CENTRO de estudiantes de periodismo UNLP

Antropología Social y Cultural

Prof. Titular: ARCHENTI, Adriana.

Autor: **DURKHAM, Eunice.**

En: **Dados, Rev. de Ciencias Sociales, Rio de Janeiro, vol. 27, N* 1, 1984.**

"Cultura e ideología".

Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata

PROGRAMA NACIONAL DE FORMACION DE PROFESORES UNIVERSITARIOS EN CIENCIAS SOCIALES

LA TEORIA Y EL ANALISIS DE LA CULTURA

Gilberto Giménez Montiel

SEP
Dirección General de Investigación Científica y Superación Académica

Universidad de Guadalajara
Centro Regional de Tecnología Educativa

comecso
Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, A.C.

355

importal

II. 5. CULTURA E IDEOLOGÍAS*

E. DURHAM

* Eunice R. Durham. Tomado de Dados. Revista de Ciencias Sociais, Río de Janeiro, volumen 27, número 1, 1984, pp. 71-89. Traducción de Heloisa Afonso de Almeida Tornin y Noemí Alfaro Mejía.

nálisis de las ideologías, uno de los temas centrales de la sociología _ la ciencia política contemporáneas, constituye un área dentro de la - - al aprovechamiento de los métodos, técnicas y resultados teóricos de la ropología parece ser no sólo pertinente, sino incluso necesario. En efec- cualquiera que sea la concepción que se tenga del concepto de ideología_ ente las hay varias y contradictorias- todas ellas tienen en común menos la admisión de que los fenómenos ideológicos se refieren al uni o simbólico y poseen una afinidad básica con los mitos, cuestiones éstas cuales la antropología ha dedicado su mejor esfuerzo. En este sentido, análisis de las ideologías y el estudio de la cultura se superponen. Sin_ rgo, para determinar con alguna claridad la posibilidad de utilizar los rsos de la antropología en el análisis de las ideologías (o viceversa),_ necesario reconocer y establecer las diferencias de enfoque que aparecen_ nitidez cuando se analizan y comparan los conceptos de cultura y de ideo ía. Es ésta la tarea que nos proponemos iniciar en esta contribución para debate, intentando demostrar la inconveniencia ya sea de la eliminación _ concepto de cultura y de la investigación de los fenómenos culturales en vor del análisis de la ideología, ya sea de la absorción del concepto de _ ología y de la problemática que le es propia por el estudio de la cultura. que se propone es la permeabilidad entre estos dos tipos de enfoque, pero dando de preservar los recursos de análisis propios de cada uno de ellos.

1. La cultura

El concepto de cultura, así como el de ideología, ha sido definido de dife - rentes maneras. No es necesario, en este trabajo, reconstituir toda su histo ria. Lo que nos interesa primordialmente es recuperar algunos de sus aspec - tos generales e indicar las implicaciones que se derivan del modo como fue_ utilizado en la investigación etnográfica (no siempre en correspondencia con la forma como fue definido).

En primer lugar, es importante reconocer que el concepto fue elaborado _ función de problemas específicos de la investigación antropológica, que _ refieren al estudio de los pueblos llamados "primitivos", es decir, de so ciedades relativamente indiferenciadas y con tradición histórica independien te de la nuestra. Puede decirse, en cierto modo, que los aspectos generales_ del concepto de cultura pueden ser aprehendidos como un conjunto de presu- - puestos que se derivan de la manera como la antropología concibió su objeto_ y definió los problemas básicos del trabajo de campo. Esos presupuestos fue- ron elaborados de modo que pudieran ofrecer soluciones para una indagación _ central: ¿cuál es el significado de las costumbres extrañas y aparentemente_ incomprensibles observadas en sociedades diferentes de la nuestra?

En la tradición antropológica, por lo tanto, se pregunta siempre sobre _ el significado de la conducta socialmente modelada.

Formular el objeto de la investigación en estos términos implica reconocer que la vida social, en cualquier agrupación humana, no es un caos incomprensible, sino que se ordena a través de la costumbre; que esas costumbres, incomprensibles para nosotros, poseen un significado para los miembros de _ la sociedad en cuestión; y que la investigación antropológica puede descu- - brir el significado presente en la costumbre, porque el mecanismo de su elaboración es universal, es decir, común al investigador y al investigado, por más diverso que sea el resultado de su funcionamiento.

La idea fundamental es la de que la vida social está ordenada por símbo_ los organizados en sistemas. El corolario de esta concepción es la negación_ de una base natural (o biológica) para la sociedad. Se trata aquí, obviamente, de la célebre oposición entre naturaleza y cultura, oposición ésta que _ funda la antropología cultural y social [1] e implica una cierta concepción de la "naturaleza humana".

De acuerdo con esta concepción, lo que caracteriza a la "naturaleza huma_ na" es justamente el grado de ausencia de orientaciones intrínsecas, genéti- camente programadas, en el modelaje del comportamiento. Despojada de esas -- orientaciones, toda acción humana y la propia supervivencia de la especie _ quedan supeditadas a la constitución de orientaciones extrínsecas construi - das socialmente a través de símbolos. Sin esas orientaciones, que son reglas simbólicamente construidas, el hombre no tendría un comportamiento, más natu ral -sería, por el contrario, una monstruosidad biológicamente no viable, in capaz de gobernar sus impulsos, vivir en sociedad y organizar su acción so _ bre el mundo. La cartografía simbólica es esencial no sólo para la elabora - ción del conocimiento, sino también para la organización y expresión de los_

sentimientos y pasiones.[2] Desde este punto de vista, el componente simbólico de la acción humana, más que parte integrante, es el elemento constitutivo de la vida social. Lévi-Strauss formuló este postulado básico en una crítica a Durkheim, afirmando que el problema crucial no es buscar el origen social del símbolo, sino entender el fundamento simbólico de la vida social.[3]

La dimensión simbólica constitutiva de la acción humana puede estar verbalizada en el discurso, cristalizada a los objetos, a los gestos, a la postura corporal; y siempre está presente en cualquier práctica social.

Esta concepción básica incorporada en el concepto de cultura encuentra una correspondencia inmediata en la experiencia del trabajo de campo, donde la observación del comportamiento y el comentario formulado sobre él por los miembros de la sociedad aparecen indisolublemente unidos. Sea, por ejemplo, la investigación de las reglas de matrimonio en el proceso de clarificación de un sistema de parentezco. Estas reglas se construyen a través de un análisis de la cartografía de las matrimonios reales, que se efectúa con las categorías proporcionadas verbalmente por los informantes. Complementariamente, se utilizan informaciones sobre matrimonios hipotéticos, pidiendo a los informantes que hagan una distinción entre uniones permitidas (toleradas o preferidas) y prohibidas. Se anotan también los mitos y teorías que expresan y/o justifican las prácticas sociales. Las informaciones se someten adicionalmente a control mediante el levantamiento de genealogías, y la observación de las formas de apelación y de las conductas modeladas. En esta situación de investigación, tanto la observación directa de la conducta como los comentarios o el discurso de los miembros de la sociedad sobre su práctica constituyen elementos igualmente relevantes que los antropólogos utilizan para construir-reproducir un sistema, presentando en forma de normas o de patrones culturales, en función del cual la acción y el discurso adquieren sentido.

Por lo tanto, para realizar la investigación de campo basta con asumir que "todo ocurre como si" el comportamiento de los seres humanos que viven en sociedad dependiera de la existencia de un conjunto de normas construidas socialmente. Pero el planteamiento del problema en estos términos simplistas, si bien puede dar origen a monografías primorosas, oculta, sin embargo, algunos problemas teóricos fundamentales e implica el peligro a "reificar" las explicaciones elaboradas por el investigador.

En realidad, creo que, la Antropología jamás trató de modo adecuado la cuestión de la naturaleza de las normas sociales que tienen que ver con el carácter consciente o inconsciente de las regularidades del comportamiento y remiten al problema de la realción entre conductas individuales y procesos sociales. La propia ambigüedad del concepto de norma, que puede ser usado, alternada o simultáneamente, como construcción del investigador o elaboración (consciente o inconsciente) de la propia sociedad, fue usada frecuentemente como recurso para evitar la necesidad de aclarar el problema.

Sin embargo, pese a la imprecisión de las formulaciones, para los antropólogos, acostumbrados a realizar los análisis a partir de discursos y prácticas fragmentarias, siempre fue claro que, aunque las prácticas sociales tengan sentido para los actores, aunque ese sentido pueda ser recuperado mediante la construcción-explicitación de sistemas biológicos, y aunque los agentes sean capaces de formular las reglas que rigen su conducta, los sistemas, como tales, no son verbalizados y no necesitan estar presentes en la conciencia de los hombres para que éstos puedan operar. Con respecto a este problema, los antropólogos tendieron a operar no tanto con una teoría, como con una metáfora: la cultura es como el lenguaje. Ambos sólo pueden ser explicados a través de la estructura que les da forma, pero ambos son utilizados y comprendidos sin que esa estructura asome a la conciencia de los hombres.[4] El lenguaje, concebido simultáneamente como parte de la cultura y como instrumento indispensable de la cultura, pasó a ser también el verdadero paradigma de la cultura.

Por lo tanto, no es de extrañar la inmensa fascinación que el desarrollo de la lingüística moderna ejerció sobre la antropología, dentro de la cual se desarrolló todo el estructuralismo, explorando la afinidad con la lingüística. Pero en esta perspectiva la cultura pasó a ser concebida como texto y se confió a la antropología la tarea de su desciframiento, es decir, el descubrimiento de los códigos que permiten su lectura. Esta postura fue alentada en la propia situación de investigación por la posición que ocupa el antropólogo: la de un observador "de afuera". Sin embargo, esta tendencia acarreó tendencialmente una deformación interpretativa que Bourdieu caracteriza como vicio hermenéutico, análogo al del lingüísta que estudia lenguas dife-

de la suya: "implica el hecho de aprehender la lengua más bien desde punto de vista del sujeto que comprende, que desde el punto de vista del que habla, es decir, más como instrumento de descodificación que como de acción y de expresión".[5]

El peligro inherente al abandono de "hombres actuantes", para los cuales cultura es un instrumento construído para actuar sobre el mundo, es el de dejarse llevar por las apariencias concibiendo la acción culturalmente modelada como simple objetivización de las normas o de las estructuras, es decir, como epifenómeno. De este modo se cae necesariamente en el idealismo y en el realismo, y se pierde buena parte de la riqueza del enfoque etnográfico dentro del cual el significado es indisociable de la acción transformadora del hombre.

Para evitar ese camino, es necesario retomar el modo como la antropología encaminó, en el trabajo de campo, la relación entre la acción tranformadora del hombre en el mundo y esos "objetos simbólicos" conscientes que son mitos, las reglas y los comentarios que los hombres tejen sobre su propia conducta. Evitando la ambigüedad del término norma, se puede utilizar el concepto de patrón cultural para referirlo a los ordenamientos presentes en comportamiento colectivo. Los patrones culturales son construcciones del investigador que hacen explícita una lógica propia de la conducta. Esta lógica no es, en sí, consciente, pero su producción (reproducción) depende de un instrumental simbólico cristalizado en los mitos, en las reglas explícitas, en las teorías que los hombres construyen para explicar la naturaleza, la sociedad y su propio destino, y que pueden ser concebidos como "objetos culturales" producidos socialmente.

La dinámica de la relación entre esos "objetos culturales" y la práctica colectiva puede aprehenderse más fácilmente si utilizamos, en lugar de la metáfora del lenguaje, la del trabajo: así como los bienes materiales resultan del trabajo social encierran un trabajo muerto que puede ser reincorporado a la actividad productiva sólo a través de un trabajo vivo, así también los sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en que son constantemente utilizados como instrumento de ordenación de la conducta colectiva, esto es, en la medida en que son absorbidos y recreados en las prácticas sociales.[6]

Utilizando de modo un poco diferente una concepción de Geertz, podemos decir que esos sistemas simbólicos son modelos en la doble acepción del término: por un lado, representaciones en sentido propio (modelos de la realidad social) y, por el otro, simultáneamente, orientaciones para la acción (modelos para el comportamiento social).[7] Sin embargo, contrariamente a Geertz, referimos el concepto de cultura menos a los modelos que al proceso de su continua producción, utilización y transformación en la práctica colectiva.

Las nuevas metáforas no constituyen, ciertamente, un sustituto adecuado para una reflexión teórica más acabada, pero permiten retomar una concepción dinámica de la cultura que siempre estuvo presente en la investigación etnográfica, y entender, a partir de ella, la ausencia en la Antropología de ciertos problemas a los cuales la sociología y la ciencia política dedicaron muchos de sus esfuerzos.

En efecto, prisionera de un trabajo de campo en el cual la acción y la representación aparecen indisolublemente ligadas en una cierta concepción de práctica significante, la antropología no desarrolló ninguna tendencia para oponer formalmente las "condiciones reales de existencia" a las representaciones; ni para percibir a estas últimas como manifestación distorsionada de aquéllas. Dentro de la orientación antropológica resulta imposible relegar el universo simbólico, en su totalidad, a la instancia de la superestructura, desde el momento en que dicho universo es indisociable de cualquier práctica social, incluyendo la producción material, y constituye un instrumento fundamental para descifrarla.

Orientada hacia el nivel de las prácticas sociales concretas, la antropología jamás operó satisfactoriamente con la oposición infraestructura, superestructura.[8] A lo más desarrolló, en la descripción etnográfica, distinciones muy fluídas entre organización económica, organización social y religión, distinciones éstas que son más bien recursos expositivos que elementos de una formulación teóricamente fundamentada. Las distinciones son fluídas porque, en la investigación empírica, los antropólogos tendieron a analizar tanto la organización económica, por un lado, como, por el otro, la mitología y el ritual, en su relación con la organización social y en términos de su integración en prácticas multidimensionales.

pre de la presuposición de la unidad entre acción humana y significación. Es verdad que el estructuralismo, a través de la influencia de la lingüística y con su énfasis en el análisis de los aspectos formales de los sistemas simbólicos, tendió muchas veces a disociarlos de la acción transformadora del hombre sobre la naturaleza y en la sociedad. Es necesario, sin embargo, preservar la riqueza del enfoque tradicional acuñado en la práctica etnográfica, y que podemos caracterizar por tres ausencias o negaciones.

En primer lugar, el análisis de los patrones culturales no implica ninguna oposición entre lo falso y lo verdadero. Las reglas explícitas o las explicaciones míticas no son distorsiones de una realidad demostrada por la ciencia, sino forma de su producción. Del mismo modo, no se analiza la confrontación entre el discurso del nativo sobre su sociedad y la elaboración del antropólogo para demostrar la distorsión del primero en relación al segundo, sino para verificar si éste permite descifrar aquél.

Por otro lado, como las sociedades estudiadas por los antropólogos no poseen una antropología propia o autóctona, el problema de la relación sujeto-objeto de la investigación se planteó en forma muy particular, es decir, la cuestión de la presunción de la exterioridad del observador no fue cuestionada y no fue en estos términos como se discutió el problema de la objetividad científica. Por el contrario, el desarrollo de las técnicas de investigación procuró disminuir su exterioridad planteada desde el inicio por la propia situación de campo, y la discusión sobre la cientificidad y objetividad de los resultados de la investigación se desplazó hacia la cuestión del relativismo cultural, es decir, hacia la necesidad de elaborar categorías de análisis que no deformaran la realidad observada en función de parámetros de nuestra propia cultura. Si se tiene en cuenta estas dos cuestiones, se puede entender que no haya surgido en la antropología la discusión sobre la oposición ciencia-ideología.

Finalmente, tampoco existe relación necesaria alguna entre las representaciones (en su falsedad o veracidad) y el poder. Los patrones culturales no son concebidos, fundamentalmente, como instrumentos de dominación, salvo en el sentido genérico de que la cultura es instrumento de dominación de las fuerzas naturales. La opacidad de la sociedad y la inconsciencia de los hombres en relación a los mecanismos de producción de la vida social nunca pu-

dieron ser consideradas por los antropólogos, en las sociedades esencialmente igualitarias de las cuales se ocuparon, como resultante del ocultamiento de la dominación de una clase sobre otra. Obviamente, es posible analizar las relaciones de poder en las sociedades primitivas, pero estas relaciones no son ni la base ni el centro de la concepción de la cultura.

Son, en el fondo, estas ausencias las que permiten hacer explícitas las diferencias entre un estudio antropológico de la cultura y el análisis político de las ideologías.

2. La ideología

El concepto de ideología fue acuñado y sufrió transformaciones en función de un tipo de indagaciones muy diferentes del que dio forma al concepto de cultura. Inicialmente no se trataba de saber "cuál es el significado de las costumbres extrañas observadas en diferentes pueblos", sino que se buscaba respuestas a esta otra cuestión: cuál es la importancia de las ideas en la preservación de un orden social injusto, y cómo, por el contrario, pueden servir de instrumentos en la transformación consciente de la sociedad hacia un orden justo.[11]

La diferencia más importante, obviamente, está en que la problemática de la ideología es, desde el principio, esencialmente política. Además lo es doblemente, pues se sitúa exactamente en el punto de confluencia de la reflexión con la práctica política.

El conjunto de presuposiciones no es menos diversificado. En el mismo punto de partida ya hay, tal vez no tanto una presuposición, como un corolario: el de la oposición entre error o falsedad y verdad. Desde los ideólogos franceses hasta el joven Marx de la Ideología Alemana, y permeando luego buena parte tanto de la tradición marxista como de la positivista, se halla presente la convicción de que las "ideas falsas o distorsionadas (supersticiones para los ideólogos, ideología para Marx) son producto e instrumento de opresión política de una clase; e, inversamente, que las "ideas" verdaderas, construídas por la ciencia (o por el proletariado) son armas e instrumentos necesarios en la lucha contra la opresión de la clase dominante.

Otra presuposición que también permea todo este planteamiento es la con-

Tal vez el concepto de hecho social total, propuesto por Marcel Mauss y reelaborado por Lévi-Strauus, sea el que mejor caracterice al enfoque antropológico, prisionero de la práctica etnográfica; la preocupación por aislar y analizar sistemas económicos, políticos, jurídicos o ideológicos, (aunque también estuvo presente), fue menor que el esfuerzo por integrar todos estos aspectos en términos de prácticas sociales cuyas múltiples dimensiones son unificadas por la significación.[9] Por esta razón en las monografías clásicas, cuando los antropólogos analizan el sistema económico, hablan de clanes y de linajes; cuando hablan de la organización social, describen también la distribución de alimentos, y en el estudio del mito analizan la relación entre hombre y naturaleza.

Aunque sea perfectamente posible (y teóricamente adecuado) afirmar que los mitos, las reglas que establecen sistemas de obligaciones recíprocas o el ritual forman parte de la superestructura, la explicación antropológica nunca se orientó en el sentido de contraponer o comparar esta instancia, en su conjunto, a las prácticas productivas consideradas en forma independiente. Por el contrario, el trabajo de análisis opera en el sentido de disolver la separación de las instancias para enfocar la interrelación dinámica entre aspectos supra e infraestructurales en prácticas sociales multidimensionales.

Cabe apuntar todavía que los antropólogos tendieron a concebir los patrones culturales no como una forma o molde, que implicara producir conductas estrictamente idénticas, sino como reglas de un juego, es decir, como una estructura que permite atribuir significado a ciertas acciones y en función de la cual se juegan infinitas partidas. De este modo, la práctica social adquiere forma y sentido, pero no se encuentra determinada en sentido estricto, desde el momento en que se admite todo un espacio de arbitrariedad, creatividad, improvisación y transformación. La observación de la infinita variedad de formas culturales en una sociedad y la presencia de las soluciones más diversas para los mismos problemas en sociedades diferentes, alejaron siempre a los antropólogos de la cuestión de la determinación en última instancia por lo económico. Aun cuando se la acenta en términos teóricos generales, esa concepción no constituye ni el centro de la reflexión teórica ni una guía eficaz para la práctica de la investigación etnográfica salvo muy recientemente, a través de los intentos de algunos antropólogos marxistas. Los antropólogos siempre estuvieron mucho más interesados por la mutiplicidad de las mediaciones que por la determinación última o por la "autonomía de las superestructuras"; es decir, estuvieron más interesados por las complejidades "innecesarias", por los énfasis emotivos y por las "perversiones" cognitivas que confieren a cada cultura su forma, su "color" y su especificidad. El elemento simbólico presente en las pautas de organización de la vida social parece permitir infinitas elaboraciones, extraordinarias reduplicaciones, así como refinamientos y complejidades "gratuitas", como se nota fácilmente en el ritual, en la mitología, en la ornamentación, en las clasificaciones del mundo natural y social, en las reglas de cortesía, en las categorías de parentezco, en la distribución del alimento, etc. Para el antropólogo, la cultura tiene cierto carácter lúdico, como si los hombres, luego de haber desarrollado su capacidad simbólica en función de y para su práctica social, jugaran con ella elaborando estructuras infinitamente complicadas y, por eso mismo, aparentemente, estéticamente satisfactorias.

Es verdad que este planteamiento no elimina un problema, central en el marxismo: la identificación de procesos que son fundamentales para la reproducción de una forma de vida social (una cultura) determinada. Este problema apareció indirectamente en la antropología clásica en la cuestión de la <u>integración de la cultura</u> y fue orientado de tres formas diversas, todas ellas básicamente descriptivas. En primer lugar, en el intento de detectar valores abarcadores, que son, en realidad, formulaciones sintéticas de las características propias de las actitudes de los individuos portadores de la cultura. Este enfoque es el que desemboca en la definición de <u>ethos</u> cultural. En segundo lugar, como lo hace Malinowski, en la búsqueda de instituciones básicas universales, cuya forma específica en cada sociedad sería responsable de su unicidad y en función de las cuales sería posible aprehender la integración entre los diferentes aspectos y partes de la cultura. Y, finalmente, a través del concepto de <u>estructura de la sociedad</u>, esbozo formal referido a los sitemas de relaciones sociales (funcionalismo estructural).[10]

En ninguno de estos tres casos, nótese bien, se encuentra incorporado el problema de la <u>determinación</u>.

En resumen, estamos queriendo demostrar que, al analizar la práctica económica, la vida cotidiana o la religión, el enfoque culturalista parte siem-

cepción propia del siglo XVIII y del pensamiento burgués, de que la sociedad puede y debe ser transformada por la razón; de que un orden social justo sólo puede ser creado consciente y racionalmente. En este sentido, la ciencia se presenta, simultáneamente, como instrumento de verdad y como arma de justicia.

En el marco de estas presuposiciones, el concepto de ideología no abarcó por lo menos inicialmente, todo el campo del simbolismo y de la significación planteado por la antropología, sino que se restringió (hasta muy recientemente) a contenidos bastante específicos. Es decir, el análisis de las ideologías se refirió, básicamente, a determinados sistemas estructurados y cristalizados de representaciones: la religión, el derecho, la filosofía, las ideas políticas. Por otro lado, como compete a la ciencia el papel liberador de demostrar la falsedad de dichas representaciones, desmitificando la dominación para producir libertad, el problema se transfiere muy pronto a la cuestión de determinar en qué medida lo que se propone como ciencia es realmente científico o, por el contrario, constituye una nueva deformación ideológica. Por lo tanto, la gran batalla se juega en el campo de la filosofía de la ciencia.

Estas observaciones son suficientes para demostrar otra diferencia esencial entre el concepto de cultura y el de ideología. Al referirse básicamente a sistemas centralizados de "ideas" (productos culturales), la utilización del concepto de ideología implica una separación bastante radical entre realidad social y universo simbólico. Por eso esa utilización tiende a reconstituir determinados sistemas de representaciones como instancia específica, para confrontarlos luego con las "condiciones reales de existencia" (o "la economía" o "la infraestructura"), que son examinadas con otro instrumental teórico. Esto quiere decir que se puede tratar de formular las relaciones entre esos dos órdenes de realidad (uno de las cuales es "más real" que el otro) sólo después de que cada uno de ellos haya sido previamente aislado y analizado como sistema independiente. En un análisis de este tipo es prácticamente imposible detectar el modo como las representaciones moldean el comportamiento colectivo, y los estudios se contentan con demostrar la distancia entre la ideología y la realidad social. Interpretando esta distancia como distorsión perversa, el problema crucial se transfiere a la búsqueda de las causas que la producen.

Los problemas teóricos y metodológicos suscitados por un enfoque que, al privilegiar la acción transformadora en el hombre, la separa del universo simbólico y proyecta esta separación en la antinomia de infraestructura y superestructura son inmensos.

No cabe analizar, en este trabajo, todos los repliegues de las infinitas controversias que este enfoque ha suscitado. Tampoco queremos negar en esta simplificación bastante burda del problema la riqueza y la importancia de los análisis realizados a partir del concepto de ideología. Sólo queremos destacar, en forma un poco caricaturesca, los aspectos que distinguen radicalmente el uso común o vulgar del concepto de ideología del de cultura, y que serían los siguientes:

1. Su implicación necesariamente política.
2. Su restricción inicial a sistemas estructurados y cristalizados de representaciones.
3. El establecimiento de una oposición entre realidad y representación, relegando el problema del simbolismo.
4. La introducción de una oposición entre lo falso y lo verdadero, que se asocia, término por término, a la oposición opresión-libertad.
5. La síntesis de todas estas características en la concepción de que la ideología es una imagen distorsionada y "perversa" de la realidad social, puesta al servicio de la opresión de una clase sobre otra.

Gran parte de la reciente discusión sobre el concepto de ideología, polarizada en torno a la contribución de Althusser, puede ser considerada como un intento de superar el impasse producido por la oposición entre representación y realidad social, e implica una redefinición de la naturaleza, del papel y del lugar de los sistemas simbólicos en la vida social.[12]

El camino encontrado por Althusser consiste en:

1. Inicialmente, y recuperando ciertas formulaciones de Marx, superar la visión mecanicista y economicista de la relación entre infraestructura y superestructura., situando la ideología (y las superestructuras,

en general) dentro del movimiento de reproducción de las condiciones de producción.

2. Ampliar el concepto de ideología rebasando su limitación primitiva que lo reducía a sistemas conscientes y cristalizados de representaciones, de modo que se convierta prácticamente en sinónimo de universo simbólico y englobe al inconsciente.

3. Replantear la relación entre representación y realidad social, de modo que se evite la oposición ciencia-ideología, según los esquemas en que habitualmente se proponía hasta entonces. De este modo, la ideología ya no se considera como una ciencia falsa, es decir, como una imagen distorsionada de las condiciones reales de existencia, sino como la representación (imaginaria) de la relación (vivida) de los hombres con esas condiciones de existencia. La ideología queda ahora directamente vinculada a lo "vivido humano", al universo de significación.

4. Restablecer la relación entre universo simbólico-acción humana, afirmando la existencia material de la ideología que ahora se halla "inserta en una práctica material, gobernada por rituales materiales y definida por aparatos ideológicos materiales".[13]

Como se ve, el concepto de ideología fue ampliado de modo que englobe prácticamente todo el campo tradicional abarcado por el concepto de cultura, sobreposición ésta que se torna aún más completa desde el momento en que el proceso de reclutamiento ideológico se identifica con la propia "transformación de individuos en sujetos". Dentro de estas perspectivas, el proceso de constitución de sujetos humanos, que consiste en su ingreso en el universo simbólico, consiste también en su ingreso en la ideología. Por lo mismo, la contribución de Althusser reviste un gran interés para la antropología, especialmente en cuanto a la aproximación que establece entre la ideología y lo "vivido" humano, así como en su relación con la constitución de los sujetos. Sin embargo, persisten diferencias importantes entre este concepto ampliado de ideología y el concepto de cultura, diferencias que conviene hacer explícitas.

En primer lugar, la ideología, en este nuevo sentido, constituyó al "sujeto", pero no a "las condiciones reales de existencia", que permanecen como realidad de otro orden. Se reintroduce de este modo la oposición realidad-representación que se había intentado superar.

En segundo lugar, aunque se identifique prácticamente lo ideológico con lo simbólico y se afirme su existencia material, esta postura reafirma la existencia de prácticas ideológicas diferentes de las prácticas productivas y de las prácticas políticas. Se reintroduce, por lo tanto, la restricción de lo simbólico a la instancia de las superestructuras, divorciándolo de la producción material. En este sentido, la ideología vuelve a ser ilusión (aunque también sea alusión); vuelve a ser un imaginario que no es "la realidad".

Finalmente, todo este ámbito ampliado conserva el mismo énfasis político del concepto más restringido. De este modo, todo el universo de la significación, identificado con la ideología y situado en la superestructura, llega a ser incluido integralmente en la problemática de la dominación. Se perdió el espacio de lo lúdico y de lo gratuito, presente en la noción de cultura, en la cual no todo es opresión, ni la constitución de los sujetos humanos se confunde con la imposición de la dominación de clase.

Lo que consiguió a través de este procedimiento fue, por un lado, ampliar de tal manera el concepto de ideología, que éste perdió toda especificidad: todo lo que implica simbolización es ideología; y por otro lado, politizar excesivamente el universo simbólico puesto que, siendo así que todo es ideología, todo es también dominación y todo se explica por la dominación: desde la concepción de estado hasta el juego de fútbol, el baile popular y el circo; desde la definición del ciudadano hasta el homosexualismo.

En esta obscuridad en la que todos los gatos son pardos y en la que todo es igualmente ideológico y político, se construye un universo asfixiante de opresión, donde el poder lo penetra todo y lo es todo. Ya no hay grados de dominación ni criterios de relevancia.

Lo que estamos intentando defender aquí es la preservación del concepto de cultura como instrumento para analizar la cuestión del simbolismo y de la significación en la acción humana, no como práctica específica, sino como elemento constitutivo de todas las prácticas, igualmente relevante en la producción material y en el debate escolástico. Sin negar la importancia de la distinción infraestructura y superestructura, intentamos rechazar la identificación de estas instancias con prácticas sociales específicas y mantener la concepción antropológica de que las prácticas sociales son siempre síntesis de

múltiples determinaciones, y siempre, necesariamente, también simbólicas, es decir, dotadas de significación.

Por otro lado, es necesario preservar en el concepto de ideología su contenido político, lo que implica no ampliarlo desmesuradamente para incluir en él todo lo simbólico ni, mucho menos, todas las significaciones.

La posición de Gramsci parece ser más fructífera para una reflexión sobre las posibles contribuciones del concepto de ideología para un enfoque antropológico de nuestra sociedad (y viceversa), permitiendo un análisis más profundo de los problemas esbozados.[14] Entre todos los autores marxistas, Gramsci fue, seguramente, quien demostró mayor sensibilidad y se ocupó más profundamente de los fenómenos culturales. Es verdad que toda la riqueza de los análisis de Gramsci no se consubstancia en una teoría acabada de la ideología. Los fenómenos culturales son abordados a través de una multiplicidad de términos y conceptos como visión del mundo, filosofía, religión, sentido común, buen sentido, cuyas conotaciones y límites son imprecisos. Sin embargo, el mismo hecho de que Gramsci no haya desarrollado una teoría sistemática de la ideología y, en cambio, haya utilizado concepciones fluídas y a veces incluso contradictorias, puede ser un factor positivo: las sistematizaciones, aunque necesarias, frecuentemente encierran los problemas en una camisa de fuerza, mientras que construcciones más ambiguas pueden preservar una riqueza de percepción para la cual aún no existe una teoría adecuada. Por otro lado, el carácter fragmentado de los escritos de Gramsci seguramente favorece lecturas muy diversas, lo que tal vez explique por lo menos en parte su éxito reciente. De una forma o de otra, su gran contribución, de la que seguramente se benefició Althusser, fue la de superar el economicismo de las interpretaciones marxistas entonces vigentes, que tendía a considerar las manifestaciones culturales como mero epifenómeno, así como la de evitar el reduccionismo clasista que se halla presente incluso en Lukács.

Es fundamental, en la posición gramsciana, la subordinación del análisis de la ideología al concepto hegemonía, que permite anclar firmemente el problema en el campo de la política y remite el proceso interpretativo a la noción más amplia de lucha de clases.

Por este camino, Gramsci trata de evitar, en forma diferente de Althusser, la discusión de la oposición falso-verdadero, que tiende a desplazar el análisis de los fenómenos ideológicos hacia el campo puramente epistemológico. Lo que se pregunta, de cara a las ideologías, no es si son falsas o verdaderas, ni siquiera qué deformaciones presentan en relación a las condiciones reales de existencia, sino cuál es su eficacia política, su poder de movilización y su grado de correspondencia con las potencialidades de organización y capacidad de confrontación de las clases fundamentales: es decir, se pregunta acerca de su organicidad. Más precisamente, Gramsci indaga cómo se puede producir, en la situación histórica específica que investiga, una ideología instrumento de movilización y organización en la lucha contra las formas de dominación vigentes, en vista de la creación de un nuevo orden social. Dentro de este planteamiento, el marxismo (la filosofía de la praxis) se presenta como esa ideología. Gramsci realiza, por lo tanto, una ruptura radical con la tradición marxista vulgar al replantear de este modo la relación ciencia-ideología.

Finalmente, si bien es cierto que las ideologías se encuentran situadas claramente en la instancia de las superestructuras, el análisis se ubica más bien en el campo de la articulación entre las instancias que se da en la práctica política. Además, todos los conceptos claves de Gramsci, como hegemonía, sociedad civil y bloque histórico, están destinados justamente a romper con una visión mecanicista del modelo topográfico infraestructura-superestructura, apuntando hacia la compleja articulación de la formación social.[15] y evitando una separación de "instancias".

Una vez planteado el análisis en este nivel, toda la cuestión de la ideología propiamente dicha, como la de la cultura, la de la religión, la de la filosofía y la del sentido común, se vuelca hacia el reconocimiento de la importancia de las ideas, de las concepciones y de las representaciones para la construcción de normas de acción, es decir, el interés se centra, implícitamente por lo menos, en la vinculación de la conducta con el universo simbólico. Es esto precisamente lo que aproxima la visión gramsciana de la ideología (y de su substrato, que es el sentido común) a una concepción antropológica de la cultura: esa vinculación de las ideas, representaciones y categorías con lo vivido humano, su existencia en las mismas prácticas sociales, su relación con las normas de conducta. Y por eso muchos de los fragmentos de Gramsci presentan un innegable sabor antropológico.

Gramsci no analiza la ideología ni la política como prácticas específicas. Nuevas formas de dominación y el establecimiento de un nuevo bloque histórico implican una transformación profunda de toda la sociedad. El bloque dominante necesita subordinar a las demás clases (y a sí mismo) a las exigencias del nuevo modo de producción, no sólo mediante la coerción, sino también mediante la amplia transformación de valores y costumbres en la sociedad civil, que constituye el fundamento de nuevas prácticas sociales. De este modo, la política y la ideología atraviesan toda la sociedad, pero no impregnan del mismo modo el conjunto de las manifestaciones culturales.

Sin embargo, es importante hacer notar, en primer lugar, que los análisis de Gramsci sobre los fenómenos culturales, desarrollados a partir de una perspectiva estrictamente política y teniendo siempre como centro interpretativo la investigación de las posibilidades de realización de la revolución comunista, comportan una enorme ambiguedad en la evaluación de las manifestaciones culturales espontáneas de las clases dominadas.

Por un lado, Gramsci exteriorizó siempre una valorización positiva de estas construcciones culturales: la noción de buen sentido parece haber sido creada precisamente para expresar el respeto por la capacidad popular, apoyada en el pragmatismo y en el realismo, de comprender la realidad social y formular sus intereses inmediatos. En la misma dirección se coloca todo su empeño en defender la necesidad de anclar la producción de los intelectuales en el substracto proporcionado por el buen sentido. Por otro lado, el análisis gramsciano del sentido común enfatiza constantemente su fragmentación e inconsistencia, que resultan de la coexistencia de nociones arcaicas y modernas, de elementos desarrollados espontáneamente a partir de la convivencia solidaria de la situación de clase, y de ideas impuestas por la clase dominante. Para Gramsci, la fragmentación y la inconsistencia del sentido común se deben a la ausencia de sentido histórico y son resultado de un pensamiento que no reflexiona sobre el modo en que es producido, pero se acepta a sí mismo y a la realidad como datos.

Esta caracterización del sentido común es muy cercana a la concepción antropológica de la cultura (o de los productos culturales) y el énfasis en la fragmentación no puede dejar de evocar la metáfora de bricoleur elaborada por Lévi-Strauss en su análisis del pensamiento salvaje.[16] Sin embargo,

para Lévi-Strauss el pensamiento salvaje utiliza fragmentos para construir con ellos totalidades estructuradas; trabajar con fragmentos no significa necesariamente producir una visión fragmentada. Para la antropología, la ausencia de sentido histórico de un pensamiento que no reflexiona sobre el modo como fue producido jamás constituyó un obstáculo para la elaboración de una visión del mundo coherente y estructurada.

Para entender esta oposición entre la formulación Lévi-Strauss y la de Gramsci es importante poner de relieve que éste en nigún momento está tratando de construir una teoría de la ideología en general (ni del sentido común o de la cultura en general), sino que está reflexionando sobre las condiciones de eficacia política de diferentes tipos de interpretación o visiones del mundo en la sociedad constituída con el capitalismo. El concepto de ideología es claramente un instrumento para analizar los aspectos políticos de nuestra propia sociedad, en un momento histórico determinado. El concepto antropológico de cultura, por el contrario, tiene siempre una referencia general y es un instrumento de análisis y de comparación de sociedades de tradición histórica diversa. Sin embargo, un examen más detallado de todo el proceso de elaboración del concepto de ideología desde sus inicios, como lo hace Lichtheim,[17] muestra claramente su vinculación estructural con problemas específicos que emergen con la sociedad capitalista y, especialmente, con la cuestión de la relación entre nuevas formas de dominación y la emergencia de un conocimiento científico sobre la sociedad. Conviene también recordar que las diferentes formulaciones del concepto de ideología están íntimamente ligadas a movimientos políticos concretos. Cabe entonces preguntarse si la fragmentación atribuída por Gramsci al sentido común no está apuntando hacia un aspecto de nuestra sociedad que el concepto de cultura en general no puede aprehender, en virtud de su misma generalidad. En efecto, la incoherancia apuntada por Gramsci aparece cuando él constata la incapacidad del sentido común para constituirse como isntrumento de hegemonía del proletariado. El gran problema de Gramsci, como de Lenin y de Lukács, es que, una vez aceptado como elemento interpretativo básico del proceso histórico el papel revolucionario atribuído al proletariado, constata que éste, por sí mismo, no desarrolla espontáneamente ni la visión del mundo ni la práctica revolucionaria adecuadas. Por el contrario, apoyado el

sentido común, tiende hacia el corporativismo. De este modo, la noción de fragmentación constituye para Gramsci la manifestación explícita de esa limitación. Su reflexión se encamina entonces en el sentido de afirmar que la amplitud y la coherencia de visión necesarias par la organización del proletariado en un movimiento revolucionario, así como el establecimiento de su hegemonía, exigen instrumentos intelectuales específicos que el marxismo ofrece en cuanto ciencia e ideología. Es decir, la nueva hegemonía depende de un nuevo tipo de pensamiento (el pensamiento crítico que reflexiona sobre las condiciones de su propia producción), porque sólo de ese modo es posible construir (en nuestra sociedad) una visión suficientemente coherente y abarcadora para cimentar un nuevo bloque histórico. Esta es la tarea de los intelectuales y del partido, y el marxismo (la filosofía de la praxis) aparece entonces no como otra ideología, sino como una ideología de nuevo tipo.

Están presentes en esta concepción, así como en las clases fundamentales, tanto una noción específica de totalidad y universalidad, como la de una fragmentación características de las sociedades capitalistas, que aparecen claramente en un fragmento referente al lenguaje:

"Si es verdad que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, será igualmente verdad que, a partir del lenguaje de cada uno, es posible juzgar acerca de la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla solamente el dialécto y comprende la lengua nacional en diversos grados, participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos restringida y provinciana, fosilizada y anacrónica en relación a las grandes corrientes del pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses son restringidos, más o menos corporativos o economicistas, no universales". Así como no se puede pensar el mundo en el dialécto, tampoco es posible hacerlo desde la aldea.[18]

Esta concepción presenta una clara afinidad con algunos aspectos del concepto de "conciencia de clase" de Lukács (pese a las diferencias entre estos dos autores).[19] En efecto, Lukács pregunta en qué medida la totalidad de la economía de una sociedad (e implícitamente, la totalidad de la sociedad) puede ser percibida desde el interior de una sociedad determinada, a partir de una posición determinada en el proceso de producción (posición de clase). La vocación de una clase a la dominación significa que es posible a partir de sus intereses de clase, organizar el conjunto de la sociedad en conformidad con esos intereses. Inversamente, en los casos en que la sociedad no puede ser percibida en su totalidad a partir de una situación de clase determinada, porque la reflexión correspondiente a esta situación, aún yendo hasta el fondo de sus intereses de clase, no concierne a la totalidad de la sociedad, entonces una clase tal apenas puede desempeñar un papel subalterno en la marcha de la historia.[20]

El problema, tanto en el planteamiento más rígidamente clasista de Luckács como en la presentación más fluída de Gramsci, es doble. Por un lado, dicho problema remite a la cuestión, -que obviamente no se plantea en el caso de las sociedades primitivas-, de la imposibilidad de que determinadas clases alcancen una visión unificada y coherente de la totalidad de la sociedad, de lo que resultaría un papel político subordinado (en el ejemplo de Gramsci, esa visión unificada y universal sería imposible a partir de la experiencia y de los intereses limitados de las aldeas campesinas donde se habla solamente el dialecto). Por otro lado, está la cuestión del marxismo como ideología y como pensamiento crítico. Es decir, la de que esa visión coherente, unificada y universal no puede ser alcanzada (ni siquiera por el proletariado) "espontáneamente", sino que exige la utilización de instrumentos específicos: el pensamiento crítico.

En ambos casos, la cuestión de la ideología remite claramente a problemas específicos de la sociedad surgida con el modo de producción capitalista, que produjo las dos clases fundamentales (la burguesía y el proletariado), estableció una nueva universalidad y nuevos sistemas de fragmentación, interdependencia y subordinación en la sociedad; y, además, elaboró nuevas formas de reflexión sobre sí misma (la "ciencia burguesa" y el marxismo).

Ambas cuestiones plantean problemas importantes para la reflexión antropológica, especialmente en lo que se refiere a la comparación con sociedades en las cuales los mecanismos de fragmentación, integración y dominación se presentan en forma diversa. Del mismo modo, el problema específico del papel de la reflexión científica (marxista o no) en la reproducción y transformación del orden social debe ser incorporado por la reflexión antropológica.[21]

Sin embargo, la utilización del concepto de ideología en el sentido gramsciano no sólo suscita problemas importantes, sino que plantea igualmen-

limitaciones específicas para el enfoque de los fenómenos culturales, que deben plantearse de manera explícita.

Como vimos, el concepto de ideología en Gramsci remite necesariamente al concepto de hegemonía y, a través de él, subordina todo el análisis de las manifestaciones ideológico-culturales a la lucha de clases. La implicación de esta postura es la de que la producción cultural se analiza siempre en función de su contribución al enfrentamiento entre las clases fundamentales, en un movimiento de comprensión que trata de abarcar la totalidad del proceso histórico. No hay, por decirlo así, elementos culturales o conflictos políticos de posean relevancia propia fuera de este cuadro. De este modo nos vemos metidos, desde el punto de vista de la antropología, dentro de una especie de camisa de fuerza, en la que los fenómenos culturales sólo son considerados como substracto para la emergencia de la ideología, o mejor, de la ideología: la filosofía de la praxis. No hay espacio, en esta concepción, para la exploración de la relativa arbitrariedad, de los arreglos alternativos, de la inmensa variabilidad de las formas culturales. Del mismo modo, se pierde la sensibilidad para percibir la relevancia política de la manipulación cultural en las cuestiones referentes a los intereses y conflictos de grupos y categorías sociales que no pueden ser reducidos al o enteramente subsumidos en el macroenfrentamiento de las clases fundamentales.

Finalmente, es importante resaltar una vez más que el análisis de Gramsci, en la medida en que remite a las características específicas de las sociedades surgidas con el capitalismo, no puede ser extendido o adaptado al estudio de otras sociedades en forma inmediata o automática. El concepto de ideología constituye un instrumento de análisis que se refiere a modos específicos de dominación y a modos específicos de producción de conocimientos propios de la sociedad capitalista. Por eso mismo, no puede ser confundido con el concepto antropológico de cultura, ni substituir a éste.

Conclusión

La preservación del concepto de cultura como instrumento metodológico del estudio de nuestra sociedad me parece importante. Su generalidad permite establecer comparaciones con otros tipos de sociedad, lo que constituye un con-

trol importante sobre la tendencia a atribuir excesiva especificidad o demasiada generalidad a ciertas manifestaciones culturales. Por otro lado, resaltando la arbitrariedad de las formas culturales, establece un cuestionamiento permanente de las explicaciones mecanicistas de cuño economicista. Finalmente, contribuye decisivamente a la investigación de aquellos problemas que se refieren a la importancia de los componentes simbólicos de la práctica social, independientemente de su relevancia política.

Sin embargo, tratándose del estudio de los procesos culturales en nuestra propia sociedad, es importante incorporar la dimensión política que esos fenómenos necesariamente asumen en la moderna sociedad de clases. Los intentos recientes de los antropólogos de utilizar el concepto de ideología se debe precisamente al reconocimiento de este problema.

Por otro lado, la extensión creciente que el concepto de ideología viene asumiendo a partir de Gramsci y Althusser, tendiendo a abarcar toda la cultura, deriva de un proceso análogo, pero inverso: el reconocimiento por parte de los sociólogos y cientistas políticos de la necesidad de incorporar la dimensión cultural del proceso de dominación política, en virtud de la politización creciente de la sociedad y de la improtancia cada vez más amplia del estado.

Este doble movimiento (de la antropología por un lado, de la sociología por el otro) no ha tomado, sin embargo, en consideración las dificultades metodológicas inherentes al intento de fusión de los conceptos de cultura e ideología.

En su dimensión original, el concepto de ideología se refiere a aquellos sistemas amplios, coherentes y cristalizados de ideas que proporcionan una explicación y una justificación de la naturaleza de la sociedad y de las relaciones de poder en términos de su legitimidad o ilegitimidad. Remite a una concepción y a un análisis de fenómenos que se refieren a la sociedad en su totalidad y, por lo tanto, a su estructura y al movimiento de su reproducción. Por eso mismo, su extensión para incluir los fenómenos culturales en general, pasan necesariamente por la intermediación del concepto de hegemonía, instrumento indispensable para establecer la realción entre esos fenómenos y la concepción de totalidad indisociable de esta perspectiva de análisis.

En este sentido, se puede incluso afirmar que es ideología aquello que se refiere a la formulación de proyectos hegemónicos, es decir, propuestas políticas de transformación o mantenimiento del orden social en el sentido de asegurar la dominación de una clase sobre otras. Ninguna transformación del orden social es posible, seguramente, sin alterar profundamente el conjunto de las prácticas sociales (y de los fenómenos culturales). Pero la amplitud y la profundidad de las transformaciones necesarias no abarcan necesariamente todos los fenómenos culturales, ni lo hace de la misma manera y con la misma intensidad en todos los aspectos de la cultura (a pesar de la existencia de ideologías totalitarias, en el sentido clásico de este término, y a pesar de la tendencia a una politización creciente de la vida social por la interferencia cada vez más amplia del aparato de estado en la vida privada).

Pero, utilizado de esta forma, el tipo de análisis y de interpretación de los fenómenos culturales se da de modo inverso a aquel inherente a la investigación antropológica, que opera con el concepto de cultura. Es decir, la utilización del concepto de ideología parte necesariamente de una perspectiva macropolítica (que se refiere a la reproducción del modo de producción y de las formas de dominación que le son propias) y que proporciona los parámetros de relevancia de los fenómenos a ser estudiados en términos de su contribución para la preservación o la destrucción del orden vigente.

En el enfoque antropológico de los fenómenos culturales el procedimiento es diferente: se parte de las prácticas sociales concretas y de las representaciones formuladas por grupos o categorías sociales, y su relevancia política sólo puede ser determinada a posteriori.

Es posible y necesario politizar el enfoque antropológico e investigar cómo los sistemas simbólicos son elaborados y transformados para organizar una práctica política y legitimar una situación de dominación existente o cuestionada. Es importante investigar cómo diferentes grupos, categorías o segmentos sociales construyen y utilizan un referencial simbólico que les permite definir sus intereses específicos, construir una identidad colectiva, identificar enemigos aliados, marcando las diferencias en relación a los primeros y disimulándolas en relación a estos últimos. Cualquier elemento cultural puede ser politizado de este modo, aunque sin agotar su significado en el hecho de ser instrumentos en una lucha por el poder. La lengua, la religión, el color de la piel, los hábitos alimenticios y la vestimenta pueden ser erigidos en instrumentos de construcción de una identidad colectiva con implicaciones políticas. Toda la dinámica de los movimientos sociales abarca necesariamente este tipo de manipulación simbólica a través del cual se construyen sujetos políticos colectivos.

Sin embargo, un enfoque de este tipo, que parte de un análisis "desde adentro" de los grupos o movimientos sociales, no presupone, necesariamente, la cuestión del enfrentamiento de las clases fundamentales, ni juzga la relevancia o legitimidad de los fenómenos en términos de sus implicaciones para la reproducción del sistema capitalista. Abarca conflictos y acciones políticas que poseen relaciones muy tenues e indirectas (o no poseen) con la lucha de clases. Remite, por lo tanto, de modo privilegiado al análisis de coyunturas.

Utilizar el concepto de ideología para caracterizar este tipo de análisis es posible, pero innecesario y tal vez improductivo. Es mejor, en estos casos, usar el calificativo de "político", que posee incluso la ventaja de no cargar con la pesada conotación de "mistificación" y "enajenación" tan propia del concepto de ideología. Al utilizar este enfoque "político" se pueden realizar investigaciones empíricas primorosas y bien fundamentadas sobre situaciones y grupos sociales específicos, en las que se analice la relevancia de los aspectos simbólicos en la constitución de "sujetos políticos", en casos bien delimitados. Sin embargo, al politizar el concepto de cultura es necesario operar con la presuposición de que algunos fenómenos son importantes políticamente sin ser estrictamente determinados por la dominación de clase. Cuestiones como las de las minorías étnicas, las del feminismo y las del homosexualismo, han dado origen en todas partes del mundo a movimientos políticos y sería ingenuo suponer (a pesar de la posición de los militantes ortodoxos) que esos problemas resultan directamente del modo de producción capitalista y desaparecerán con el fin de la hegemonía burguesa.

La utilización del concepto de ideología implica un movimiento de análisis diverso y una problemática diferente. Me parece más adecuado cuando se lo aplica en su sentido original, como instrumento para reflexionar sobre las transformaciones más amplias y globales que afectan al sistema político en su conjunto en su vinculación con el modo de producción, de modo que dicha reflexión retenga sólo los aspectos más generales del intrincado juego

los intereses específicos y de las luchas y conflictos internos que agitan vida social.

Al preservar el análisis antropológico de los fenómenos culturales, sería posible ofrecer una contribución importante para la comprensión de los fenómenos políticos e incluso del propio estudio de la ideología. Pero esto implica tener la claridad en cuanto las especificaciones y los límites de este enfoque e incluso, en cuanto a la distinción de los conceptos.

NOTAS

1. La sistematización inicial del concepto de cultura propuesta por Tylor en 1871, precede inmediatamente a la afirmación de la imposibilidad de explicar las diferencias culturales por diferencias raciales. Ver Eduard B. Tylor, Primitive Culture, Nueva York, Harper and Brothers, 1958.

2. Modernamente, Lévi-Strauss y Geertz están entre los autores que trabajan de manera más constructiva con esta noción. Ver Claude Lévi-Strauss, Les Structures Elementaires de la Parenté, París, Presses Universitaires de France, 1949; y Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, Nueva York, Basic Books, 1973.

3. Claude Lévi-Strauss, "Introduction al l'Oeuvre de Marcel Mauss" en Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie, París, Presses Universitaires de France, 1950.

4. El carácter nebuloso de este inconsciente productor de estructuraciones permitió relegar a la inconsciencia de los antropólogos muchos problemas teóricos extremadamente expinosos.

5. Pierre Bourdieu, Esquisse d' une Théorie de la Practique Précedé de Trois Etudes d'Ethnographie Kabyle, Ginebra, Librairie Droz, 1972, p. 159.

6. Sobre esta cuestión ver Eunice Kurham, "A Dinámica da Cultura" en Fernando Henrique Cardoso y otros, Ensaios de Opinião, 2+2, Río de Janeiro, 1977.

Cuál es la idea fundamental que está en la base del concepto de cultura?

Cómo es la aproximación al estudio de la dimensión simbólica?

A qué se refiere D. cuando plantea que los sitemas simbólicos son modelos?

Cómo define cultura D? Como modelo o como proceso?

Por qué la antropología no se inclinó por la delimitación entre lo "material" y lo "simbólico" (infra/estr./supra) ni por la determinación de la "infraestructura"?

Qué aspectos del enfoque antropológico tradicional acuñados por la etnogr. recupera D.?

¿Cuáles son las ausencias que permiten explicitar las diferencias entre un estudio antrop. de la cultura y un análisis político de las ideologías?

Qué diferencias establece Durham entre los conceptos de cultura e ideología?

A qué se refiere el análisis de las ideologías y cuáles son sus presupuestos?

Cuáles son los problemas que plantea el concepto de ideología si se pretende abarcar el campo total del simbolismo y la significación?

Qué aportes conducen a una reformulación del concepto marxista de ideología?

Cómo plantea Gramsci el análisis de las relaciones de poder en las sociedades modernas? Cómo supera las posturas economicistas anteriores?

Qué aspectos aproximan la visión gramsciana de la ideología con la concepción antropológica de la cultura?

Por qué Durham alerta que al utilizar el concepto de ideología y no el de cultura se politiza el campo simbólico? Ejemplifique.

Qué posibilidades brinda, según Durham, manejar el concepto de cultura. Por qué?

Qué significa politizar el concepto de cultura? Ejemplifique.