

Cultura y Sociedad: una introducción .

• Nestor García Canclini

1- ¿Por qué no existe una sola definición ?.

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

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

Realizaremos este trabajo con el concepto de cultura siguiendo su uso en tres sistemas: la filosofía idealista, donde se lo opuso a civilización; la antropología social, que lo enfrentó a naturaleza y a sociedad; y finalmente, la manera en que el marxismo lo correlacionó con los conceptos de producción, reproducción, superestructura , ideología, hegemonía y clases sociales. No trataremos exhaustivamente

ninguno de éstos temas. Sólo nos interesa criticar en forma global las posiciones idealistas y examinar las convergencias y contradicciones entre algunas definiciones antropológicas y marxistas, aquellas que nos parecen más útiles para fundamentar una investigación sobre la desigualdad entre las culturas y los conflictos entre sistemas simbólicos.

2- Cultura vs. civilización.

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

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

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

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

b. Tanto el uso del concepto de cultura en las humanidades clásicas como el lenguaje común presupone que la cultura abarca los conocimientos intelectuales y estéticos consagrados por las clases dominantes en las sociedades europeas. Pero la parcialidad de esta delimitación no es tematizada, casi nunca se ve como problema originario. Solo aparece en un segundo momento: como pueden los sectores sociales que no poseen la cultura o los países dependientes acceder a ella. Así se naturaliza la división entre las clases sociales y entre las sociedades, se oculta el origen histórico de esas divisiones y que un sector haya otorgado universalidad a su particular producción cultural; al mismo tiempo, se descalifica y excluye ---como ajena a la cultura--- la producción simbólica de los países no occidentales y de las clases subalternas de occidente. Esta concepción idealista y etnocéntrica ha servido para justificar la dominación imperialista de las metrópolis y la imposición de

modelos capitalistas de organización social el sometimiento de las clases trabajadoras y de las comunidades indígenas.

Ejercicios:

*.Dé ejemplos de cómo aparece en el lenguaje común la división entre cultura y civilización.

*.Trate de precisar la caracterización general dada aquí sobre el sentido vulgar de cultura indicando que se necesita, según a la comunidad a la que ud. pertenece para ser Culto.

*.Cuáles son las principales críticas a la caracterización idealista de cultura ?

3- Culturas " superiores" e "inferiores".

la crítica antropológica.

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

antropofagia, la poligamia) resultan lógicas dentro de la sociedad que las aceptan son funcionales para su existencia.

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

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

Hubo pensadores occidentales que idealizaron a los salvajes (por ejemplo Rousseau, que les admiraba el ejercicio espontáneo de la razón y un buen sentido natural), pero la línea dominante en las culturas europeas fue la sobreestimación de sí misma, apoyada en la superioridad intelectual que les garantizaban las filosofías racionalistas y evolucionistas, las expectativas de mejoramiento social suscitadas por el avance industrial y tecnológico. Desde esta soberbia hasta antropólogos del rigor perceptivo de Lévy-Bruhl sostenían el carácter prelógico de los pueblos primitivos, los imaginaban sumidos

en una irracionalidad mágica e incapaces de pensar correctamente. (Si bien él se desdijó en los Carnets, notas sueltas escritas hacia el final de su vida, no tuvo tiempo para reelaborar su teoría sobre *las funciones mentales en las sociedades primitivas*).

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

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

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

En otro libro, titulado *El pensamiento salvaje*, demuestra que las culturas no occidentales alcanzaron un saber en varios puntos superior al europeo porque su desarrollo intelectual tuvo un rigor semejante al de las disciplinas científicas, aunque empleara caminos diferentes. Solo una observación minuciosa y metódica de la realidad permitió a los Hanunoo llegar a tener más de 150 términos para describir las partes constitutivas y las propiedades de los vegetales; los pinatubo, entre los cuales se han contado más de 600 plantas con nombre, poseen un conocimiento asombroso de su utilización y más de 100 términos para describir sus partes o aspectos característicos. Un saber desarrollado tan sistemáticamente—concluye—no puede ser obtenido sólo en función del valor práctico. Incluso hay tribus que enumeran, nombran y ordenan reptiles que nunca comerán ni usarán con ningún fin utilitario. “De tales ejemplos, que podríamos encontrar en todas las regiones del mundo, se podría inferir que las especies animales y vegetales no son conocidas porque son útiles, sino que se las declara útiles e interesantes porque primero se las conoce”. Se trata de un saber producido en sociedades que asignan a las actividades intelectuales en lugar fundamental. Luego, lo que diferencia al pensamiento salvaje de lo que el autor llama pensamiento domesticado o científico no es una mayor capacidad de ordenar racionalmente el mundo o un predominio de la actividad intelectual sobre la práctica; menos aún, como algunos pretendieron, que el conocimiento primitivo sea resultado de hallazgos hechos al azar. Nadie se atreve ya a explicar la revolución neolítica —actividades tan complejas como la cerámica, el tejido, la agricultura y la domesticación de animales— mediante la acumulación fortuita de descubrimientos casuales. “Cada una de estas técnicas supone siglos de observación activa y metódica, hipótesis atrevidas y controladas,

para rechazarlas o para comprobarlas por intermedio de experiencias incansablemente repetidas".

En lugar de oponer la magia y la ciencia, el pensamiento mítico y el racional, como si primero fuera sólo un borrador torpe del segundo, hay que colocarlos "paralelamente como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a resultados teóricos y prácticos (pues, desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican". Dicho de otro modo; los dos tipos de pensamiento ---el salvaje y el científico--- no corresponden a etapas superiores o inferiores del desarrollo humano, sino a niveles estratégicos en que *la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico, uno de ellos aproximadamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado*. En el pensamiento salvaje, más ligado a la sensibilidad, *los conceptos están sumergidos en imágenes*; en el pensamiento moderno, las imágenes, los datos inmediatos de la sensibilidad y su elaboración imaginaria, están subordinados a los conceptos.

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

4 -El relativismo Cultural.

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

Dos problemas quedan sin resolver. Uno de carácter científico: ¿Cómo construir un saber de validez universal que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición de los patrones de una a las demás?. El otro es de carácter político: ¿Cómo establecer, en un mundo cada vez más (conflictivamente) interrelacionado, criterios supraculturales de convivencia e interacción?.

En 1947 la Asociación Americana, teniendo en cuenta el gran número de sociedades que ha entrado en estrecho contacto en el mundo moderno y la diversidad de sus modos de vida, presentó a las

Naciones Unidas un proyecto de Declaración sobre los Derechos del Hombre que aspiraba a responder a esta pregunta: *¿Cómo la declaración propuesta puede ser aplicable a todos los seres humanos y no ser una declaración de derechos concebida únicamente en los términos de los valores dominantes en los países de Europa Occidental y América del Norte?* A partir de los resultados de las ciencias humanas, sugieren tres puntos de acuerdo: 1º) El individuo realiza su personalidad por la cultura; el respeto a las diferencias individuales implica por lo tanto un respeto a las diferencias culturales; 2º) El respeto a estas diferencias entre culturas es válido por el hecho científico de que no ha sido descubierta ninguna técnica de evaluación cualitativa de las culturas.... *los fines que guían la vida de un pueblo son evidentes por ellos mismos en su significación para ese pueblo y no pueden ser superados por ningún punto de vista, incluido el de las pseudoverdades eternas;* 3º) Los patrones y valores son relativos a la cultura de la cual derivan, de tal modo que todos los intentos de formular postulados que deriven de creencias o códigos morales de una cultura deben ser en esta medida retirados de al aplicación de toda Declaración de los Derechos del Hombre a la humanidad entera.

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

sólo contamos con un pluralismo basado en un respeto voluntarista o declarativo, indiferente a las causas concretas de la diversidad y desigualdad entre culturas?

Ejercicios:

*.¿Qué es el etnocentrismo? Dé ejemplos distintos de los presentados en el texto.

*.¿Cómo se puede demostrar que las culturas occidentales no son superiores?

*.¿En qué consiste el relativismo cultural?

*.¿Qué problemas deja sin resolver?

5 - La transnacionalización de la cultura.

Durante bastante tiempo se creyó que el relativismo cultural era la consecuencia filosófica y política más adecuada al descubrimiento de que no hay culturas superiores o inferiores. Hemos visto que, si bien permite superar el etnocentrismo, deja abiertos problemas básicos en una teoría de la cultura: la construcción de un conocimiento de validez universal y de criterios que ayuden a pensar y resolver los conflictos y desigualdades interculturales.

La inutilidad del relativismo cultural deriva de la concepción artificial y atomizada de la sociedad en que se apoya: como si cada cultura pudiera existir sin saber nada de las otras, como si el siglo XX no hubiese demostrado en suficientes ocasiones la imposibilidad de que los pueblos se encierren en un territorio inexpugnable a practicar sus tradiciones sin que nadie los perturbe. La cuestión más difícil en esta época de expansión planetaria del capitalismo no es diseñar cordones sanitarios entre las culturas sino averiguar qué ocurre

cuando el relativismo cultural es cotidianamente negado, cuando las personas deben elegir entre costumbres y valores antagónicos, cuando una comunidad indígena siente que el capitalismo convierte sus fiestas tradicionales en espectáculo para turistas o los medios masivos convencen a los obreros de una ciudad de 15 millones de habitantes que los símbolos indígenas, rurales, tal como esos medios los interpretan, representan su identidad.

Las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de cada una a darse su propia forma son inconsistentes si no los ubicamos en las condiciones actuales de universalización e interdependencia. En el mundo contemporáneo esta interdependencia no es una relación de reciprocidad igualitaria, como en sociedades arcaicas donde el intercambio de subsistencias era catalogado por principios que restablecían una y otra vez el equilibrio. La transnacionalización del capital, acompañada por la transnacionalización de la cultura, impone un intercambio desigual de los bienes económicos y culturales. Hasta los grupos étnicos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales, y éstos son convertidos en satélites de las metrópolis, de acuerdo con una lógica monopólica. La diversidad de patrones culturales, de objetos y hábitos de consumo, es un factor de perturbación intolerable para las necesidades de expansión constante del sistema capitalista. Al ser absorbidas en un sistema unificado las diferentes formas de producción (manual e industrial, rural y urbana) son reunidas y hasta cierto punto homogeneizadas las distintas modalidades de producción cultural (de la burguesía y el proletariado, del campo y la ciudad). No se elimina la distancia entre las clases ni entre las sociedades en el punto fundamental —la propiedad y el control de los medios productivos—, pero se crea la ilusión de que todos pueden disfrutar (efectiva o virtualmente) de las superioridades de la cultura dominante. En cuanto a las culturas subalternas, se impide su desarrollo autónomo o alternativo, se reordenan su producción y su consumo, su estructura social y su lenguaje, para adoptarlos al desarrollo capitalista. Se consiente a veces que subsistan fiestas tradicionales, pero se trata de diluir su carácter de celebración comunal en la organización mercantil del ocio turístico; se admite, y aún se impulsa, una cierta supervivencia de las artesanías para dar fuente complementaria de ingresos a las familias campesinas y reducir su éxodo a las grandes

ciudades, o sea para resolver los problemas de desocupación e injusticia del capitalismo, a cuya influencia mercantil también es sometida la circulación y hasta los diseños de los productos artesanales.

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

Ejercicios:

*.Explique con ejemplos en qué consiste la interdependencia entre culturas en el mundo contemporáneo.

*.Tome una manifestación de la cultura tradicional (una fiesta popular, las artesanías de una región) y describa de qué manera influyeron en su evolución agentes externos a la comunidad que la produce (la intervención de comerciantes extraños, el turismo, organismos oficiales, etc.).

6 - Una definición restringida de cultura.

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

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

En cierto grado, esta restricción se asemeja a la que cumplieron Linton y otros antropólogos al oponer cultura a sociedad: emplean la palabra cultura sólo para el campo de las creencias, los valores e ideas, dejando fuera la tecnología, la economía, las conductas empíricamente observables. Pero la definición que proponemos no identifica cultural con ideal y social con material, ni --menos aún-- supone que pueda analizárselos separadamente. Por el contrario, los procesos ideales (de representación o reelaboración simbólica) son referidos a las estructuras materiales, a las operaciones de reproducción o transformación social, a las prácticas e instituciones que, por más que

se ocupan de la cultura, implican una cierta materialidad. Más aún: no hay producción de sentido que no esté inserta en estructuras materiales.

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

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

7 - La interacción de la estructura y la superestructura.

Afirmamos que la cultura constituye un nivel específico del sistema social y a la vez que no puede ser estudiada aisladamente. No sólo porque está *determinada* por lo social, entendido como algo exterior, sino porque está *presente* en todo hecho socioeconómico. Cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica. No hay fenómeno