discípula de Boas, conceptualizó los “*tipos culturales*”, orientaciones generales y selecciones significativas entre todas las elecciones posibles, sistematizando el concepto de “*patrón*” (pattern) de cultura. Cada cultura se distinguiría por un patrón específico, es decir, cierta configuración, cierto estilo o modelo particular. El término implica la idea de una totalidad homogénea y coherente. De modo que una cultura no es una mera yuxtaposición de rasgos, sino una manera particular de combinarlos.

A manera de ejemplo, la autora trabajó sobre dos grupos indígenas, los Zuñi de Nuevo México y los Kwakiutl, de la Columbia Británica. Desde su perspectiva, ambos grupos, en sus diferencias, expresarían extremos de la variación

cultural, que Benedict caracterizó con los nombres de dioses griegos y las características de la personalidad asociada a estos. Los Zuñi, conformistas, tranquilos, solidarios, respetuosos del otro, medidos en la expresión de sus sentimientos, fueron calificados como de tipo “apolíneo” (por Apolo). Los Kwakiutl, ambiciosos, individualistas, agresivos e incluso violentos, con una tendencia a la desmesura afectiva, representarían el tipo “dionisiaco” (por Dionisios).

Este modelo de análisis representa los grupos que estudia en términos de homogeneidad, coherencia y funcionalidad, los que constituirían a cada sociedad estudiada como una totalidad cultural; en una operación que además facilita la tarea -central en este momento de la tradición antropológica- de realizar un registro amplio y documentado de las diferencias entre los grupos humanos en términos culturales, confrontando aquellas posiciones e investigaciones que lo hacían en términos biológico-raciales. En un nivel de abstracción, la interpretación resultante de cada sociedad y cultura como una totalidad exclusiva se podría traducir en la ecuación *una sociedad: una cultura*.

La concepción descriptiva de la cultura -con múltiples variantes en autores y tradiciones nacionales que hemos simplificado aquí a los fines de la exposición- puede entonces ser expresada como: “Un conjunto de creencias, costumbres, ideas y valores, tanto como artefactos, objetos e instrumentos materiales, que son adquiridos por las personas en tanto miembros de un grupo o sociedad”. (Thompson 1998:191).

El estudio de la cultura consistirá entonces, al menos en parte, en la comparación, clasificación y análisis científico de estos diversos fenómenos. Al interior de las distintas tradiciones habrá diferencias a la hora de cómo encarar estas descripciones, más que sobre el sentido general de la cultura como fenómeno.

En términos cognoscitivos, las críticas al modelo descriptivo parten de su naturaleza excesivamente amplia, que puede tornarse vaga y redundante. Si todo es cultura, cómo hago para analizarla?

A su vez, la ecuación una sociedad: una cultura, no nos da cuenta de las diferencias y desigualdades que, al interior de una determinada sociedad, se manifiestan con contenidos culturales diferentes.

Como se evidencia en el capítulo I, el proceso histórico de la ruptura del orden colonial y la descolonización van a contextualizar ciertas crisis al interior del campo de la Antropología expresadas -entre otras cuestiones- en críticas y reformulaciones del concepto de cultura entendida como totalidad integrada, homogénea, auténtica, solo comprensible en términos de sí misma, imposible de valorar desde los parámetros de otra cultura. El problema aparece planteado como incapacidad explicativa del concepto al aplicarlo a las sociedades complejas resultantes del proceso de descolonización.

En las reformulaciones del mismo, al menos podemos determinar dos movimientos en la manera de usarlo:

-Restricción/focalización del concepto sobre los fenómenos de significación en la vida social, que identificaremos como la variante simbólica.

-Uso y resignificación del concepto para comprender los fenómenos de reproducción, diferenciación y desigualdad y las relaciones de poder al interior de una sociedad, que identificaremos como la variante simbólico-crítica.

B- La variante simbólica. Cultura como conjunto de representaciones y sentidos.

Dentro del “todo complejo” definido por Tylor se va a ir operando -sobre todo en la antropología norteamericana- un espacio particular para la cultura progresivamente asociado a lo simbólico. La concepción simbólica desplaza el interés hacia el simbolismo como capacidad/actividad eminentemente humana. En su perspectiva, los fenómenos culturales son fenómenos simbólicos y el estudio de la cultura se basa fundamentalmente en la interpretación de los

símbolos y la acción simbólica. En esta fase de las reformulaciones del concepto, la cultura ya no se presenta como “pautas de comportamiento”, sino como “pautas de significados”

La concepción de la cultura en tanto orden particular asociado con la capacidad simbólica, está presente en la tradición francesa y tiene una fuerte impronta en la norteamericana ya desde la década del 40. Claude Lévi-Strauss y Clifford Geertz son dos figuras centrales de esta manera de interpretar a la cultura. El origen de la reflexión se sitúa en la búsqueda de las capacidades eminentemente humanas que distingan esta condición. En ese sentido, la capacidad simbólica es compartida por ambos autores. Luego, sin embargo, el estudio de los procesos simbólicos va a diferenciar a estos autores de acuerdo a sus premisas sobre cómo estudiarlos y sus énfasis diferenciales en el lugar de lo universal y/o lo particular en la caracterización del fenómeno cultural.

Levi-Strauss (1968) está interesado en la determinación de los *invariantes del espíritu humano*, expresados en todas las sociedades a través de la imposición de un orden lógico-clasificador a la realidad, que es comunicacional y que, a la manera del lenguaje, opera por diferencias. A través del estudio del *totemismo*, el *parentesco*, los *mitos*, la *cocina*, este autor construye su visión de la *cultura como comunicación* (ver capítulo 1).

En cuanto a Geertz (1992), se interesa en la cultura como fenómeno público, expresado en la conducta constituida como *acción simbólica*, conducta que significa. Para ello toma como referencia la metáfora de Max Weber en cuanto a cómo el hombre está atrapado por los hilos de los significados que él mismo construye, siendo la cultura esa trama. Su enfoque es presentado como semiótico. En orden de develar esos sentidos, la tarea de la Antropología, y con ella el análisis cultural, no será ya la búsqueda de leyes, invariantes o explicaciones -a la manera de una ciencia experimental- sino la de *interpretaciones*, en busca de develar los sentidos presentes en la acción simbólica y que organizan la conducta y el mundo significativo de los actores (Geertz 1992:39). Los análisis culturales serán invariablemente interpretaciones de segundo orden, montadas sobre aquellas de los actores.

La variante simbólica de la concepción antropológica de la cultura, sobre todo a partir de los trabajos de Geertz, puede ser resumida de manera amplia como sigue: “Cultura es un patrón de significados incorporados en formas simbólicas, que incluyen acciones, manifestaciones verbales y objetos significativos de diverso tipo, en virtud de los cuales las personas se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias” (Thompson 1998:197).

El análisis de la cultura consistirá entonces en la *comprensión de esos patrones de significado*, en la interpretación de la conducta enmarcada en acción simbólica. Para ilustrar su concepción, Geertz utiliza la metáfora de un texto escrito en una lengua extraña cuyo significado debemos progresivamente develar, comprender y hacer inteligible para nosotros, buscando discernir patrones de significado y tornar significativa una forma de vida que ya lo es para los que viven en ella.

La concepción de la cultura de Geertz ha sido criticada por no prestar suficiente atención a las cuestiones del poder y el conflicto social inherentes a la producción, reproducción, uso y transformación de símbolos, cuestión que la metáfora que la entiende como un texto no alcanza a dilucidar, ya que su énfasis recae en *el* significado más que en *los* potenciales significados divergentes o conflictivos que pueden tener los fenómenos culturales para individuos o grupos situados en circunstancias diferentes y dotados de recursos y oportunidades diferentes.

La antropóloga brasileña Eunice Durham (Durham, 1984) propone sumar a la propuesta geertziana de comprender los símbolos como modelos *de* la realidad aquella de modelos *para* la acción. Con ese propósito sugiere utilizar la metáfora del trabajo en vez de aquella del texto. Así como cualquier objeto material (un tractor por ejemplo) representa la previa intervención de algún tipo de trabajo humano y, para ponerse en marcha, es preciso aplicarle nuevamente trabajo humano, los símbolos y significados adquieren sentido en la medida en que seres humanos concretos, en situaciones y relaciones sociales específicas y en contextos históricos determinados, los producen, utilizan, recrean y transforman en sus prácticas.

En cuanto a la contextualización, en palabras de Thompson:

“...Los enunciados y las acciones cotidianas, así como fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales o las obras de arte, son producidos o actuados siempre en circunstancias socio históricas particulares por individuos específicos que aprovechan ciertos recursos y que poseen distintos niveles de poder y autoridad; y una vez que se producen y representan estos fenómenos significativos, son difundidos, recibidos, percibidos e interpretados por otros individuos situados en circunstancias socio históricas particulares, que aprovechan ciertos recursos a fin de dar sentido a los fenómenos en cuestión. Vistos de esta manera, los fenómenos culturales pueden considerarse como si expresaran relaciones de poder, como si sirvieran en circunstancias específicas para mantenerlas o interrumpirlas, y como si estuvieran sujetos a múltiples interpretaciones divergentes y conflictivas por parte de los individuos que reciben y perciben dichos fenómenos en el curso de sus vidas diarias” (cfr. Thompson 1998:201-202).

El autor re define entonces la concepción simbólica incorporando la contextualización social e histórica, en términos de: “la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Thompson, 1998:203).

Esta consideración de la cultura, en tanto producción de formas simbólicas y su relación con los contextos sociales estructurados en que las mismas son producidas, permite incorporar al análisis cultural un aspecto que no fue privilegiado por la Antropología, en parte debido a su tradición de estudio de sociedades diferentes de la occidental moderna y su privilegio metodológico por las relaciones no intermediadas. Se trata de los productos del surgimiento y desarrollo de la comunicación masiva, siendo que esta en gran medida está dirigida a la producción y transmisión de formas simbólicas. Si por una parte la comunicación de masas -con sus diversos y sucesivos soportes -el libro, la fotografía, la radio, la televisión, las nuevas tecnologías- es una cuestión de desarrollo tecnológico, de mecanismos de producción y transmisión; por otra también lo es de expresiones significativas, de formas simbólicas de variado tipo que son producidas, transmitidas y recibidas por conducto de esas

tecnologías desarrolladas en la modernidad y desplegadas crecientemente por las industrias de medios.

Así, la vertiente simbólica del análisis de la cultura se complejiza y enriquece, en la medida en que consideramos las transformaciones en las vidas y los significados atribuidos a las mismas en la generalidad de las sociedades modernas por el impacto y desarrollo de la mediatización y su intervención en la producción y circulación de formas simbólicas; que además y en forma creciente adquirieron un carácter global en la medida en que se desarrollaron las grandes cadenas de producción mediática.

C- La variante simbólico-crítica

Expresada en la cita de Thompson que transcribiéramos más arriba, esta forma de conceptualizar la cultura -con múltiples variantes a su interior- se desarrolla a partir del intento por correlacionar los símbolos y significados con las prácticas y relaciones sociales y la intervención de los primeros en los procesos de reproducción y cambio social. Esto se dará en un contexto en el que -como dijéramos al principio del capítulo- el concepto de cultura aparece progresivamente adjetivado, “acompañado” por algún otro, tal como “de masas”, “de elite”, “popular”, “dominante”, “hegemónica”, “subalterna”, “oprimida”, etc. Los mismos dan cuenta por una parte del intento de corregir el carácter omnicomprensivo asociado al concepto en cierta tradición antropológica (ver variante descriptiva) que, por su carácter tautológico, termina perdiendo capacidad explicativa, por otra de asociar los fenómenos simbólicos con las relaciones de poder, preguntándose cuál es el estatuto de los mismos en contextos históricamente determinados y cómo contribuyen a producir/reproducir o transformar relaciones sociales de desigualdad o dominación.

El origen de la reflexión parte fundamentalmente de la tradición marxista de pensamiento, uno de cuyos ejes centrales es comprender las razones de y las formas asumidas por las relaciones de desigualdad, particularmente en las

sociedades de clases (ver para desarrollo del concepto, el capítulo 2). Las referencias a lo que aquí estamos entendiendo como cultura –que no asumió ese nombre en los escritos de Marx- en el sentido de los significados y formas simbólicas fueron en primer término remitidas a la *teoría de la ideología* y, particularmente, al análisis de la llamada *ideología dominante*. Así, el ámbito de lo que aquí designamos lo simbólico era pensado en clave de la imposición sobre los sectores subalternos de las ideas de las fracciones dominantes en una sociedad y un momento determinados. En *La Ideología alemana* (citado en Apple, 1994) Marx sostiene que “la clase dirigente dará a sus ideas la forma de universalidad y las representará como las únicas que tienen validez universal”. En el desarrollo del capitalismo se habrían producido ciertas tendencias y relaciones constitutivas del poder que configuraban una producción “natural” (en el sentido de naturalizada) de principios, ideas y categorías que sustentaban las desiguales relaciones de clase. Esas ideas, no obstante, se hallaban constantemente amenazadas y requerían un control permanente, puesto que los conflictos de clase también se habían originado en –e intervenido sobre- los cambios en ese modo de producción y como tales configuraban la posibilidad del desarrollo de diferentes tendencias ideológicas que podían oponerse a las dominantes.

En la medida en que empeorasen las condiciones en el seno de las economías capitalistas, las clases trabajadoras “atravesarían” –en un proceso de toma de conocimiento “para sí” de las condiciones de producción de sus vidas y de la dinámica de la sociedad como un todo- las capas de encubrimiento de la ideología dominante, desarrollando una “auténtica comprensión” de las relaciones de explotación en las que se encontraban atrapadas, y transformándolas en el contexto de procesos revolucionarios. Este planteo asumirá diversas variantes, críticas y complejizaciones al interior del pensamiento marxista y del análisis social, sobre todo a partir del hecho que en los países más industrializados y con un desarrollo importante de los sectores obreros (tales como Inglaterra, Alemania, Italia) no tuvieron lugar procesos revolucionarios de cambio radical de la sociedad y –antes bien- hubo continuidad y progresivas re acomodaciones del capitalismo y de los sistemas

de ideas que lo legitimaban.

Una de las respuestas posibles a esta situación -que podemos incluir como antecedente y línea de argumentación progresiva hacia lo que aquí estamos entendiendo como concepción simbólico crítica de la cultura- es aquella que sostiene la necesidad de entender al capitalismo -además de en términos económicos- como un *sistema cultural* que atraviesa y constituye el sentido común de las personas, haciéndolas pensar y sentir que ese sistema -y sus definiciones de la realidad- es el único posible, producto de condiciones “naturales” y no coyunturales, situadas e históricas. Se entiende así que para comprender la persistencia del poder de esta particular organización del mundo, era necesario centrarse no sólo en la forma en que se producían las relaciones económicas; sino también en aquellas designadas como culturales, ideológicas y políticas; cuestión que ya Marx había señalado cuando enfatizaba la necesidad de profundizar el conocimiento sistemático de las instituciones vinculadas a la prensa, el estado, la familia, las diversas formas del arte y la literatura.

Este tipo de análisis fue básicamente remitido –como afirmáramos más arriba- a la construcción de una teoría de la ideología mediante la cual dar cuenta de las relaciones entre las prácticas y los símbolos. De manera sintética, podemos determinar al menos tres connotaciones de “ideología” en el pensamiento marxista clásico, entendiendo que –aún en sus diferencias- las mismas expresan conflictos de intereses entre sectores o luchas por el poder que se dan en el seno de las relaciones sociales:

- a) Un sistema de creencias característico de un grupo o una clase particular.
- b) Un sistema de creencias ilusorias -ideas falsas o falsa conciencia-.
- c) El proceso general de la producción de significados e ideas. Este es el sentido más paralelo al concepto de cultura.

En este contexto, presentaremos algunas ideas sobre la segunda variante (b). Básicamente esta concepción respondería a que los sujetos sociales, descentrados por la ideología (dominante en este caso), verían sus condiciones

“reales” de producción “material” de la vida de una manera opaca, falseada, “no real”, inversa a lo concreto de su existencia. Podemos también entender esto pensando que a través de una construcción ideológica se trata de naturalizar o transformar en eterna o inmodificable e incorporar con esa connotación al sentido común una condición histórica y contextualmente situada. Por ejemplo, si pensamos en las relaciones de género, asignar ciertos atributos a las mujeres o los hombres (“pasividad”, “emotividad” en el caso de las primeras, “agresividad”, “racionalidad” en el segundo) universalizándolos y encuadrándolos en una condición biológica y por lo tanto irreversible y utilizándolos para justificar la dominación masculina remitiéndola a la “naturaleza de las cosas”. O, en el caso de ciertas enfermedades de transmisión sexual, como el sida, interpretarlas como un castigo para la vida “pecaminosa” del hombre moderno, sobre todo en asociación con una condena a formas alternativas a la heteronormatividad sexual (ver para situar y ampliar bibliografía Unidad IV de la materia).

Hay enfoques de la ideología en donde se enfatiza su condición de falsedad (contrastado con el conocimiento “verdadero” o “científico”). De tal manera, la asignación del estatuto de verdad o falsedad remite a una idea de anterioridad de las condiciones de existencia respecto de los significados asignados a las mismas, “como si” las primeras tuvieran una condición *primaria*, más *real*, frente a los segundos, *derivados* de las mismas.

Se trata aquí del estatuto de los símbolos y significados -la cultura- que aparecen como “posteriores” a la acción humana y destinados a justificar las relaciones de dominación. Sin negar la centralidad del concepto de ideología para pensar la intervención de formas simbólicas en la producción/perpetuación de relaciones de poder (más abajo la retomaremos en el desarrollo del concepto de hegemonía) precisemos que, para la Antropología, en su análisis de la cultura como fenómeno, no hay una relación de ulterioridad de la producción de significados con respecto a otras prácticas, sino que toda práctica social lleva consigo un significado. Esto lo ilustra García Canclini (1995), retomando a Godelier (1978) en su afirmación de que cada vez que

actuamos nos representamos esa actuación atribuyéndole un significado, de modo que nuestra práctica es a la vez económica y simbólica, siendo por tanto el pensamiento no un “mero reflejo” de la actuación sobre el mundo sino, desde un principio y tal como lo demuestra la Antropología, una condición interna de su aparición:

“Comprar un vestido o viajar al trabajo, dos prácticas socio económicas 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 ómnibus o un auto, de qué marca, etc. Las características de la ropa o el auto comunican algo de nuestra inserción social o del lugar al que aspiramos, de lo que queremos decir a otros al usarlos”. (Canclini 1995: 20).

Por otra parte y acerca de la “verdad” o “falsedad” de los contenidos ideológicos, Sizek (2003) subraya que una ideología no es necesariamente “falsa”; en cuanto a su contenido positivo, puede ser “cierta” o implicar referencias a una cuestión real y efectiva. Por ejemplo, una potencia puede esgrimir como justificativo a su intervención directa sobre un estado-nación extranjero que en el mismo se están cometiendo violaciones a los derechos humanos. La incidencia efectiva de ese fenómeno -los derechos pueden efectivamente no estar siendo respetados- puede, frente al discurso esgrimido, opacar otra razón no explicitada para la intervención, por ejemplo la existencia en el lugar intervenido de fuentes de energía indispensables como el petróleo o su carácter de ubicación estratégica en una zona en conflicto o disputa. Siguiendo a Zizek, estamos dentro del espacio ideológico cuando el contenido -verdadero” o “falso”- es funcional respecto de alguna relación de dominación social de un modo precisamente no transparente. La lógica misma de la relación de dominación (en el ejemplo la capacidad-potencialidad de la potencia dominante para erigirse en gendarme y/o invadir, dominar, controlar otros territorios y/o recursos naturales) debe permanecer oculta para ser efectiva.

Siendo las relaciones entre los conceptos de ideología y cultura, su equiparación o diferenciación, la delimitación posible de fenómenos o procesos sociales a los cuales uno u otro hagan referencia motivo de continuo debate por parte de las Ciencias Sociales, entendemos con Durham (1984) que el concepto de cultura -habiéndose desarrollado para responder a la pregunta: por qué los seres humanos difieren en tiempo y lugar?- tiene una mayor amplitud y abarca otros fenómenos sociales, que incluyen arbitrariedades, complejidades “innecesarias”, improvisación, creatividad y transformación (Durham, 1984:145), que no necesariamente se asocian a la dominación o que la ponen en cuestión, frente a aquel de ideología, que responde más concretamente a la pregunta: por qué y cómo los símbolos y significados contribuyen a producir un orden social injusto o pueden servir para modificarlo?

Las connotaciones de ambos de todos modos se intersectan -recordemos que un concepto es una herramienta desarrollada para pensar la realidad, no la realidad misma, y en ese sentido debe ser formulado, usado y reformulado para dar cuenta de manera más rica y compleja de las realidades cambiantes-, cuando se trata de describir y comprender lo cultural no como una entidad discreta -“las culturas” de la variante descriptiva del concepto- sino como una dimensión del comportamiento social -los símbolos y significados- que es preciso situar contextual e históricamente.

En ese sentido han ido las “adjetivaciones” que nombráramos al principio de este párrafo, de las cuales rescatamos otros dos conceptos que nos son útiles para ilustrar el desarrollo de una concepción simbólico crítica del concepto de cultura, aquellos de *hegemonía* y *cultura popular*, los cuales -en sus oposiciones y complementaciones-, contribuyen a pensar las sociedades actuales en términos de relaciones entre posiciones sociales, experiencia de vida, producción simbólica, poder y resistencia.

En su tratamiento de esos conceptos precisamente -aunque no tratándose de un análisis antropológico focalizado en aquel de “cultura”-, Antonio Gramsci, intentando caracterizar lo popular en un sentido que trascendiera la división humanista entre “lo culto” y lo “popular”, sostiene una visión precursora de que

lo popular no constituye un paquete cerrado de tradiciones y costumbres, entendiendo que se define -de distintas maneras- por la posición de grupos subalternos en contextos históricos diversos. De esta manera, combina el análisis de los símbolos y significados con aquel del poder, la dominación y la resistencia, desarrolla un enfoque relacional entre sectores sociales y contribuye a trascender la visión de culturas -y sociedades- como entidades estáticas y discretas -la "cultura tal" o "la sociedad tal" como un todo indiferenciado-.

Cultura, Hegemonía y Subalternidad

Gramsci, en su carácter de militante y líder político, preocupado por el problema del poder y la necesidad de trascender las situaciones de dominación y subordinación, en el contexto de la reflexión sobre la derrota del movimiento obrero y la victoria del fascismo en la Italia de los años '20 y '30, entendiendo y postulando la importancia de las ideas para la construcción de normas de acción en las sociedades de clases, buscará relacionar los modos de pensamiento con las conductas y los sujetos con las estructuras, a través de conceptos mediadores. Para ello trabajará en primer lugar sobre el concepto de ideología, que retoma de la tradición de pensamiento marxista, intentando romper con ciertas concepciones limitadas o reduccionistas. En sus términos, una ideología en sentido amplio significa "una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las actividades de vida individuales y colectivas" (Gramsci, 1974:10-11). Es en este sentido que la concepción gramsciana de ideología se asocia a aquella antropológica de cultura, en la medida en que reconoce la importancia de los símbolos y significados para lo humano vivido. En una sociedad determinada, en un momento determinado de la historia, coexisten en la misma una serie de ideologías- llamadas también por el autor *visiones de mundo*- que no son equivalentes, sino que están bajo la dominancia de una y se manifiestan por distintos grados de articulación y elaboración, pudiendo aparecer bajo la forma de *filosofía* -una visión coherente y formal-; como *sentido común* (en

tanto concepción establecida de lo “correcto” o “normal”), o como *folklore* o *religión*. Las ideologías no son puramente “superestructurales”, ya que no concibe acción sin representación, sino que poseen existencia material en las instituciones (educativas, políticas, religiosas, etc) y en todo aquello que pueda influir sobre la opinión pública, como medios de comunicación, bibliotecas, escuelas, clubes, asociaciones, la arquitectura, la disposición de las calles y hasta sus nombres (pensemos por ejemplo en los nombres de las calles de la ciudad en que vivimos o la ciudad capital y los planteos críticos actuales sobre ciertos nombres o la necesidad de cambiarlos por otros). Esta concepción de la ideología trasciende ciertas trabas de las variantes que analizáramos más arriba al reconocer la coexistencia de diversas concepciones de mundo, aunque estratificadas y con grados diversos de complejidad y coherencia. Dicha coexistencia, lejos de ser armónica, se caracteriza por la dominación política y la dirección cultural de un bloque de clases que ha logrado históricamente el consenso (activo o pasivo) de las clases subordinadas, al convertir su ideología en un punto de referencia común de los demás grupos sociales. El aspecto de *dirección cultural* asignado por Gramsci es lo que interesa resaltar aquí como contribución a nuestra reflexión sobre el lugar de lo simbólico en la producción, reproducción y cambio social. Aparece así una interpretación del concepto de *hegemonía* como diferente del de dominación y próximo a aquel de cultura, en el sentido de un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales (Giménez, 1981). Una clase hegemónica será aquella capaz de organizar la sociedad de acuerdo con sus propios intereses y visiones, generando consenso al nivel de las prácticas y visiones de mundo cotidianas. En términos de Williams (1980:129), el concepto de hegemonía presentado por Gramsci amplía aquel de cultura al poner en relación el proceso social total de vida -que la concepción antropológica de la misma expresa-, con las distribuciones específicas del poder. Y en este reconocimiento de la totalidad del proceso va también más allá del de ideología:

“...hegemonía” es un concepto que, a la vez, incluye -y va más allá de- los dos poderosos conceptos anteriores: el de “cultura” como “proceso social total” en que

los hombres definen y configuran sus vidas, y el de “ideología”, en cualquiera de sus sentidos marxistas, en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase.” (Williams 1980:129).

Más que la imposición a nivel consciente de una serie de ideas o creencias sobre la legitimidad o el derecho de unos a hacer prevalecer sus modos de pensamiento y sus acciones o, en paralelo, la convicción sobre la posición subordinada de otros modos posibles de pensar y actuar, lo que importa aquí es cómo la organización cotidiana de la existencia, lo efectivamente vivido, es: “organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes” (Williams 1980:130). Así, por ejemplo, concepciones como las del tiempo –un tiempo medido, un tiempo “sin tiempo”, un tiempo determinado para el trabajo, un tiempo para la familia, un tiempo para el ocio, etc-, el espacio –un espacio público, un espacio privado, un espacio común, un espacio apropiado, con ciertas connotaciones, en los que se pueden o no hacer determinadas cosas, “llenos” o “vacíos” según ciertas pautas, etc-, la definición de persona –individual, colectiva-, de causalidad –sobrenatural, religiosa, azarosa, científica, determinada, indeterminada- estarían incorporadas al sentido común como atemporales y universales a pesar de haber sido gestadas en contextos determinados, rastreables históricamente. En ese sentido de posibilidad de ubicación histórica del desarrollo de un sistema de ideas que se convierten en la versión legítima de algo, subalternizando otras, otro ejemplo -que podemos relacionar con el concepto de Modelo Médico Hegemónico presentado en el capítulo 7, nos llevaría a rastrear y reflexionar sobre cómo se trascendió de un modelo de curación en el que la posesión de saberes medicinales populares otorgaba prestigio a *curadoras*, a la identificación de las mismas en un sentido negativo como *curanderas*, mientras aumentaba y se imponía el prestigio de la medicina científica.

Este último ejemplo nos sirve para incorporar la cuestión de la lucha por la asignación/imposición de significados, ya que, si la hegemonía supone la articulación del consenso, esta no implica que no existan otras posibilidades de visión del mundo y de la vida que no sean las hegemónicas. En este sentido las mismas pueden coexistir -y coexisten en la práctica- con visiones diferentes y

con oposiciones existentes en la sociedad, que pueden organizarse potencialmente en forma de *contra hegemonía* o *hegemonía alternativa*. Pensada en términos de un proceso activo y no de una forma esencial o cristalizada de cultura -ver al principio del capítulo la reflexión sobre este tipo de concepciones- que abarca experiencias, relaciones y actividades, a la vez que busca limitar y encuadrar es sometida a presiones y límites y, para persistir, debe ser continuamente renovada, recreada y defendida, toda vez que es desafiada, alterada y resistida.

Al respecto de las formas en que los sectores subalternos receptionan y procesan en la práctica las situaciones de hegemonía, desde condiciones sociales y tradiciones culturales particulares, asociadas a sus experiencias de vida, Gramsci -entre otros autores- nos es útil para pensar a estos sectores y sus producciones simbólicas trascendiendo la oposición culto-no culto que desarrolláramos en el primer párrafo a propósito de la variante humanista del concepto o profundizando la reflexión acerca del porqué de la existencia de estas oposiciones. Esto se inscribe en una línea de debates y estudios -que, como con respecto a otros conceptos tratados aquí, admite múltiples variantes a su interior- que podemos encuadrar en el concepto de *cultura popular*.

Cultura Popular: un concepto polisémico

Desde diversas posiciones, tanto el concepto de cultura popular como su amplio y difícil de determinar referente pueblo, así como las relaciones planteadas en términos de oposición entre cultura popular y cultura hegemónica han sido criticados en los últimos tiempos, aduciendo, entre otras cuestiones, la homogeneización de procesos y productos culturales en el contexto de la globalización; habiéndose en cambio desarrollado con fuerza en el contexto latinoamericano en los años 60-80. Esto, más que a una cuestión de debate intelectual, está asociado a que los citados son conceptos que trascienden el campo académico y se incorporan al proceso mismo en el que hemos venido intentando encuadrar el desarrollo del concepto de cultura

cuando lo utilizamos para analizar las relaciones de desigualdad: las luchas por la imposición de los significados legítimos.

La historia de la “asignación” o “reconocimiento” de una o unas “cultura/s” a los sectores populares (subalternos, de origen y tradición campesinos, no “ilustrados”), se asocia a la apertura de ciertos límites impuestos por la variante humanista del concepto (traducida en la oposición “culto”/“inculto”), que acompañó el interés creciente de “anticuarios” y “románticos” (González Sánchez, 1994) de los siglos XVII y XVIII por manifestaciones de la antigua tradición campesina que hasta ese momento habían sido condenadas como paganas, bárbaras o inaceptables. Es así que símbolos y significados, presentes en costumbres, modos de vida, formas artísticas, danzas, canciones, leyendas, etc, los cuales no solo tenían una profundidad histórica sino que formaban la base del comportamiento de los pueblos de la época, se convirtieron en objeto de estudio, dando origen al folklore como disciplina.

Posteriormente, el movimiento romántico, durante parte del siglo XVIII y el XIX, en la búsqueda de lo “auténtico”, lo “original”, lo “espontáneo” (todas expresiones que resultaban centrales a esta tradición de pensamiento) que representasen el “alma de un pueblo”, continuará el estudio de estos productos, pero agregándole una carga de valor positiva, lo cual también entrará a formar parte de búsquedas de caracterización de lo “nacional” (González Sánchez, 1994:2-3).

A partir de las referencias a lo popular en Gramsci como “concepciones del mundo y de la vida” implícitas en ciertos estratos de la sociedad que aparecerían como contrapuestas a las concepciones “oficiales”, hegemónicas, el concepto cultura popular será retomado en un sentido diferente a los anteriores para pensar las relaciones de poder y las luchas simbólicas en las sociedades de clases.

Así ejemplifica Gramsci su posición, que asocia las producciones culturales a las experiencias de vida contextualizadas en pertenencias de clase social: “Lo que distingue al canto popular en el cuadro de una nación y su cultura no es el

hecho artístico ni el origen histórico sino su modo de concebir el mundo y la vida en contraste con la sociedad oficial” (Gramsci, 1974: 10-11)

Esta relación de contraste no implica en modo alguno aislamiento mutuo, ya que para el autor las concepciones oficiales y subalternas “toman” continuamente motivos unas de otras, constituyendo uno de los ejes de la mirada gramsciana sobre la cultura. Como afirmáramos más arriba, en el capítulo 7 se ilustrará a este respecto y a propósito de la categoría de Modelo Médico Hegemónico, sus complejas relaciones y transacciones con los modelos subordinados y/ o alternativos de concepción de la salud y tratamiento de la enfermedad.

El otro eje estaría constituido por la situación de desventaja configurada por la asimetría en el carácter oficial, el reconocimiento y la legitimación de unas y otras. A las posibilidades de acceso diferente de los sectores subalternos a los bienes económicos y al poder político, se le agregaría una desigual participación en la producción y el goce de los bienes simbólicos. Esta no es una situación dada “naturalmente”, aunque la naturalización de las desigualdades es uno de los más poderosos mecanismos de su perpetuación. Ante un contexto de hegemonía/subordinación, lo que debemos preguntarnos e indagar son los procesos y las luchas históricas concretas por los cuales ciertos sectores y sus definiciones sobre la realidad se van tornando hegemónicos a la vez que otros se conforman como subalternos, siendo unos y otros parte de una misma realidad contextual, procesual y dinámica. Lo que ha de desentrañarse es cómo y por qué ha llegado a convertirse en “natural” y “legítima” cierta manera de concebir el mundo y cómo se relaciona esto con las diferencias y desigualdades al interior de una sociedad.

Si aplicamos este razonamiento al desarrollo histórico del sistema capitalista, vemos que para sustentar ese nuevo orden económico, tan distinto de la economía agraria y artesanal precedente, fue necesario también sustentar un nuevo orden social y simbólico, nuevas maneras de organizar la sociedad y nuevos significados para las nuevas relaciones entre los seres humanos. Estos nuevos ordenes tuvieron que enfrentarse con los anteriores modos de vida y

significaciones, proceso que en modo alguno fue pacífico sino que implicó lucha social y también lucha simbólica entre los anteriores y los nuevos sentidos del mundo -y sobre todo del trabajo- impuestos por las nuevas necesidades y lógicas económicas. La cultura, entonces, apareció como uno de los mayores focos de conflicto y resistencia ante la transición del mundo feudal al mundo capitalista (Archenti, 2002). Es precisamente en ese contexto de transición donde la cultura popular comienza a ser objeto de reflexión.

Resumiendo lo que venimos tratando, encontramos diversas formas de caracterizar aquello que ha dado en llamarse cultura popular, que adquieren distintas connotaciones asociadas a concepciones más amplias acerca de la sociedad, la cultura y sus relaciones recíprocas, así como deben contextualizarse en distintos lugares, coyunturas y momentos históricos.

Es así que el concepto, presente por una parte en el folklore y asociado con los “anticuarios” y “románticos”, remite a un sentido de tradición, aquel reservorio de costumbres y modos de vida considerados “originales” de un pueblo, que no se modificarían con el paso del tiempo y que pueden aparecer referidos como un núcleo de identificación nacional (Ratier, 1988; García Canclini, 1997). Esto está en coherencia con una concepción cristalizada y esencialista de cultura y podemos ejemplificarlo en nuestro país a través de las maneras en que la cultura “oficial” ha instrumentado versiones de las sociedades y culturas indígenas y criollas, sucesivamente descalificándolas como bárbaras y señalándolas como calderos de gestación de cierta “identidad nacional”, en operaciones que transforman el *patrimonio vivo* de indígenas y criollos en *patrimonio muerto* de exposición museográfica e histórica, despojando a estos sectores de su experiencia de participación real en los procesos de formación de la nación (Ratier, 1988).

Por otra parte y en la tradición gramsciana el concepto remite al menos a dos vertientes:

-La cultura popular como lugar de creación, interpretación y reinterpretación colectiva de los sectores subalternos y, con un sentido más marcadamente político.

-La cultura popular como par opuesto de la hegemónica, núcleo de resistencia simbólica ante su imposición, un lugar de disputa que continúa, a nivel de las ideas y los significados, las luchas económicas y políticas de los sectores subalternos.

Además, con el desarrollo de la reproducción técnica y el uso progresivo y generalizado de los medios de comunicación de masas, lo popular fue intersectado e identificado con lo masivo, aquello que es compartido por amplias capas de la sociedad, relacionado con la generalización de la cultura moderna de raíz urbana y, criticado como producto de baja calidad, opuesto a la cultura “cultura” en un sentido diverso del apuntado en las interpretaciones de resistencia simbólica. Su resultado sería el adormecimiento o la anulación de las capacidades críticas y contestatarias. Aquí lo que se prioriza es el rol difusor de los medios, la centralidad de las llamadas industrias culturales, entendidas como “fábricas” en serie de símbolos y significados llevados a cabo por agentes productores considerados extraños al campo popular o que, al masificar productos que pueden haber sido originados en esos sectores, ven cambiados sus significados y sentidos en alguna de las etapas de producción, circulación y recepción. Así, sometido a una lógica mercantil, lo popular es vaciado de contenido y subsumido en lo masivo. A su vez, visto lo masivo como fundamentalmente negativo, narcotizante y homogeneizador, se le opone una interpretación de los productos de la cultura popular como intrínsecamente opuestos, democráticos, contestatarios, liberadores.

Ante estas variantes interpretativas, podemos afirmar que los diversos sentidos dados a lo popular conforman posiciones fuertemente valorativas, tanto en las vertientes que le asignan connotaciones negativas como en aquellas que se afirman sobre lo positivo. Decir que los sectores populares y sus producciones simbólicas son “incultos” o “bárbaros”, o que forman la esencia de la nacionalidad o que son intrínsecamente contestatarios equivale a establecer

distintos “deber ser” para estos sectores, que sustancializan y congelan sus prácticas y concepciones y escamotean las relaciones de poder cultural que los sectores hegemónicos ponen en acto en su relación con los mismos, estableciendo la arena donde gran parte de estas prácticas y concepciones se desarrollan -aún en toda su potencialidad contestataria- ya que en su aspecto práctico y por haber determinado las definiciones consideradas legítimas, la acción hegemónica tiene el poder de establecer las reglas que estructuran las formas en que han de llevarse a cabo las luchas.

El escenario actual complejiza aún más la pretensión o posibilidad de establecer fronteras claras entre formas culturales homogéneas determinando de antemano aquello que constituiría la “cultura de los sectores populares” o de cualquier sector, y vuelve a señalar la necesidad de análisis relacionales y situacionales (Miguez y Semán, 2008).

Esto además porque las tecnologías de la información y la comunicación, la industria cultural, las compañías multinacionales de producción de noticias y entretenimiento, han contribuido a alterar las nociones de tiempo y espacio, comprimiendo ambos parámetros en la simultaneidad y pugnan por internacionalizar valores simbólicos, formas de pensar, sentir y actuar. En ese sentido y como afirmáramos más arriba, los medios de comunicación operan como ámbitos de despliegue de estrategias de poder y reproducción hegemónica. Sin embargo, en la actualidad, la comunicación de masas trasciende los medios tradicionales, en parte porque -por ejemplo en el caso de Argentina y otros países de América Latina- se producen procesos de concientización y oposición a los medios concentrados y se generan propuestas, canales y formas alternativas de comunicación, en parte -y asociado con la alternatividad- porque en el contexto tecnológico actual, Internet y los dispositivos móviles configuran nuevos entornos de comunicación que, según algunos autores, contribuyen a los procesos de autocomunicación de masas y -potencialmente en ese sentido- a la modificación de relaciones de poder (Castells, 2012). Esto se puede ejemplificar con el lugar asumido por las redes sociales en procesos como los de la reciente crisis socio económica en

Europa o aquella política en Turquía, pero su posibilidad ya había sido advertida tempranamente por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1983), cuando al hablar de las relaciones de poder, resistencia e impugnación en el ámbito de la cultura, postula la necesidad-posibilidad de ejercer -por parte de sectores subordinados- formas de *control cultural* sobre los elementos puestos en juego para llevar adelante cualquier proyecto social, estableciendo - en el sentido de modelo al cual aspirar a través de procesos de lucha- categorías como la de *cultura apropiada*, en términos de la cual, aunque los elementos culturales sean ajenos, en cuanto a que su producción y/o reproducción no está bajo el control cultural del grupo, este los usa y decide sobre ellos. El autor ejemplifica con situaciones de apropiación de las grabadoras portátiles de cassettes (está escribiendo en 1983) por parte de aborígenes mexicanos -como los seris- para difundir música propia u otros grupos para hacerlo con consignas políticas. Más acá en el tiempo, esto está ilustrado por el uso de las redes virtuales para hacer conocer su lucha por parte de los mayas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, también en México. La misma idea se puede aplicar -en nuestro propio país- a fenómenos como el rock, el cual, no siendo un producto local en su origen, fue -y sigue siendo- apropiado por distintas corrientes y grupos musicales, tanto como seguidores, que le asignan una diversidad de sentidos locales y lo convierten, en casos, en soporte y fuerza motora de diversas luchas y reivindicaciones.

Hoy como ayer, los medios masivos intervienen tanto como mediadores de símbolos y significados como en carácter de productores de los mismos. Hoy como ayer, la relación de los sectores subalternos con estos medios no es pasiva ni acrítica. Más allá de lo que “los medios hacen con –lo que le hacen a la gente” lo que interesa pensar en términos de apropiación y producción cultural es aquello que “la gente hace con lo que los medios hacen de ella”, y esto se aplica también a las presiones y límites impuestos por todos los canales de expresión de hegemonía. La lectura de los mensajes mediáticos, así como la vivencia cotidiana de múltiples situaciones de imposición de símbolos y significados dominantes y naturalizados, se inscriben dentro de la experiencia de vida concreta, histórica y actual de los sujetos sociales, que, en

contextos de desigualdad, reproducen símbolos y significados hegemónicos pero también -a través de esas prácticas concretas- los ponen en cuestión, imaginan nuevos sentidos de la vida y el mundo y -como afirmáramos arriba- producen y multiplican esos sentidos diversos en la cotidianeidad, en acontecimientos y formas de lucha tal como los nuevos movimientos sociales y también a través de nuevos canales, soportes y estrategias de producción y circulación cultural.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Apple, Michael W. (1994) "Educación, cultura y poder de clase: Basil Bernstein y la sociología neomarxista de la educación". En: *Revista de Educación*. No. 305, Bogotá, p 1.

Archenti, Adriana (2002) "Elementos para conceptualizar la(s) cultura(s) popular(es)". Editorial Centro de Estudiantes Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UNLP. Ficha de Cátedra.

Benedict, Ruth. (1944) [1934]. *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Castells, Manuel (2012) *Comunicación y Poder*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Durham, Eunice (1984) "Cultura e ideología". En: *Dados, Revista de Ciencias Sociales* 27 (1), Río de Janeiro.

Freire, Paulo (1997b) *A la sombra de este árbol*. El Roure, Barcelona.

García Canclini, Néstor (1995) *Ideología, Cultura y Poder. Cursos y Conferencias*. Facultad de Filosofía y letras. UBA.

Geertz, Clifford (1992) *Descripción Densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. Gedisa, Barcelona.

Bonfil Batalla, Guillermo (1983) "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural". En: *La cultura popular*, Premia Editores, México.

Gramsci, Antonio (1974) *Arte e Folklore*. Newton Compton Editor, Roma.

Lévi-Strauss, Claude (1968) *Antropología Estructural*. EUDEBA, Buenos Aires.

Miguez, Daniel y Semán, Pablo (2006) "Introducción: Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales". En: Miguez y Semán eds: *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente*. Editorial

Biblos Sociedad, Buenos Aires.

Pasquinelli, Carla (1993) "Il concetto di cultura tra moderno e posmoderno". En: *Etnoantropología*. Anno I, I, pp 34-75.

Ratier, Hugo (1988) "Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio cultural". En: *Índice*. Ed. Daia.

Rossi, Pietro (1970) *Il concetto di cultura*. Gulio Einaudi Editore, Turín.

Sizek, Slavoj (2003) *Ideología: un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Stocking, George (1968) "Matthew Arnold, E. B. Tylor and the uses of invention". En: *Race, culture and evolution*. The Free Press, New York.

Thompson, John B. (1998) *Ideología y Cultura Moderna. Teoría social crítica en la era de la comunicación de masas*. UAM Xochimilco. División de Ciencias Sociales y Humanidades, México.

Tylor, E. B. (1977) [1871] *Cultura Primitiva. Los orígenes de la Cultura*. Editorial Ayuso, Madrid.

Williams, Raymond (1980) *Marxismo y literatura*. Título original: *Marxism and Literature*, por Oxford University Press, Oxford, 1977. Ediciones Península, Barcelona.