

CULTURA E IDEOLOGÍAS*

El análisis de las ideologías, uno de los temas centrales de la sociología y de la ciencia política contemporáneas, constituye un área dentro de la cual el aprovechamiento de los métodos, técnicas y resultados teóricos de la antropología parece ser no sólo pertinente sino incluso necesario. En efecto, cualquiera que sea la noción del concepto de ideología —y seguramente las hay varias y contradictorias— todas ellas tienen en común por lo menos la admisión de que los fenómenos ideológicos se refieren al universo simbólico y poseen una afinidad básica con los mitos, cuestiones éstas a las cuales la antropología ha dedicado su mejor esfuerzo. En este sentido, el análisis de las ideologías y el estudio de la cultura se superponen. Sin embargo, para determinar con alguna claridad la posibilidad de utilizar los recursos de la antropología en el análisis de las ideologías (o viceversa), es necesario reconocer y establecer las diferencias de enfoque que aparecen con nitidez cuando se analizan y comparan los conceptos cultura e ideología. Es ésta la tarea que nos proponemos iniciar en esta contribución para un debate, intentando demostrar la inconveniencia, ya sea de la eliminación del concepto de cultura y de la investigación de los fenómenos culturales en favor del análisis de la ideología, ya sea de la absorción del concepto de ideología y de la problemática que le es propia por el estudio de la cultura. Lo que se propone es la permeabilidad entre estos dos tipos de enfoque, pero con cuidado 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 diferentes maneras. No es necesario, en este trabajo, reconstituir toda su historia. Lo que nos interesa primordialmente es recuperar algunos de sus aspectos generales e indicar las implicaciones derivadas 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 en función de problemas específicos de la investigación antropológica, referidos al estudio

*Eunice R. Durham. "Cultura e ideologia", en *Dados-Revista de Ciências Sociais*, Río de Janeiro, vol. 27, núm. 1, 1984, pp. 71-89. Traducción de Heloisa Alfonso de Almeida Tormin y Noemi Alfaro Mejía.

de los pueblos llamados “primitivos”, es decir, de sociedades relativamente indiferenciadas y con tradición histórica independiente de la nuestra. Puede decirse, en cierto modo, que los aspectos generales del concepto de cultura pueden aprehenderse como un conjunto de presupuestos que se derivan de la manera como la antropología concibió su objeto y definió los problemas básicos del trabajo de campo. Esos presupuestos fueron 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 las costumbres; que esas costumbres incomprensibles para nosotros poseen un significado para los miembros de la sociedad en cuestión; y que la investigación antropológica puede descubrir 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 que la vida social está ordenada por símbolos 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 social¹ e implica una cierta concepción de la “naturaleza humana”.

De acuerdo con esta concepción, lo característico de la “naturaleza humana” es justamente el grado de ausencia de orientaciones intrínsecas, genéticamente 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 construidas socialmente a través de símbolos. Sin esas orientaciones —reglas simbólicamente construidas— el hombre no tendría un comportamiento más natural, sería, por el contrario, una monstruosidad biológicamente no viable, incapaz de gobernar sus impulsos, vivir en sociedad y organizar su acción sobre el mundo. La cartografía simbólica es esencial no sólo para la elaboración del conocimiento

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*, Harper and Brothers, Nueva York, 1958.

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, al afirmar 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 en el mito, el rito y el dogma, o incorporada 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 esclarecer un sistema de parentesco. Estas reglas se construyen a través de un análisis de la cartografía de los matrimonios reales, realizado con las categorías proporcionadas verbalmente por los informantes. Complementariamente se utilizan informaciones sobre matrimonios hipotéticos; se pide a los informantes que hagan una distinción entre uniones permitidas (toleradas o preferidas) y prohibidas. Se anotan también los mitos y teorías que expresan o justifican las prácticas sociales. Las informaciones se someten adicionalmente a control mediante el levantamiento de genealogías y la observación de las formas de nominación y 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 utilizados por los antropólogos para construir-reproducir un sistema presentado 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 socie-

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 élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, París, 1949, y Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

³ Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, 1950.

dad 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 de "reificar" las explicaciones elaboradas por el investigador.

En realidad, creo que la antropología jamás trató adecuadamente la cuestión de la naturaleza de las normas sociales relacionadas con el carácter consciente o inconsciente de las regularidades del comportamiento, y remiten al problema de la relación 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, se utilizó 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 no obstante las prácticas sociales tienen sentido para los actores, aunque éste pueda recuperarse mediante la construcción-explicitación de sistemas simbólicos, y aunque los agentes sean capaces de formular las reglas rectoras de 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. Respecto de 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 los dos 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 e instrumento indispensable de ésta, pasó a ser también el verdadero paradigma de la cultura.

Por lo tanto, no es de extrañar la inmensa fascinación que ejerció el desarrollo de la lingüística moderna sobre la antropología, dentro de la cual se desarrolló todo el estructuralismo, explorando su afinidad con la lingüística. Pero en esta perspectiva, la cultura pasó a concebirse como texto y se confió a la antropología la tarea de descifrarla, es decir, el descubrir los códigos que permiten su lectura. Esta postura fue alentada en la propia situación de investigación por el lugar que ocupa el antropólogo: el de un observador "de afuera". Sin embargo, esta

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

orientación acarreó tendencialmente una deformación interpretativa caracterizada por Bourdieu como vicio hermenéutico, análogo al del lingüista que estudia lenguas diferentes a la suya: "Implica el hecho de aprehender la lengua más bien desde el punto de vista del sujeto que comprende, que desde el punto de vista del sujeto que habla, es decir, más como instrumento de descodificación que como medio de acción y de expresión".⁵

El peligro inherente al abandono de "hombres actuantes", para los cuales la cultura es un instrumento construido para actuar sobre el mundo, es el dejarse llevar por las apariencias concibiendo la acción culturalmente modelada como simple objetivación de las normas o de las estructuras, es decir, como epifenómeno. De este modo, se cae necesariamente en el idealismo y en el formalismo 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 transformadora del hombre en el mundo y esos "objetos simbólicos" conscientes: mitos, reglas y comentarios que los hombres tejen sobre su propia conducta. Para evitar la ambigüedad del término norma, se puede utilizar el concepto patrón cultural, en referencia a los ordenamientos presentes en el 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 resultantes del trabajo social encierran un trabajo muerto susceptible de reincorporarse a la actividad productiva sólo a través de un trabajo vivo, así también esos sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en que se utilizan constantemente como instrumentos de ordenación de la conducta colectiva, esto es, en la medida en que se absorben y recrean en las prácticas sociales.⁶

⁵ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Ginebra, 1972, p. 159.

⁶ Sobre esta cuestión, ver, Eunice Durham, "A dinamica da cultura", en Fernando Henrique Cardoso y otros, *Ensaio de Opinião*, 2+2, Rio de Janeiro, 1977.

Si utilizamos de modo 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 siempre 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 significativa, 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 indisoluble de cualquier práctica social, incluida 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 fluidas entre organización económica, organización social y religión, distinciones éstas (más bien recursos expositivos), antes que elementos de una formulación teóricamente fundamentada. Las distinciones son fluidas porque en la investigación empírica los antropólogos tendieron a analizar, tanto la organización económica como la mitología y el ritual, en su relación con la organización social y en términos de su integración en prácticas multidimensionales.

Tal vez el concepto de hecho social total, propuesto por Marcel Mauss y reelaborado por Lévi-Strauss, sea el que mejor caracterice al enfoque antropológico prisionero de la práctica etnográfica: la preocupación por aislar y analizar siste-

⁷ Geertz, *The Interpretation...*, op. cit., p. 930.

⁸ Sobre las dificultades para la aplicación de la oposición infraestructura-superestructura en antropología, véase, Marshall Sahlins, *Cultura e razão pratica*, Zahar, Rio de Janeiro, 1979.

mas 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 hombre-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 observar 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, en función del 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 del problema de la determinación, en última instancia, por lo económico. Aun cuando se acepta 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 en la multiplicidad de las mediaciones que en la determinación última o en la "autonomía de las superestructuras", es decir, estuvieron más interesados en las complejidades "innecesarias", en los énfasis emotivos y en las "perversiones" cognitivas que confieren a cada cultura su forma, "color" y especificidad. El elemento simbólico, presente en las pautas de orga-

⁹ Lévi-Strauss "Introduction à l'oeuvre...", *op. cit.*

nización 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, ornamentación, clasificaciones del mundo natural y social, reglas de cortesía, categorías de parentesco, distribución del alimento, etcétera. 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, en apariencia, estéticamente satisfactorias.

Es verdad que este planteamiento no elimina un problema central en el marxismo: la identificación de procesos fundamentales para la reproducción de una forma de vida social (una cultura) determinada. Este problema apareció indirectamente en la antropología clásica, en torno a la integración de la cultura, y se le orientó de tres formas diversas, todas ellas básicamente descriptivas. En primer lugar, en el intento por detectar valores abarcadores que son, en realidad, formulaciones sintéticas sobre las características propias de las actitudes en los individuos portadores de la cultura. Este enfoque es el que desemboca en la definición de *ethos* 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 estructura de la sociedad, esbozo formal referido a los sistemas de relaciones sociales (funcionalismo estructural).¹⁰

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

En resumen, deseamos demostrar que al analizar la práctica económica, la vida cotidiana o la religión, el enfoque culturalista parte siempre 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 en 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 tra-

¹⁰ Más recientemente, en el estructuralismo de inspiración lingüística el concepto de estructura tendió a liberarse del concepto de sociedad para referirse cada vez más a los sistemas simbólicos como tales, y encaminar el análisis hacia un formalismo creciente.

dicional acuñado en la práctica etnográfica, el cual 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 formas 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 con la segunda, sino para verificar si ésta 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 científicidad 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 tienen 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 con los mecanismos de producción de la vida social, nunca pudieron 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.

Estas ausencias, en el fondo, 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 diferente 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 buscaban 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 como instrumentos en la transformación consciente de la sociedad hacia un orden justo.¹¹

Como se echa de ver, los problemas planteados y presupuestos movilizados son muy diversos de aquellos estudiados hasta ahora.

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: la oposición entre error o falsedad y verdad. Desde los ideólogos franceses hasta el joven Marx de *La ideología alemana*, y luego de permear 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 y, a la inversa, las "ideas" verdaderas, construidas 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 impregna también todo este planteamiento, es la concepción 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 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 la significación planteado por la antropología, sino que se restringió (hasta muy recientemente) a con-

¹¹ Sobre el concepto de ideología y su historia, ver, Georges Lichtheim, "The Concept of Ideology", en *History and Theory*, núm. 4, 1965/6, pp. 164-195.

tenidos bastante específicos. Es decir, el análisis de las ideologías se refirió, básicamente, a ciertos 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 entabla 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. De ahí, esa utilización tiende a reconstituir determinados sistemas de representaciones como instancia específica, para confrontarlos luego con las "condiciones reales de existencia" ("la economía" o "la infraestructura"), examinadas con otro instrumental teórico. Esto quiere decir que se puede tratar de formular las relaciones entre esos dos órdenes de realidad (uno "más real" que el otro), sólo después de analizar y aislar previamente cada uno de ellos como sistema independiente. En un análisis de este tipo resulta prácticamente imposible detectar el modo como las representaciones moldean el comportamiento colectivo, y los estudios se contentan con demostrar la distancia entre ideología y realidad social. Al interpretar 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 infraestructura-superestructura, son inmensos.

No cabe analizar en este trabajo todos los repliegues de las infinitas controversias provocadas por este enfoque. Tampoco queremos negar, en esta simplificación bastante burda del problema, la riqueza e 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 de los conceptos ideología y cultura. 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, desplazando el problema del simbolismo a un plano secunda-

rio; 4) la introducción de una oposición entre falso-verdadero asociada, término por término, a la oposición opresión-libertad; 5) la síntesis de todas estas características en la concepción de la ideología como 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 considerarse 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 luego de recuperar ciertas formulaciones de Marx, superar la visión mecanicista y economicista de la relación infraestructura-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 y rebasar su limitación inicial que lo reducía a sistemas conscientes y cristalizados de representaciones, para convertirlo prácticamente en sinónimo de universo simbólico y englobar al inconsciente.
3. Replantear la relación entre representación y realidad social, con el fin de evitar la oposición ciencia-ideología, según los esquemas habitualmente propuestos hasta entonces. De este modo, la ideología ya no se considera como una ciencia falsa, es decir, imagen distorsionada de las condiciones reales de existencia, sino como la representación (imaginaria) de la relación (vívida) de los hombres en esas condiciones de existencia. La ideología queda ahora directamente vinculada con lo “vívido humano”, con el universo de significación.
4. Restablecer la relación entre universo simbólico-acción humana, al afirmar la existencia material de la ideología, ahora “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 a modo de englobar 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 indi-

¹² Nos referimos principalmente al ensayo sobre los aparatos ideológicos de Estado. Ver, Louis Althusser, *Ideología e aparelhos ideológicos de Estado*, Ed. Presença, Lisboa, 1974.

¹³ *Idem*.

viduos en sujetos". Dentro de estas perspectivas, el proceso de constitución de sujetos humanos, consistente en su ingreso al universo simbólico, estriba también en su ingreso a la ideología. Por lo mismo, la contribución de Althusser reviste 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 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 se 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, 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 del Estado hasta el fútbol, el baile popular y el circo; desde la definición del ciudadano hasta la homosexualidad.

Dentro de esta oscuridad, donde todos los gatos son pardos y 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 intentamos defender aquí es la preservación del concepto de cultura como instrumento para analizar la cuestión del simbolismo y 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-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 cual 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 acerca de la reflexión sobre las posibles contribuciones del concepto de ideología para un enfoque antropológico de nuestra sociedad (y viceversa), al permitir un análisis más profundo de los problemas esbozados. 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 concreta en una teoría acabada de la ideología. Los fenómenos culturales se abordan a través de una multiplicidad de términos y conceptos como visión del mundo, filosofía, religión, sentido común, buen sentido, cuyas connotaciones y límites son imprecisos. Sin embargo, el mismo hecho de que Gramsci no desarrollara una teoría sistemática de la ideología y, en cambio, haya utilizado concepciones fluidas 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, sin duda favorece lecturas muy diversas, lo que tal vez explique, por lo menos en parte, su éxito reciente.¹⁴ De una forma u otra, su gran contribución, de la cual seguramente se benefició Althusser, fue superar el economicismo de las interpretaciones marxistas entonces vigentes, que tendía a considerar

¹⁴ En la discusión sobre Gramsci utilizamos principalmente estudios contenidos en: Antonio Gramsci, *Concepção dialéctica da história*, Civilização, Rio de Janeiro, 1978; Antonio Gramsci, *Maquiavel, a política e o Estado moderno*, Civilização, Rio de Janeiro, 1968; Antonio Gramsci, *Literatura e vida nacional*, Civilização, Rio de Janeiro, 1968.

las manifestaciones culturales como mero epifenómeno, así como la de evitar el reduccionismo clasista, presente, incluso, en Lukács.

Es fundamental en la posición gramsciana la subordinación del análisis de la ideología al concepto de 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 con 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 que sea 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 articulación entre las instancias, presente en la práctica política. Además, todos los conceptos clave de Gramsci —hegemonía, sociedad civil y bloque histórico— están destinados justamente a romper con una visión mecanicista del modelo topográfico infraestructura-superestructura; apuntan hacia la compleja articulación de la formación social¹⁵ y evitan una separación de “instancias”.

Una vez planteado el análisis en este nivel, toda la cuestión de la ideología propiamente dicha, y asimismo de la cultura, de la religión, de la filosofía y del sentido común, se vuelca hacia el reconocimiento de la importancia de las ideas, concepciones y representaciones, para construir normas de acción, es decir, el interés se centra, implícitamente por lo menos, en la vinculación de la conducta

¹⁵ Sobre esta cuestión resulta interesante consultar el artículo de Stuart Hall, Bob Lumbey y Gregor McLennan, “Politics and Ideology: Gramsci”, en *On Ideology*, Center for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson and Co., Londres, 1977.

con el universo simbólico. Es esto precisamente lo que aproxima la visión gramsciana de la ideología (y de su sustrato, 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. 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, transformación que constituye el fundamento de nuevas prácticas sociales. De esta manera, 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 posibilidades de realización de la revolución comunista, comportan una enorme ambigüedad en la evaluación de las manifestaciones culturales espontáneas de las clases dominadas.

Por un lado, Gramsci exteriorizó siempre una valoración 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 sustrato proporcionado por el buen sentido. Por otro lado, el análisis gramsciano del "sentido común" pone el énfasis constantemente en su fragmentación e inconsistencia, resultado de la coexistencia de nociones arcaicas y modernas, de elementos desarrollados espontáneamente a partir de la vivencia 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 producto de un pensamiento no reflexivo sobre el modo en que éste 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 procesos culturales), y el énfasis en la fragmenta-

ción no puede dejar de evocar la metáfora del *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 no reflexivo sobre el modo en que éste es producido, jamás constituyó un obstáculo para elaborar una visión del mundo coherente y estructurada.

Para entender esta oposición entre la formulación de Lévi-Strauss y la de Gramsci es importante poner de relieve que éste en ningún momento trata de construir una teoría de la ideología en general (ni del sentido común ni de la cultura en general) sino que reflexiona sobre las condiciones de eficacia política de diferentes tipos de interpretación o visiones del mundo en la sociedad constituida 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 comparación entre sociedades con 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 surgen 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 atribuida por Gramsci al sentido común no apunta 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 incoherencia apuntada por Gramsci aparece cuando él constata la incapacidad del sentido común para constituirse en instrumento hegemónico 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 atribuido 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

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Librairie Plon, París, 1962.

¹⁷ Georges Lichtheim, *The Concept of Ideology*, *op. cit.*

manifestación explícita de esa limitación. Su reflexión se encamina entonces en el sentido de afirmar que la amplitud y coherencia de visión necesarias para 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 reflexivo 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.

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

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 dialecto 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 con 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 a través del dialecto, tampoco es posible hacerlo desde la aldea.¹⁸

Esta concepción presenta una clara afinidad con algunos aspectos del concepto "conciencia de clase" de Lukács, pese a las diferencias entre estos dos autores.¹⁹ Efectivamente, 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 determi-

¹⁸ Gramsci, *Concepção dialéctica da história*, op. cit., p. 13. Toda la célebre nota III, "Algunos puntos preliminares de referencia", sobre las lenguas nacionales y los dialectos, apunta indudablemente a este problema.

¹⁹ Resulta superfluo señalar la influencia del análisis emprendido por Marx en el 18 Brumario, tanto sobre Lukács como sobre Gramsci en el tratamiento de este problema.

nada en el proceso de producción (posición de clase). La vocación de una clase para la dominación significa que es posible, a partir de sus intereses de clase, organizar al conjunto de la sociedad, de 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 esa clase apenas puede desempeñar un papel subalterno en la marcha de la historia.²⁰

El problema, tanto en el planteamiento más rígidamente clasista de Lukács como en la presentación más fluida de Gramsci, es doble. Por un lado, dicho problema remite a la cuestión sobre la imposibilidad —obviamente no planteada en el caso de las sociedades primitivas— 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 un 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 alcanzarse “espontáneamente” (ni siquiera por el proletariado) sino que exige la utilización de instrumentos específicos: el pensamiento crítico.

En ambos casos, la cuestión de la ideología remite claramente a problemas determinados de la sociedad surgida con el modo de producción capitalista que produjo las dos clases fundamentales, burguesía y 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 tocante 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

²⁰ George Lukács, “La conciencia de clase”, en George Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1960.

²¹ Para este tipo de formulación, en términos no marxistas, ver, Bolivar Lamounier, *Ideology and Authoritarian Regimes*, Los Ángeles, 1974, mimeo.

Sin embargo, la utilización del concepto de ideología en sentido gramsciano no sólo suscita problemas importantes sino plantea igualmente limitaciones específicas para el enfoque de los fenómenos culturales que deben formularse 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. Esta postura implica analizar siempre la producción cultural, en orden 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 con 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 donde los fenómenos culturales sólo se consideran como sustrato 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 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 extenderse o adaptarse al estudio de otras sociedades en forma inmediata o automática. El concepto de ideología constituye un instrumento de análisis en referencia a modos específicos de dominación y de producción de conocimientos propios de la sociedad capitalista. Por eso mismo, no puede confundirse con el concepto antropológico de cultura ni sustituir a éste.

Conclusión

La preservación del concepto de cultura como instrumento metodológico para el estudio de nuestra sociedad me parece importante. Su generalidad permite establecer comparaciones con otros tipos de sociedad, lo que constituye un control importante sobre la tendencia a atribuir excesiva especificidad o demasiada generalidad a ciertas manifestaciones culturales. Por otro lado, al resaltar la arbitrariedad de las formas culturales, establece un cuestionamiento permanente a las explicaciones mecanicistas de cuño economicista. Finalmente, contribuye decisi-

vamente a la investigación de aquellos problemas relacionados con la importancia de los componentes simbólicos de la práctica social, independientemente de su relevancia política.

Sin embargo, al tratarse 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 deben, precisamente, al reconocimiento de este problema.

Por otro lado, la extensión creciente del concepto de ideología, a partir de Gramsci y Althusser, con tendencia a abarcar toda la cultura, deriva de un proceso análogo pero inverso: el reconocimiento por parte de sociólogos y científicos políticos de la necesidad de incorporar la dimensión cultural del proceso de dominación política en virtud de la politización creciente de la sociedad y la importancia cada vez más decisiva del Estado.

Sin embargo, este doble movimiento, de la antropología por un lado, y de la sociología por el otro, no ha tomado en consideración las dificultades metodológicas inherentes al intento de fusionar los conceptos 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 justificación sobre la naturaleza de la sociedad y de las relaciones de poder en términos de su legitimidad o ilegitimidad. Remite a una concepción y análisis de fenómenos que se refieren a la sociedad en su totalidad y, por tanto, a su estructura y al movimiento de su reproducción. Por eso mismo, su extensión para incluir los fenómenos culturales en general pasa necesariamente por la intermediación del concepto de hegemonía, instrumento indispensable para establecer la relación entre esos fenómenos y la concepción de totalidad, indisociable en esta perspectiva de análisis.

En este sentido, se puede incluso afirmar: es ideología aquello que se refiere a la formulación de proyectos hegemónicos, es decir, a 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 forzosamente 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 cre-

ciente 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 proyecta de modo inverso al 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 relacionada con la reproducción del modo de producción y de las formas de dominación que le son propias. Proporciona los parámetros de relevancia de los fenómenos a ser estudiados en términos de su contribución para preservar o destruir el orden vigente.

En el enfoque antropológico de los fenómenos culturales el procedimiento es diferente: se parte de las prácticas sociales concretas y 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 se elaboran y transforman los sistemas simbólicos 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 e identificar enemigos y aliados, marcando las diferencias en relación con los primeros y disimulándolas en relación con estos últimos. Cualquier elemento cultural puede politizarse de este modo, aunque sin agotar su significado por el hecho de ser instrumentos en una lucha por el poder. La lengua, la religión, el color de la piel, los hábitos alimentarios y la vestimenta, pueden erigirse 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 (o no poseen) relaciones muy tenues e indirectas con la lucha de clases. Remite, por lo tanto, de modo privilegiado al análisis de coyuntura.

Es posible utilizar el concepto de ideología para caracterizar este tipo de análisis, pero es también innecesario y tal vez improductivo. En estos casos resulta

mejor usar el calificativo "político" que posee incluso la ventaja de no cargar con la pesada connotación de "mistificación" y "enajenación", tan propia del concepto de ideología. Al utilizar este enfoque "político" se pueden realizar investigaciones empíricas relevantes y bien fundamentadas sobre situaciones y grupos sociales específicos, en las cuales se analice la importancia 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 minorías étnicas, el feminismo y el 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 aplica en su sentido original, como instrumento para reflexionar sobre las transformaciones más amplias y globales que afectan al sistema político en su conjunto, vinculadas con el modo de producción, de modo que dicha reflexión retenga sólo los aspectos más generales del intrincado juego de los intereses específicos y de las luchas y conflictos internos que agitan la 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 claridad en cuanto a las especificaciones y los límites de este enfoque, incluida la distinción de los conceptos.