

CURSOS Y CONFERENCIAS

Néstor García Canclini, doctor en filosofía por las Universidades de París y de La Plata, fue profesor hasta 1974 en las Universidades de La Plata y de Buenos Aires. Desde 1976 reside en México, donde dirige la División de Estudios Superiores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la cual es también profesor investigador a cargo del área de Cultura e Ideología.

Ha dictado cursos y conferencias en varias universidades mexicanas, en la Universidad de París y en la de San Pablo, Brasil. Es autor de los siguientes libros: *Cortázar, una antropología poética* (Buenos Aires, Nova, 1968); *Arte popular y sociedad en América Latina* (México, Grijalbo, 1977); *La producción simbólica* (México, Siglo XXI, 1979); *Epistemología e historia* (México, UNAM, 1980) y *Las culturas populares en el capitalismo* (México, Nueva Imagen, 1982). Por este último libro recibió el Premio de Ensayo de las Américas 1981.

Se reúnen aquí las tres conferencias que Néstor García Canclini pronunció en la Facultad de Filosofía y Letras, sobre Cultura e Ideología durante el mes de julio de 1984.

Nº 0064

PRECIO DEL EJEMPLAR ₳ 1,90

Ideología y Cultura

N. García Canclini

3

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SECRETARIA DE BIENESTAR ESTUDIANTIL
Y EXTENSION UNIVERSITARIA

cepciones de la historia, los de la lingüística y el psicoanálisis. Mientras se lucha contra el eclecticismo, no hay por qué alarmarse de que quienes no creemos en ningún orden natural estemos necesitados de componer, en esta etapa del conocimiento, una música híbrida.

Quiero agradecer a Norberto Rodríguez Bustamante y Mauricio Boivin, decano y secretario de la Facultad de Filosofía y Letras, a Rosana Cúber, que participó en la gestión de estas conferencias, a la Secretaría de Ciencia y Técnica y a FLACSO, que hicieron posible financieramente mi viaje a la Argentina, haber tenido esta oportunidad de volver a trabajar en la Universidad de Buenos Aires.

NESTOR GARCIA CANCLINI

1ª CONFERENCIA

¿PUEDE SER HOY MARXISTA LA TEORÍA DE LA CULTURA?

(Notas para recomponer una grabación malograda)

1. Lo primero que debemos decir es que si puede haber hoy una teoría marxista de la cultura no será la teoría de Marx sobre la cultura.

Ante todo, porque Marx nunca desarrolló una teoría de la cultura. Presentó algunas bases para una crítica marxista de la ideología, que nos deja varios problemas: a) plantea cuestiones importantes a partir de los prejuicios etnocéntricos y positivistas del siglo XIX (por ejemplo, la relación entre base económica, mitología y elaboración estética en su texto sobre el arte griego); b) su desarrollo es previo a la creación o consolidación de las ciencias de la cultura (antropología, lingüística, semiótica, psicoanálisis); c) no establece si la cultura puede ser reducida a la ideología, o, en caso contrario, cuáles son sus relaciones.

Respecto de las cuestiones culturales, Marx realizó sólo comentarios ocasionales, sobre todo referidos a la literatura. Esos comentarios, propios de un hombre inteligente y "culto" del siglo XIX, nunca dan la impresión de ser aplicación de una teoría —menos aún de su teoría socioeconómica—, sino más bien la reflexión social de alguien que adhiere a los gustos burgueses de su época. Marx no hizo en relación con la cultura una tarea de desconstrucción del saber contemporáneo, como la que logró en la economía política.

2. Por lo tanto, para hablar hoy de una posible teoría marxista de la cultura se requiere:

a) Evaluar los aportes de la concepción marxiana sobre la ideología y los problemas que dejó abiertos.

b) Analizar las contribuciones realizadas por autores marxistas a la teoría de la cultura, que comienzan sistemáticamente con Gramsci (el primer marxista que trata la cuestión cultural con cierta autonomía, sin reducirla a la economía o a la política) y se desarrollan en pensadores contemporáneos que sitúan la perspectiva marxista en las condiciones de producción teórica y de información empírica establecidas por las ciencias sociales. Pienso, especialmente, en Raymond Williams, Richard Hoggart, E. P. Thompson, Louis Althusser, Maurice Godelier, Pierre Bourdieu y los antropólogos neogramscianos en Italia, sobre todo Alberto Cirese y Lombardi Satriani. Hay que tener en cuenta también a unos pocos latinoamericanos, entre los que destaco a José Joaquín Brunner y Eduardo Menéndez.

3. Para saber si es posible una teoría marxista de la ideología, hay que empezar definiéndola con una metodología coherente con esa tendencia. La definición de ideología no puede establecerse a partir de un enfoque *enciclopédico*, como el que usa Rossi Landi y otros autores que comienzan revisando las diferentes definiciones usadas. Tampoco podemos basarnos en una metodología *etimológica* o histórico-lingüística, a la manera de quienes se remontan al primero que usó la expresión "ideología" —Destutt de Tracy en 1796— para averiguar su significado original. Debemos realizar una *crítica histórico-social y sistemática* del concepto de ideología con el fin de establecer las causas sociales y epistemológicas de su aparición, así como el lugar y el significado que fue adquiriendo en relación con otros conceptos vecinos.

La pregunta inicial, por lo tanto, sería ésta: ¿por qué la ideología surge en el siglo XIX como objeto de conocimiento? Para responderla, hay que aplicar a la ideología la misma estrategia de conocimiento que el estudio de ella hizo emerger: relacionar las representaciones de lo real con sus condiciones sociales de aparición. Si bien no podemos reconstruir detalladamente en una conferencia el proceso por el cual algunos filósofos y científicos sociales llegaron a contestar esta pregunta, daremos la conclusión. La preocupación por estudiar la ideología, y diferenciarla del conocimiento científico, surge cuando la sociedad capitalista se complejiza en la revolución industrial, se desarrollan nuevas contradicciones entre las fuerzas sociales, y la burguesía necesita un conocimiento científico de la sociedad para controlar esas contra-

dicciones y preservar su crecimiento. En el origen de casi todas las ciencias sociales (la psicología como psicología industrial, la antropología como conocimiento producido para la administración colonial sobre el "extraño" orden sociocultural de las colonias, etc.) se encuentra la necesidad de obtener sobre la sociedad un conocimiento tan riguroso y confiable como el de las ciencias naturales a fin de "manejar" el desorden social. Para ello, es indispensable distinguir nítidamente entre realidad y representación, entre la estructura social y los procedimientos de encubrimiento o deformación de esa estructura, entre ciencia e ideología.

4. La noción de ideología apareció antes de Marx, pero fue él quien le confirió un estatuto riguroso al ubicarla en una teoría científica de la sociedad. Si bien Marx no alcanzó, como dijimos, a desarrollar una concepción orgánica sobre los procesos ideológicos, mostró cómo debían ser situados en la totalidad social. Más allá de sus metáforas casi siempre desdichadas para describir un fenómeno recién descubierto que aún carecía de lenguaje apropiado (reflejo, superestructura, etc.), supo colocar la noción de ideología en un sistema conceptual mayor que la refiriera al conjunto de determinaciones que pueden explicarla. Por cierto, no existe acuerdo en la historia del marxismo acerca de cuáles son esos conceptos próximos con los cuales la ideología debe ser vinculada sistemáticamente. Una línea *humanista* la asoció a enajenación, fetichismo, conciencia, lucha de clases (Lukács, Gramsci, Kosik), otra dirección que, pese a estar también dentro del marxismo, podría denominarse *positivista*, considera que la ideología debe definirse por oposición a la ciencia, y por tanto relacionarse con los conceptos que serían propiamente científicos en la teoría social: modo de producción, relaciones sociales de producción, formación social, etc. (las raíces de esta tendencia pueden hallarse en los textos más positivistas de Marx y Engels, pero sobre todo fue desarrollada por el primer Althusser). Esta polémica, exasperada en los años sesenta, ha dejado lugar ahora a posiciones más matizadas. Una postura intermedia, que no es de ningún modo ecléctica, ya que se apoya en una relectura cuidadosa de los textos del "primer" y "segundo" Marx, puede verse en el libro de Ernst Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, cap. 10 (Siglo XXI).

Pero la cuestión *central* en la actualidad no es (no debiera haber

sido nunca) establecer cuál es el verdadero Marx, ni cómo defender —mediante relecturas astutas— la posible pertinencia presente de las precarias intuiciones con que Marx se aproximó al tema hace un siglo. Lamentablemente, demasiadas carreras profesionales, posiciones académicas y polémicas políticas se construyeron durante décadas centradas en estos esfuerzos hermeneúticos. Si el método de Marx y su teoría general —no lo que dijo a propósito de la ideología— pueden servirnos aún para estudiar los procesos ideológicos será en la medida en que seamos capaces de asumir la crisis del paradigma marxista y vincularlo con los trabajos cumplidos en otras corrientes científicas.

5. Por eso, queremos tratar ahora los cuatro puntos que nos parecen claves en la crisis del paradigma marxista sobre la ideología y señalar cómo se insertan en cada uno de esos puntos las contribuciones procedentes de otras ciencias sociales.

5.1. Una primera limitación de los estudios marxistas sobre esta área es que, desde *La ideología alemana* a los textos de Althusser, la enorme mayoría de los trabajos se refiere a la ideología de las clases dominantes. El análisis de los procesos ideológicos en las clases populares muy pocas veces ha nutrido la reflexión teórica general sobre la ideología. Salvo intentos como los de Gramsci, los antropólogos neograniscianos y los autores ingleses citados, el conocimiento de la cultura y la ideología de los sectores populares ha sido realizado por antropólogos, en general desde perspectivas no marxistas. En los países socialistas, las condiciones políticas que rigen la producción de conocimientos han vuelto muy difícil la investigación empírica sobre la formación del sentido común, y, con pocas excepciones, lo que se hace en relación con la vida cotidiana de los sectores populares y con sus contradicciones ideológicas son elaboraciones doctrinarias de tipo proselitista.

5.2. Las metáforas de Marx para hablar sobre la ideología (superestructura, reflejo, etc.), que él usó —como dice Ludovico Silva— con “discreción estilística”, sufrieron después un uso pródigo y hasta se las pretendió convertir en conceptos científicos. Quizá la que mejor evidencia el riesgo mecanicista de estas metáforas en la construcción del objeto de estudio es la del *reflejo*. La historia de su uso, plagada de aclaraciones y advertencias que debieran hacer dudar de su utilidad, muestra por lo menos los siguientes peligros: a) en la medida en que

se describe el reflejo ideológico como externo a la realidad, igual que el reflejo óptico respecto de lo reflejado, se atribuye a la representación la responsabilidad deformadora y no a la estructura económica; b) las teorías del conocimiento y la cultura que los conciben como reflejo, incitadas por esa metáfora, tienden a pensar la determinación de la estructura sobre la superestructura como causal, mecánica y unidireccional; en realidad, la determinación es estructural, reversible y multidireccional; la base material determina por múltiples conductos a la conciencia (si podemos seguir hablando este lenguaje) y ésta sobre-determina dialécticamente, también en forma plural, a la estructura; c) por último, es difícil a partir de la metáfora del reflejo explicar el error, pues los sujetos no sólo caen en él porque distorsionan la realidad al reflejarla sino porque deben interpretarla para conocerla; el error no se refleja, se construye.

5.3. Desde esa visión reflexológica del conocimiento y de los procesos culturales, se ha estudiado unilateralmente la ideología como sistema de representaciones conceptuales y repertorio de imágenes, en detrimento de la organización *material* y la configuración *formal* de los procesos ideológicos. Gramsci fue, también en este caso, quien inauguró dentro del marxismo una perspectiva renovadora al incluir —a no parte de lo ideológico— las instituciones, la organización material, que hacen posible la producción y circulación de la ideología: las escuelas, las editoriales, por ejemplo, como las analizó en *Los intelectuales y la organización de la cultura*.

5.4. El último punto que queremos mencionar como obstáculo —y lugar de la crisis— del paradigma marxista es el énfasis unilateral en la problemática gnoseológica de la ideología, que consiste en concentrar los estudios sobre ella en su oposición con la ciencia. Dentro de esta estrategia, la ideología es vista sobre todo en sus aspectos negativos, como encubridora y distorsionadora de las relaciones sociales. Algunos autores que se ocuparon de las otras funciones de la ideología (por ejemplo, asegurar la cohesión y el consenso entre los miembros de cada clase o una nación, garantizar la reproducción de sus condiciones de reproducción) no desarrollaron adecuadamente estos aspectos “positivos” de la ideología, como ocurrió con Althusser, porque su oposición tajante a la ciencia los indujo a destacar la función negativa, su papel obstaculizador para el conocimiento correcto de la estructura social.

6. Respecto de cada uno de estos problemas críticos, ha habido reformulaciones internas de la teoría marxista sobre la ideología y desafíos, o aportes, desarrollados por otras disciplinas. Vamos a presentar sintéticamente en qué consisten dicha reformulación y dichos aportes.

6.1. Al descentrarse la investigación de la ideología de las clases dominantes e incorporar a la problemática teórica lo que sucede en las culturas populares, la ideología no aparece ya como la elaboración más o menos autónoma con que una clase se "explica" sus condiciones de vida, sino como un efecto de la desigualdad entre las clases, de sus relaciones conflictivas. Tanto los estudios de sociología de la cultura (Bourdieu, Williams) como los realizados por antropólogos (Cirese, Lombardi Satriani) reubican la problemática ideológica en el espacio de interacción entre las clases y grupos sociales, y como parte de la lucha por la hegemonía. Dice Cirese: ni la cultura de los sectores hegemónicos, ni la de los subalternos puede definirse por propiedades intrínsecas, por una serie de rasgos que les serían propios (por ejemplo, las tradiciones en la ideología popular), sino por oposición a la cultura de la clase con la que se enfrenta.

Otra contribución derivada de estas corrientes, de sus estudios más atentos a la especificidad de cada proceso cultural, es el haber precisado que los fenómenos ideológicos no derivan sólo de las clases; también resultan de otros modos de diferenciación social: las etnias, las fracciones de clases, los grupos profesionales, etc. Y las ideologías, o las diferencias culturales entre dichos grupos, se constituyen no sólo en la producción —como en la teoría marxista clásica sobre las clases— sino también en el consumo.

6.2. Las polémicas acerca de la llamada teoría del reflejo y las demás formas de mecanismo desplegadas por el marxismo dogmático han tenido un vuelco radical a partir de los trabajos de Maurice Godelier. Este autor, basándose a la vez en una reelaboración teórica original del marxismo y en su experiencia como antropólogo, profundizó la justa crítica marxista a toda forma de idealismo, a toda pretensión de entender las ideologías o la cultura como manifestaciones espirituales autónomas. Pero también superó el reduccionismo que —siguiendo la metáfora del reflejo o de la superestructura construida sobre una base material— concibe la cultura y la ideología como algo exterior y ulterior a las relaciones sociales. Cualquier práctica, dice Godelier, es

simultáneamente económica, y simbólica; a al vez que actuamos a través de ella nos la representamos atribuyéndole un significado. Comprar un vestido o viajar al trabajo, dos prácticas socioeconómicas habituales, están cargadas de sentido simbólico: el vestido o el medio de transporte —aparte de su valor de uso: cubrimos, trasladarnos— significan nuestra pertenencia a una clase social según la tela y el diseño del vestido, si usamos un ómnibus o un auto, de qué marca, etc. Las características de la ropa o del auto comunican algo de nuestra inserción social, o del lugar al que aspiramos, de lo que queremos decir a otros al usarlos.

El pensamiento no es un mero reflejo de las fuerzas productivas, es en ellas, desde el comienzo, una condición interna de su aparición. Para que exista un tractor o una computadora, hechos materiales que originaron cambios importantes en las fuerzas productivas y en las relaciones de producción, ha sido necesario que el tractor y la computadora, antes de tomar forma material, fueran concebidos por ingenieros. Lo cual no significa que hayan brotado exclusivamente de construcciones intelectuales, que lo ideal genere lo material, porque a su vez fue necesario un cierto desarrollo de la base material, de las fuerzas sociales, para que esas máquinas llegaran a ser pensadas. Esta parte ideal, presente en todo desenvolvimiento material, no es entonces apenas un contenido de la conciencia; existe al propio tiempo en las relaciones sociales, que son por lo tanto también relaciones de significación.

6.3. Respecto de la visión unilateral de la ideología como sistema de representaciones conceptuales y repertorio de imágenes, los estudios semióticos han contribuido a reconocer que lo ideológico no reside sólo en el contenido de los enunciados, no es una propiedad interna del mensaje, sino el efecto de un tipo de organización del proceso comunicacional. La ideología puede manifestarse también a través de los contenidos, sobre todo en lo que éstos llevan de implícito, pero básicamente se presenta en el sistema de reglas semánticas —para decirlo con la fórmula de Eliseo Verón— que rige la comunicación social. Luego, no debemos concebir la ideología como un cuerpo particular de proposiciones o una clase de discursos —la religión sería pura ideología, mientras la ciencia estaría libre de ella—, sino como un nivel de significación presente en cualquier tipo de discurso.

La atención prestada a los aspectos formales, organizacionales, de las operaciones ideológicas está posibilitando estudiar, además de los

Productos Lingüísticos los códigos no lingüísticos. Es decir que se puede analizar la ideología de un cuadro o un discurso político no sólo por sus contenidos, sino por la disposición del espacio en que se presentan, la relación que establecen con el destinatario o los rituales que se efectúan en torno de ellos.

6.4. Por último, la ubicación de la problemática ideológica en las teorías de la reproducción social y de la hegemonía está terminando con el desprecio simplificador que había generado hacia la ideología su posición frontal con la ciencia. La ideología —entendida más bien como cultura, o sea no como mera distorsión de lo real— es vista hoy como un componente indispensable para la reproducción material y simbólica de las sociedades, para construir el consenso y la cohesión social. Vamos a ampliar todos estos puntos, pero especialmente el último, en la sesión de mañana, de manera que transferimos a esa conferencia un desarrollo más elaborado de la cuestión.

Cabe aclarar brevemente, antes de terminar, un tema que atravesamos varias veces en esta charla, sin fijarlo con precisión: la diferencia entre ideología y cultura. Quizá lo primero que hay que decir es que cualquiera de las distinciones que se hacen son convenciones, relativamente arbitrarias, para las que nadie puede pretender justificación epistemológica. Reconocemos que la teoría de la cultura coincide en parte con la teoría de la ideología (y por tanto los conceptos que ambas tratan), y que la primera, desarrollada principalmente fuera del marxismo, necesita de la segunda para poder vincular los procesos culturales con sus condiciones sociales de producción. Sin embargo, no todo es ideológico en los fenómenos culturales, si entendemos que la ideología se caracteriza según la mayoría de los autores marxistas, por deformar lo real en función de los intereses de clase. Conservamos el término cultura, y no lo reemplazamos por ideología, precisamente para abarcar los hechos en un sentido más vasto. Toda producción significativa (filosofía, arte, la ciencia misma) es susceptible de ser explicada en relación con sus determinaciones sociales. Pero esa explicación no agota el fenómeno. La cultura no sólo representa la sociedad; también cumple, dentro de las necesidades de producción de sentido, la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Además de *representar* las relaciones de producción, contribuye a *reproducirlas, transformarlas e inventar otras*.

2ª CONFERENCIA

REPRODUCCIÓN SOCIAL Y SUBORDINACIÓN IDEOLÓGICA DE LOS SUJETOS

El recorrido que hicimos ayer por la teoría marxista de la ideología y de la cultura desembocó en la necesidad de afirmar la indisolubilidad de lo económico y lo simbólico, de lo material y lo cultural. Hoy queremos trabajar sobre la manera de operacionalizar en la investigación esta afirmación teórica. Para esto, vamos a tocar dos problemas más o menos clásicos de la investigación sobre ideología y cultura. El primero es, para decirlo de una manera tradicional, cómo efectuar la mediación entre la estructura y la superestructura. O bien, como las determinaciones económicas se efectúan en el campo simbólico. La segunda cuestión, es la relación entre individuo y sociedad. Para colocarlo de otro modo, se trata de ver cómo se interiorizan las estructuras sociales en los sujetos individuales y colectivos.

El autor al que vamos a recurrir, aunque un poco libremente, es Pierre Bourdieu.

Uno de sus últimos libros, *La distinción*, estudia cómo se organiza la diferenciación simbólica entre las clases sociales a través de casi todas las áreas de elección estética, en el sentido más amplio. Por supuesto, estudia la manera en que distintos sectores sociales se vinculan con el teatro, con las artes plásticas, con la música; pero también muestra cómo organizan sus distinciones de clase a través del modo de vestirse, de los barrios que eligen para vivir, las escuelas a las que envían a sus hijos, los lugares a los que van de vacaciones, la manera de amueblar la casa, los deportes que practican, lo que comen. Todas estas áreas de la vida son significativas para un análisis sociológico interesado en ver

cómo en todos esos espacios, materiales y simbólicos a la vez, se organiza la diferenciación, la distinción entre las clases.

Las investigaciones más conocidas de Bourdieu y su grupo ya tienen unos quince años. Una de ellas, sobre la escuela Francesa, ha sido volcada en un libro traducido al castellano con el título *La Reproducción*, y publicado por Laia, en España. La otra es una investigación sobre el público de los museos de arte en Europa. Ese libro, *L'amour de l'art*, está solamente en francés. Cabe decir que las investigaciones de Bourdieu tienen un interés teórico que va más allá de estos trabajos empíricos particulares: tiene el interés de haberse apartado de lo que era tradicional en la sociología francesa, que era una sociología de tipo especulativo, ensayístico, para hacer investigación empírica, manejando encuestas, censos, estadísticas, entrevistas de tipo personal, observación de campo de carácter antropológico, a fin de recoger el sentido cualitativo de los comportamientos de distintas clases sociales. Incluso en un libro como *La distinción* hay material fotográfico, análisis de textos de revistas, etc. Es decir, trata de manejar un material empírico muy vasto, muy diversificado.

Pero todo esto no lleva como finalidad principal dar una caracterización del público de los museos o de los perfiles principales del gusto en la sociedad francesa, o de la estructura de la escuela y la educación. Podemos decir que, si bien la obra de Bourdieu es una sociología de la cultura, sus problemas centrales no son culturales. Las preguntas que originan sus investigaciones no son tanto cómo es el público de los museos o cómo funcionan las relaciones pedagógicas. Cuando estudia estos problemas, está tratando de explicar otros; aquéllos que hacen inteligible la estructura de una cultura y de una sociedad, aquéllos que permiten entender cómo se reproduce una sociedad y cómo se organizan las diferencias entre las clases. En este sentido, uno podría aplicar a Bourdieu lo que él dice de Max Weber, que es, junto con Marx, su gran maestro. Dice Bourdieu que el mérito de Weber consiste en haber comprendido que la sociología de la religión era un capítulo, y no el menor, de la sociología del poder. Y en haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en vir-

tud de la cual las personas que ejercen la autoridad, son dotadas de prestigio.

Una de las preguntas que él se hace y que va dirigiendo todo su trabajo es cómo, a través de las estructuras simbólicas, estructuras ideológico-culturales, las clases hegemónicas construyen la legitimidad de su poder. Y no sólo construyen la legitimidad, sino que, como él dice, eufemizan su poder, lo disimulan, difiriendo, desplazando a un lugar simbólico la explotación o la opresión económica.

Los tres problemas que mencionábamos para operacionalizar en la investigación la unidad de lo económico y lo simbólico han sido trabajados por Bourdieu y su grupo del Centro de Sociología Europea, en París. Los han desarrollado, en primer lugar, en una teoría de los campos culturales, o campos simbólicos, como los lugares donde se realiza la mediación entre estructura y superestructura. En segundo término, en una teoría que él llama del *habitus* —vamos a ver por qué no habla de "hábitos"—, que es el intento de dar respuesta a cómo se interiorizan las estructuras sociales en los sujetos. Y, en tercer lugar, en una teoría del poder simbólico.

Primera cuestión: la teoría de los campos. ¿Cómo delimitar los espacios en que deben localizarse las investigaciones? Puesto que Bourdieu sostiene la indisolubilidad de lo material y lo cultural, su teoría de la sociedad no se organiza sobre la base de la división clásica entre estructura y superestructura. La estructura y superestructura, lo económico y lo simbólico, deben ser estudiados conjuntamente. Entonces, si hay que mostrar en Bourdieu un gran esquema ordenador de la sociedad, éste sería, a mi criterio, la teoría de los campos. ¿Por qué decimos que el concepto de campo es muy útil como alternativa a esta división entre estructura y superestructura? Podríamos partir de un modo clásico de formular el problema de la relación entre estructura y superestructura.

Decíamos ayer que una de las áreas de conocimiento en que más se ha trabajado sobre este tema es la sociología del arte, de la literatura y de la cultura, y, en cierto modo, también la sociología de la ciencia. El principal problema que confrontamos en la mayoría de esos trabajos es algo que podríamos llamar un deductivismo mecánico. Se tiene una teoría global de la sociedad, p. ej. la teoría marxista de las

clases, y entonces se deduce de esa teoría el carácter de los productos artísticos, literarios o científicos. Si un artista es burgués, su literatura va a ser burguesa. O bien se afirma que, como la ley más general que rige la circulación de los productos en el capitalismo es la ley de la mercancía, también los productos culturales están sometidos a ese régimen.

Este tipo de deductivismo no permite explicar el carácter particular de estas mercancías que son los productos culturales —las novelas, las películas, los libros. Uno se acuerda de aquella ironía que Sartre anotaba en *La crítica de la razón dialéctica*: “el marxismo demuestra que Valéry era un intelectual pequeñoburgués, pero no puede explicar por qué todos los intelectuales pequeñoburgueses no son Valéry”.

¿No habría entonces más remedio que admitir el carácter único de la obra de arte, la inexplicabilidad de la creación estética o científica, de la producción cultural? En uno de sus primeros textos —“Campo intelectual y proyecto creador”, que está en un libro de varios autores, publicado por Siglo XXI, “Problemas del Estructuralismo”—, Bourdieu dice que para dar su objeto propio a la sociología de la creación intelectual, hay que situar al artista y su obra en el sistema de relaciones constituido por los agentes sociales vinculados con la producción y comunicación de la obra. Este sistema de relaciones incluye, en el caso de los artistas, a los propios productores, a los artistas, a los editores, los marchands, los críticos, el público. De las relaciones entre todos ellos, surgen las determinaciones que van a configurar un modo u otro de hacer y comunicar la literatura, el arte, es decir, que van a organizar el campo cultural.

Entonces, si graficáramos esto, haríamos un círculo grande, que es el sistema social. El problema que se ha planteado tradicionalmente es cómo vincular esa determinación macrosocial, ese círculo grande, con un puntito muy pequeño, que sería la obra científica, la obra artística, la obra literaria. Lo que nos está diciendo Bourdieu es que, entre ese círculo grande y esas obras particulares, hay que hacer un círculo intermedio, que rodee a cada una de esas obras: ese territorio intermedio es lo que él llama campo artístico, campo literario o campo científico. Ese campo, constituido por los agentes sociales que intervienen para que un tipo particular de producto se haga, circule, se consuma en la so-

cial, tiene leyes propias, participa de la totalidad de la estructura social, pero a la vez está regido por un funcionamiento específico.

¿Qué es lo que legitima, lo que justifica, autonomizar cada uno de estos campos en el análisis? En primer lugar, según Bourdieu, la historia de estos campos en el desarrollo moderno, en el desarrollo capitalista. Podríamos tomar tanto el campo artístico como el campo científico para analizarlo. Digamos que la concepción premoderna, prerrenacentista, del conocimiento, del arte, de la filosofía era aproximadamente ésta: había un ordenamiento teológico-religioso del Universo, del cual se derivan cada una de las áreas de la práctica social. Cuando se realizaba un nuevo descubrimiento, p. ej. en una ciencia, el criterio de verdad era la adecuación de ese nuevo hallazgo con el orden establecido en la concepción teológico-religiosa. Si se descubría algo que contradecía —como en el caso de Copérnico— lo que la verdad revelada establecía, ese conocimiento era declarado falso.

La ruptura que inaugura la modernidad es un nuevo criterio de demostración del conocimiento. Esa validación del saber ya no deriva de la concordancia con una verdad autoritariamente prescrita, sino de la concordancia con los hechos, de la verificación empírica. Por lo tanto, cada campo se independiza de ese patrón autoritario y va a construir su modo de establecer la verdad en forma autónoma. Es así como se crean instancias propias de legitimación y consagración dentro de cada campo, dice Bourdieu. Para ser científico, habrá que atenerse en lo sucesivo a los criterios de verdad que se establecen en el área específica. Para ser artista, habrá que atenerse a los criterios de esteticidad, de validación, que se establecen dentro de cada campo, y ya no al encargo, de la Iglesia o del poder político, que prescribían cómo debía representarse la realidad. Un artista medieval no pretendía tener ninguna autonomía en la forma de simbolizar la realidad, ni la historia de la Iglesia; debía sujetarse a códigos de simbolización, de representación, estrictamente fijados por el poder eclesiástico, por un poder extraestético. Los científicos también debían sujetarse a un poder extra-científico.

La modernidad inicia esta posibilidad de autonomizar cada uno de los campos y darles una legalidad propia. Se liberan del control religioso y comienzan a establecer formas independientes de organizar su le-

y tratan de dar cuenta de otro modo de lo que está sucediendo en la sociedad.

Cuando han surgido estas tendencias —el pop, el collage, etc.— siempre ha habido una fuerte reacción: “eso, no es arte”, “¿cómo, en algo tan digno como el arte, que se refiere a los valores más altos del espíritu, van a aparecer las chatarras, los objetos despreciables de la sociedad!” “¿Cómo van a aparecer los medios de comunicación masivos, olas imágenes que circulan por esos medios!” Esos artistas han dado una lucha por reorganizar el capital cultural del cual estaba hablando el arte, por vincular de otra manera la representación de la sociedad que el arte ofrece con otros sectores de esa sociedad.

Por eso, para entender la lógica del campo artístico son necesarias dos operaciones: relacionar el desarrollo del arte con la historia social, externa al campo artístico, pero también comprender la lógica interna, que funciona de un modo autónomo en cada campo. De hecho, un artista que quiere iniciarse en el mercado en la ciudad de Bs. As., no tiene que tomar en cuenta principalmente qué hay que representar en la sociedad, sino mucho más cuáles son los patrones de esteticidad, de valoración, que funcionan dentro del mundo de las galerías y de los museos.

Alguien que quiere iniciarse en el campo científico, debe tomar en cuenta cuáles son los temas que dan prestigio o que son vendibles, por decirlo de la manera más brutal, en la investigación. De qué se está hablando en las cátedras, qué se está publicando en las revistas, qué es lo que está cotizado. Pero lo que está cotizado, no en el sentido mercantil de la sociedad, como cuando hablamos de comprar un auto, sino de acuerdo con la lógica propia del prestigio intelectual.

Quienes participan en cada campo, tanto los que están en la posición dominante, como los que están en la posición subalterna, de lucha por la apropiación del capital, tienen, dice Bourdieu, un conjunto de intereses comunes, un lenguaje común —el lenguaje de la ciencia, el lenguaje del arte—, lo cual les da una complicidad subjetiva que subyace a todos los antagonismos. Por eso, el hecho de intervenir en la lucha por la apropiación de un capital dentro de un campo, contribuye a la reproducción del juego, mediante la creencia en el valor de ese juego. Sobre esa complicidad básica, se construyen las posiciones enfrentadas. Quienes dominan el capital acumulado, fundamento del po-

der o de la autoridad en un campo, tienden a adoptar estrategias de conservación y ortodoxia. En tanto, los más desprovistos de capital, o recién llegados, prefieren las estrategias de subversión, de herejía.

Es interesante la extensión que Bourdieu ha tratado de darle a este concepto de campo. No sólo ha realizado investigaciones particulares en el campo artístico y el campo científico, sino que también las ha llevado a otros campos, que uno tendería a pensar que están mucho más condicionados por la historia social externa al campo. Por ejemplo, el campo de la moda. ¿Cómo funciona el campo de la alta costura en Francia? Bourdieu que ha hecho investigaciones empíricas sobre este punto, dice al respecto: lo dominan quienes detentan el poder de constituir el valor de los objetos por su rareza o su escasez (traduzco aquí por estas dos palabras castellanas, esta palabra un poco ambigua en francés, que es “rareté”). Y de qué forma quienes dominan el campo de la moda establecen el valor de los objetos? Mediante el procedimiento de la *marca*. Así explica Bourdieu los cambios de la moda y su contribución a establecer los signos de distinción.

La explicación tiene dos dimensiones. Por un lado, la moda se entiende a partir de la estructura global de la sociedad, para decirlo directamente, por lo que él llama “la dialéctica entre divulgación y distinción”. Vamos a ocuparnos de esto mañana, pero ahora lo voy a explicar brevemente. La necesidad de expansión constante del capital obliga a alcanzar cada vez un número mayor de consumidores, a vender más. Para esto, hay que extender el mercado de la moda a nuevos sectores sociales, hay que lograr, en un cierto sentido, “democratizar la moda”. Todos tenemos que usar jeans, por ejemplo. Pero a la vez, al homogeneizar de esta manera, para expandir el mercado, se anula el uso de ciertas prendas como elemento de distinción social, como signo de prestigio. Entonces, hay que crear, dentro de esa homogeneización, pequeños signos de distinción que cambian, temporada tras temporada. La botamanga más ancha, más angosta, adentro de la bota, afuera de la bota, etc.

Esta dialéctica entre divulgación y distinción, que hace posible recuperar el uso elitista de los mismos objetos a través de pequeños signos, de pequeños elementos simbólicos, es lo que organiza el consumo en la sociedad y lo que organiza la diferenciación entre las clases. Lo podemos ver también en el campo del arte, cuando se masifica un nuevo

tipo de canción, un nuevo tipo de música, y pierde el carácter de elemento de distinción.

Por todo esto existen la marca y los demás signos de distinción simbólica. Pero también esto se explica, dice Bourdieu, por la estructura interna del campo, por la lucha entre los modistos. Dior y Balmain han establecido durante décadas los estilos de vida capaces de distinguir a las clases altas. Sus cambios no se produjeron por adaptaciones funcionales destinadas a adecuar los objetos a su uso, sino por alteraciones en el carácter social, simbólico de los objetos, para mantener el monopolio de la última diferencia legítima. En su lucha contra ellos, Courreges no habla de la moda, habla del estilo de vida. Dice que se propone vestir a la mujer moderna, que debe ser práctica y activa, que necesita mostrar su cuerpo. Retoma, en ese sentido, necesidades de una nueva burguesía o pequeña burguesía y produce un cambio en el gusto. Pero esa polémica entre Courreges, Dior y Balmain, para Bourdieu encubre también la manera que encontró Courregès de dar su competencia dentro del campo de la moda.

La idea central es, entonces, que en cada campo de la vida social, el arte, la moda, la ciencia, aún en el campo político, que lo analiza en otro texto, hay esta lucha por la distinción. Pero nos quedan algunas preguntas y críticas. Por ejemplo: ¿No hay diferencias esenciales entre el campo científico y el artístico, debido a que en uno los contendientes buscan producir conocimientos y, en el otro experiencias estéticas? Necesitamos analizar, junto con la lucha entre dominantes y aspirantes en cada campo, el carácter interno de esa lucha, los aspectos específicamente epistemológicos en el caso de la ciencia, específicamente estéticos en el caso de ese otro tipo de producción simbólica que es el arte.

Por otra parte, es necesario situar mejor estos campos en la historia social. No es posible explicar a Courreges sólo por la búsqueda de legitimidad dentro del campo de la moda. Al usar exigencias sociales ("la vida práctica y activa de la mujer actual", "la necesidad de mostrar el cuerpo"), se están sugiriendo una serie de relaciones entre moda y sociedad, entre moda y trabajo que, evidentemente, están determinando, más allá de la estructura interna del campo, el carácter de las distinciones sociales.

En última instancia, esta ubicación de cada campo en la totalidad de la estructura social nos remite de nuevo a las clases. Las clases sociales

no se diferencian sólo por su participación en la producción —tema clásico en el análisis marxista— sino también por su diferenciación en el consumo, por el modo en que participan en los distintos campos de la vida social. La manera de apropiarse de los bienes educacionales, artísticos, científicos, de la moda, el papel que juega lo simbólico en esta apropiación, contribuyen a configurar la diferencia entre las clases. Dice Bourdieu "las diferencias y desigualdades económicas se duplican siempre por distinciones simbólicas. Y estas distinciones simbólicas tienen por función eufemizar y "legitimar" la desigualdad económica".

Estos análisis sobre las maneras en que los miembros de cada clase o grupo reproducen la estructura social a través de su comportamiento cotidiano, conduce al segundo problema que mencionamos. ¿Cómo se interiorizan las estructuras sociales? Si el gusto no es el resultado de las libres elecciones de cada uno, sino que cada uno está hecho, está programado para elegir esto o lo otro según su ubicación de clase, de grupo, en la sociedad, ¿cómo se efectúa la interiorización de las estructuras sociales en los sujetos? Las determinaciones macrosociales no se reproducen automáticamente en los comportamientos de cada uno. Por lo cual debemos partir, en esta segunda parte de una polémica con las dos concepciones que han tratado de explicar ese proceso.

Una de ellas es la que empezamos a criticar en la primera conferencia: la teoría marxista de la conciencia como reflejo. La otra es la concepción conductista de las relaciones entre conciencia y realidad o entre estímulo y respuesta. Voy a tomarla en su versión más pura y quizá un poco caricaturesca, para que sea más claro, sin desconocer que después de Engels y después de Skinner se han desarrollado con mejores matices tanto el marxismo como el conductismo. En general, podríamos decir que el marxismo se ha caracterizado por sobreestimar el polo macrosocial de esta relación entre individuo y sociedad. Ya se denomine a ese polo macrosocial modo de producción, estructura, clase, o aparatos ideológicos, lo que se ha hecho, bajo la teoría del reflejo, es deducir de esas determinaciones globales, lo que ocurre en la recepción, en la conciencia, de los sujetos. Diría que esta es la ilusión que está en la concepción del partido como vanguardia. Explicaremos por qué, con una crítica que hace Henri Lefebvre.

Dice Henri Lefebvre en su libro *La suma y la resta*, donde hace su autocrítica y explica su salida del Partido Comunista Francés, que la

teoría del reflejo obligó a pensar la conciencia como atrasada siempre en relación con la realidad material. La realidad material se va envolviendo y la conciencia refleja esos cambios. Cuando queremos explicar por qué la conciencia social sufre alguna transformación, tenemos que ir a la realidad material que siempre está antes, determinando ese cambio. Pero entonces, dice Lefebvre, nunca podría haber transformación revolucionaria, porque la conciencia siempre estaría atrasada respecto de la realidad material. Pero afortunadamente se inventó el partido como vanguardia, esa conciencia privilegiada, que después desempeñó también el Estado, y que va a adelantarse a los hechos. Este tipo de "soluciones", dice Lefebvre, generan malos entendidos políticos y gnoseológicos. Esta relación entre realidad y conciencia no da cuenta de lo que verdaderamente pasa. Si es cierto que hay un determinismo social sobre los sujetos, sobre la conciencia, habrá que explicar un poco mejor qué mediaciones existen entre determinismos sociales y conciencia.

El conductismo es la otra simplificación, hasta cierto punto parecida, al pretender entender esta relación como un mecanismo estímulo respuesta (s - r); se da tal estímulo, surge tal respuesta. Por eso, casi todas las investigaciones de mercado, de opinión pública, hechas desde la perspectiva conductista, parten del supuesto de que las acciones ideológicas se ejercen puntualmente sobre los destinatarios y pueden generar prácticas inmediatas. Se hace una campaña publicitaria y se supone que la gente va a salir a comprar ese artículo. Se hace una campaña política por la televisión, con buenas técnicas de persuasión, y se supone que la gente votará a dicho partido. En general, no ocurre eso. Recuerdo la explicación crítica hecha por Heriberto Muraro a la manipulación en la campaña electoral del '73: la mejor propaganda, desde el punto de vista técnico, era la de Alsogaray. Y obtuvo el 2% de los votos. En tanto el peronismo, que había estado proscripto varios años (no se podía cantar la marcha, ni se podía escribir en la prensa el nombre de Perón), sacó "un poco más". Parecería que las decisiones no son el efecto mecánico de una campaña publicitaria.

Es aquí donde resulta útil la teoría del *habitus* de Bourdieu. Según este autor, si hay una homología entre el orden social y las prácticas de los sujetos, no es por la influencia puntual del poder publicitario, de los mensajes políticos, sino porque esas acciones ideológicas,

esas determinaciones sociales, se insertan, más que en la conciencia, entendida intelectualmente como conjunto de ideas, en sistemas de hábitos, constituidos en su mayoría desde la infancia. La acción ideológica más decisiva para constituir el poder simbólico no se efectúa en la lucha por las ideas, como generalmente creemos los intelectuales, sino en esas relaciones de sentido, no concientes en gran parte, que se organizan en el *habitus* y que sólo podemos conocer a través de éste. ¿Por qué habla Bourdieu utilizando la expresión latina "*habitus*"? Para diferenciarse de la psicología social que ha usado de otra manera la palabra hábito. Porque Bourdieu denomina *habitus* a un complejo sistema de disposiciones, de esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción. O, como lo define de una manera más compleja "el *habitus* es un sistema de disposiciones durables y trasponibles a nuevas situaciones, estructuras estructuradas, predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes". Estructuras estructuradas: porque el *habitus* que cada uno lleva dentro ha sido estructurado desde la sociedad, no es engendrado por uno mismo. Cuando adquirimos el lenguaje, lo que nos preexiste, nos estructura de una cierta manera, para pensar y percibir la realidad en los moldes que ese lenguaje permite. Pero, a su vez, esas estructuras estructuradas, están predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, en el sentido de que son estructuras que van a organizar nuestras prácticas, la manera en que vamos a actuar en la sociedad.

De este modo, el *habitus* sistematiza el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantiza su coherencia con el desarrollo social, más que cualquier condicionamiento ejercido por campañas publicitarias o políticas. El *habitus* programa el consumo de los individuos y las clases, aquello que van a sentir como necesario. Dice Bourdieu, en uno de sus análisis sobre estadísticas: "lo que la estadística registra bajo la forma de sistema de necesidades, no es otra cosa que al coherencia de elecciones de un *habitus*". Aun la manifestación aparentemente más libre de los sujetos, el gusto, es el modo en que la vida de cada uno se adapta a las posibilidades estilísticas ofrecidas por su condición de clase. Lo revela analizando, un poco en broma, un poco en serio, una encuesta que hizo la revista Paris-Match, acerca de la imagen que tenían de los seis principales políticos franceses los miembros de las clases populares. Usaron ese juego en el que se pregunta "si es ár-

bol, ¿qué es?", "si es auto, ¿qué es?", etc. Las figuras que tomaron fueron Mitterrand, Marchais, Chirac, Giscard d'Estaing, Poniatowski y Servan Schreiber. Respecto a Servan Schreiber, gran parte de la gente dijo: si fuera árbol, sería una palmera; si fuera coche, un Porsche; si fuera mueble, (knoll). Lo interesante es que Servan Schreiber tiene muebles knoll en su casa, y tiene un Porsche. Lo que sucede, dice Bourdieu, es que aún el que no conoce exactamente la vida íntima, cotidiana, de alguien, tiene una intuición global sobre su estilo de clase. Con unos pocos elementos, por ejemplo con sus opiniones políticas, con el modo de enunciarlas, se puede inferir una cantidad de otras características de ese estilo que está muy cohesionado por las determinaciones sociales. Aún en personas de la burguesía como Servan Schreiber, que aparentemente tendrían la mayor libertad en sus elecciones de gusto, ese gusto está programado.

Las clases, dice Bourdieu, con otro juego de palabras, aparecen como sujetos, pero no sujetos en el sentido idealista, que construyen un predicado, que eligen su destino, sino como "clasificadores clasificados por sus clasificaciones". Pertenecer a una clase es pertenecer a un sistema de clasificación social. Al mismo tiempo que la sociedad organiza la distribución de los bienes materiales y simbólicos, los distribuye de un cierto modo, en algunos barrios, en otros no. La sociedad organiza en los grupos y en los individuos la relación subjetiva con esos bienes, las aspiraciones, la conciencia de aquello que cada uno puede apropiarse y tiene el derecho a apropiarse. Es en esta estructuración de la vida cotidiana que se arraiga la hegemonía. No tanto en un conjunto de ideas alienadas sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares, sino como una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconcientes, inscriptas en el propio cuerpo, en el modo de actuar, en el ordenamiento del tiempo y del espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.

Sin embargo, las prácticas no son meras ejecuciones del habitus. Entre el habitus que uno tiene formado desde la infancia y las prácticas que realiza, puede haber diferencias. ¿A qué se deben esas diferencias? Para Bourdieu, en una visión sociológica, se muestran no como resultado de la libre elección que a uno le permitiría modificar su habitus, seleccionar, elegir aquellos que nadie le inculcó, sino más en el cambio

de condiciones sociales. Por ejemplo: un migrante, que viene del campo, que aprendió un habitus, un modo de organizar el tiempo, de gastar el dinero, etc. —es lo que él estudió con los migrantes argelinos— trasladado a la ciudad, va a tener que adquirir otro habitus: otro modo de trabajar, ir a la fábrica, viajar en otro tipo de transportes o viajar en transporte, usar el tiempo y el dinero de otro modo. Es posible que ciertos habitus de su origen se reproduzcan en la ciudad, por ejemplo en las villas miserias, donde se plantan árboles tropicales o la gente tiene monos, en pleno suburbio de Buenos Aires, para rehacer el entorno y los habitus que uno tenía en el lugar de origen. Pero esto no elimina la diferencia; tanto respecto del campesino que no migró como en relación con quienes nacieron en la gran ciudad. Porque incluso en la manera de apropiarse de los bienes urbanos, es perceptible en un villero la diferencia con aquél que no es migrante, que siempre vivió en la ciudad, que desde chico recibió la inculcación de disposiciones que lo predisponían a usar lo urbano. La diferencia entre las nuevas condiciones y las condiciones de origen puede crear una distancia entre el habitus y la práctica. Uno no siempre realiza las prácticas que corresponden a su habitus. Pero en el tipo de desfase entre uno y otro también puede ser indicativo del carácter de clase o de la pertenencia originaria a un grupo diferente.

Sin embargo, quisiera hacer un comentario para aquellos que conozcan la obra de Bourdieu o se interesen ahora por ella. Me parece que el análisis social de estos fenómenos, en Bourdieu, está muy determinado por una visión reproductivista de la sociedad. Su trabajo nos ayuda a percibir cuán poco elegimos, cómo estamos condicionados por una estructura social, por la pertenencia a grupos, a campos, a clases, que nos hacen actuar de un cierta manera. Sin embargo, me parece que una cierta estabilidad y falta de movilidad social en la sociedad francesa, el carácter fuertemente reproductor, por ej. del sistema escolar, que es donde él analiza más rígida y estáticamente el fenómeno, ha dado poco lugar en la teoría bourdieana a las prácticas transformadoras. Podríamos decir que falta distinguir entre las *prácticas* como ejecución o reinterpretación del habitus, y la *praxis*, como transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas. Bourdieu no examina cómo el habitus puede variar según el proyecto reproductor o transformador de distintas clases y grupos sociales.

De todas maneras, y anticipando algo que desarrollaremos más adelante, me parece que este tipo de análisis nos permite ver cómo las estructuras socioculturales condicionan los cambios políticos. Cómo la potencialidad transformadora de las distintas clases sociales está condicionada por los límites que le pone la lógica del habitus de clase, por el modo en que se insertan en la producción y en el consumo. Por ese consenso interior que la reproducción social establece en la cotidianidad de los sujetos. A veces, la atención mayor que prestamos a las manifestaciones de resistencia popular, de desafío al orden, nos hace ser poco sensibles a todo lo que en la sociedad contribuye a la reproducción del orden, y no sólo a través de la ideología consciente, sino a través de esta forma inconsciente de la ideología que se expresa en el habitus, en el modo en que están organizadas, desde nuestro cuerpo, desde el inconsciente, las prácticas.

Pregunta: Me parece que la posición de Bourdieu trae aparejado el mismo problema que la postura marxista, donde existe una determinación social del individuo y la no posibilidad de transformación. En el caso del marxismo clásico, la salida sería a través de la vanguardia. Y en el caso de Bourdieu no habría salida transformadora. Aparecen como posturas diferentes, pero que tienen los mismos límites.

Respuesta: Hay una diferencia importante: La teoría del habitus trata de recortar un objeto de estudio, que sería el habitus de clase, el habitus de grupos sociales, como una instancia subjetiva en la cual se reproduce lo social. No es la concepción de la conciencia como conjunto de ideas, por ejemplo. Generalmente, cuando se hace análisis ideológicos, se analizan ideas, un repertorio de contenidos. Al estudiar estas estructuras, este conjunto de disposiciones basadas en el comportamiento del propio cuerpo y que muestran un modo de inserción en la sociedad, un modo habitual de reproducir las estructuras sociales, se intenta superar la oposición entre interioridad y exterioridad. El habitus es el lugar en el que las estructuras sociales exteriores se interiorizan en los sujetos. Y es a su vez el lugar en el que se reproducen, se confirman nuevamente esas estructuras sociales. Por ejemplo un habitus alimenticio, el modo de estructurarse el sistema de gustos de una clase social o de una nación entera, permite a su vez reproducir el sistema de producción de alimentos. Hay una correlación que permite ver la

subjetividad y la sociedad, no como dos entidades opuestas y exteriores entre sí, sino como un circuito de reproducción, que incluye a la vez lo interior y lo exterior, lo objetivo y lo subjetivo. Concebidos así, ya no se trata de hacer dos investigaciones separadas —unos analizarían las estructuras socioeconómicas del sistema de alimentación, otros van a estudiar los modos en que los sujetos comen—. No, hay que pensar esta relación entre estructura social y habitus como dos lados de un mismo objeto de estudio. No es que adoptemos ciertas ideas o ciertas imágenes que nos persuaden a realizar ciertas prácticas, sino que estamos estructurados como parte de la sociedad, para reproducirla.

Decíamos al final, separándonos de Bourdieu, que este enfoque es muy reproductivista. ¿Ahora bien, cómo introducir la disrupción, la ruptura? No como un resorte de la libertad individual, ni tampoco como un cambio mental —que es a lo que suele tender la mayor parte de la acción política, cambiarnos unas ideas por otras, un modo de concebir la sociedad por otro—, sino como un cambio de habitus, de los esquemas de percepción, comprensión y acción.

No estamos diciendo que la acción transformadora es imposible, sino que una acción política transformadora será ineficaz si sólo trata de cambiar una concepción intelectual por otra en las masas. Comenzará a ser eficaz cuando se plantee cómo consumen las masas, como beben cotidianamente, cómo se apropian de los bienes, a partir de qué estructuras subjetivas, a partir de qué subjetividad colectiva. Y cuando nos planteemos, entonces, como parte de la acción política, el cambio cultural. Es cierto, Bourdieu no dice esto y nunca ha analizado en su larga obra un sólo proceso histórico de transformación sociopolítica. Ha analizado esquemas de reproducción social. Este es su límite, su insuficiencia.

Participante: Cómo un grupo comunitario o urbano que lucha por la vivienda propia o digna puede modificar algo, o sea que la relación ideológica con otra clase no pase por una apropiación de una vivienda en esas condiciones. Es decir, que no sea una aspiración, sino realmente una transformación.

Respuesta: ¿Tú pregunta es cómo se relacionan las luchas reivindicativas particulares con el cambio estructural de la sociedad?

Participante: Si no es un cambio de habitus.

Respuesta: No estoy muy seguro sobre qué se está preguntando. Vamos a ver si es esto. Hay un modo de responder a esa pregunta, que suele ser el de los partidos. Se dice: está bien, hay desigualdad entre el hombre y la mujer, hay problemas de sectores marginales, de los jóvenes, pero cuando cambiemos la estructura global, esas cuestiones parciales se van a resolver. La experiencia histórica es que no se resuelven. La experiencia de los países llamados socialistas es que siguen como problemas. El caso de la vivienda se resuelve mejor, pero hay que ver cómo se resuelve, qué tipo de vivienda se construye, si tiene que ver con los hábitos de la cotidianidad popular o con lo que hay en la cabeza de los arquitectos o los funcionarios. Entonces, el problema, aún donde se resuelve materialmente, sigue existiendo.

Ese es un aspecto; el otro es si para la movilización y la transformación global, no es un camino legítimo, tan legítimo como la afiliación partidaria y la lucha por cambiar la propiedad de los medios de producción, la lucha por cambiar el pequeño horizonte inmediato de un grupo social. Si la posibilidad de entender, no mecánicamente ni dogmáticamente las necesidades de cambio de la estructura global, no pasa primero por la comprensión de cómo debe cambiar mi entorno, mi espacio más inmediato.

La objeción que nos harían los partidos que describíamos sería si así tenemos eficacia. ¿Logramos, mediante la lucha de un barrio, que se construyan viviendas, o que se ponga agua corriente o que se edifique una escuela? Y sumando muchas escuelas, ¿vamos a conseguir que cambie el sistema global? Sobre esto hay que reconocer que las respuestas no son fáciles.

Una es: posiblemente no lo conseguiremos. Porque la lucha por el cambio del sistema global, o la lucha, pongamos, para que los militares no vuelvan a gobernar, se mueve a otro nivel; en otra instancia. Pero si pensamos que la reproducción de la sociedad es un todo coherente, creo que vamos a encontrar bastantes conexiones entre el hecho de que los militares vuelvan cíclicamente al gobierno y el hecho de que se ignoren ciertas demandas populares y que cuando hay que movilizar a la gente para resistir una dictadura la gente esté en otra parte.

Participante: Creo que la reproducción ideológica sigue funcionando. ¿Cómo esos pequeños objetivos se transforman en el objetivo, y se terminó?

Respuesta: Hay otra parte del asunto, que sería decir que esas demandas reivindicativas parciales, que han sido tachadas como reformistas, tienen su propia legitimidad.

Participante: Son válidas, pero ¿hasta qué punto ocultan la realidad, de qué manera sirven de ocultamiento de una realidad social, económica?

Participante 2: la lucha por la ocupación de terrenos, como en el caso de Solano, la ocupación de terrenos de terrecos, uno podría pensar que están ocultando porque no van al punto central, determinado por una postura teórica e ideológica de cómo se revierte el orden. Pero lo que pareciera ser es que en general este tipo de cuestionamiento o de reivindicaciones no va sola, sino que se acompañan de un complejo de factores que van haciendo que los que demandan en general estén aprendiendo ya a que tienen ellos derechos. Yo creo que la orientación que puede tomar la lucha por la vivienda, la lucha por una campaña puede dirigirse también sobre la marcha. No es que esté predeterminado.

Participante: La prueba está en que muchos partidos, pequeños partidos, socialistas, hacen eso, trabajo en villas... es una vieja práctica que tienen, por otro lado. Pero no ha demostrado que pueda llegar a ser su objetivo político la toma del poder.

Participante: El problema es el nivel de objetivos planteados. Para esa minicomunidad es su realidad y es una ruptura con respecto a la reproducción. En el mismo momento en que adquirió una vivienda que no estaba prevista en la reproducción, es cierto que produce una ruptura. Ahora, si esa ruptura lleva al objetivo final de la toma del poder, es otra cosa, pero es un avance en esa ruptura de la reproducción.

Participante: Creo también que muchos de estos movimientos sociales se aplican a romper las relaciones que se dan en la vida cotidiana. Es decir, el movimiento feminista apunta a establecer otro tipo de relaciones entre hombre y mujer. Estas relaciones pueden afectar la concepción de familia en la sociedad capitalista, p. ej. al afectar la relación de familia o la familia, una unidad reproductora del sistema social capitalista, puede estar poniendo justamente en jaque ese tipo de sistema capitalista. En vez de venir el cambio de una transformación macroestructural a partir del acceso a los medios de producción, viene

a partir de otra transformación microestructural o microsocioal. Desde este punto de vista podría estar apuntando a ese cambio o a esa transformación.

Participante: Cuando Bourdieu hace la delimitación de campos, ¿quién está también postulando cómo se ordena la realidad y de alguna manera puede eso impedir abordar un problema que se presente en varios? Como es el caso que se acaba de citar, de la familia, la relación hombre-mujer. ¿Cómo se ordenaría ese ejemplo en el esquema de Bourdieu?

Respuesta: No se debe reducir todo el estudio de la sociedad al estudio de los campos, creyendo que analizando todos los campos analizamos toda la sociedad. Hay muchas cosas que no pasan en los campos. A la vez las luchas sociales, la lucha de clases, la lucha entre los sexos, atraviesan todos los campos, y se dan a veces de manera distinta en un campo o en otro. Hay campos que están organizados en parte en relación con la división de sexos. Por ejemplo, si uno ve la diferente proporción de hombres y mujeres que en cualquier universidad del mundo hay en una facultad de ingeniería y en una facultad de arte, se va a dar cuenta de que un campo y otro reproducen de manera distinta, pero a su vez complementaria, la estructura de la relación entre sexos en la sociedad. Pero, a su vez, eso requiere también un análisis específico que no se resuelve por la teoría de los campos.

Participante: Desde el punto de vista de Bourdieu, ¿cuál sería el campo de la antropología?

Respuesta: No sé si podemos hablar de un campo de la antropología, dentro de la física, de las matemáticas; hay un campo científico, pero no de cada ciencia. Si hubiera un campo antropológico, tendría que haber un capital cultural, simbólico, acumulado, cuya apropiación convierte a ciertas personas en antropólogos. Ese capital, supongamos, estaría constituido no sólo por un conjunto de conocimientos, sino también por ciertas técnicas de trabajo de campo, cierto modo de practicar la ciencia, de resolver los problemas metodológicos que diferenciarían, supongamos, a los antropólogos de los sociólogos, de los economistas. No se si las diferencias son tan abismales como para hablar de campos absolutamente recortados. Pero, pensemos, por ejemplo, que esto implicaría una estructura de poder, control de instituciones, lucha por la

manera de hacer antropología y esto quizá exista en todas partes, aunque no haya un campo muy delimitado. Esta lucha entre los dominantes y los pretendientes, según los llama Bourdieu, entre los que están instalados en el dominio del campo y los que aspiran a él, a veces se da sólo implícitamente, como lucha de tendencias, de posiciones epistemológicas.

Participante: ¿El poder del campo se da en la medida en que se den conocimientos de esa realidad, o en que se dé la modificación de una acción sobre la realidad?

Respuesta: Cada campo establece su forma de validación y legitimidad. Incluso en distintas épocas, en el campo artístico, por ej. los criterios de validación no son los mismos. En la Argentina, en la década del '60, el criterio de validación en el campo artístico no era modificar la realidad sino ser lo más vanguardista y renovador posible. Fue la época del Di Tella. A fines del '60 eso se quiebra y, de pronto, un grupo del Di Tella se va a la CGT de los Argentinos, otros crean otros ámbitos de actividad... Y el criterio de validación empieza a ser quién hace más por los sectores populares, quien transforma las relaciones de comunicación entre vanguardia y sectores populares.

En la ciencia pasa algo parecido a fines del '60, hasta que en el '74-'75 ese período se clausura, no por la dinámica interna del campo sino por exigencias externas. Pero, de hecho, cambia entonces el criterio de validación del campo.

Ahora bien, desde el punto de vista del análisis sociológico, no hay un criterio que no sea descriptivo, no hay un criterio prescriptivo que diga que el criterio de validación del conocimiento antropológico debe ser, por ej., su capacidad de transformar la realidad. No hay tal cosa. Lo que uno puede observar, desde el análisis sociológico, es que en distintos períodos, desde distintas tendencias, se organiza de una u otra manera el campo científico, o el campo artístico, y que se postulan requisitos para pertenecer a ese campo.

Participante: ¿Lo mismo ocurriría con la determinación del objeto de estudio?

Respuesta: Claro.

Participante: Los criterios de validación, pondrían, inclusive, los límites de cada campo. ¿Habrá cierta concordancia, no es cierto?

Respuesta: No voy a desarrollar el tema, pero piensen sobre todo quienes vivieron varios cambios en la universidad, cuántas veces el cambio sociopolítico que tiene efectos en el cambio de autoridades y de elencos docentes en la Universidad, va acompañado internamente de una lucha entre sectores por la redefinición del campo. No es que un nuevo poder político genere inmediatamente su expresión adecuada y mecánica dentro de cada campo. A veces se monta sobre la lucha interna del campo. Entonces, los desplazados de otro período, aprovechando ese cambio exterior al campo, tratan de ganar posiciones dentro del mismo.

Participante: En los campos que se mencionan, en general se da una pertenencia a una cierta clase social. Es decir, no es que se entrecrucen entre dos clases sociales, desde el punto de vista de las relaciones de producción, sino que ser lugar de una clase social: clase media y de allí para arriba. Es lo que se da en el arte, la ciencia. O sea ¿esta dinámica también se daría en las clases que no tienen los medios de producción?

Respuesta: Esto tiene varias respuestas, desde el interior de la obra de Bourdieu, y desde otros puntos de vista. En el primer caso, la respuesta es que, en el desarrollo de la sociedad capitalista, la autonomización de los campos es un hecho logrado por las clases hegemónicas. Tiene que ver con una cierta especialización del trabajo, trabajo intelectual, trabajo manual, la diferencia de uno con otro. Y por lo tanto, en general, en las clases populares no se observaría esa capacidad de autonomizar, de especializar. Sin embargo, propondría un ejemplo de nuestro país para el análisis. Ha habido períodos en los que se ha pretendido que el criterio de validación y legitimación del campo científico fuera la capacidad de trascender este elitismo, este carácter de clase, y abrirse a los sectores populares, sea con vistas a resolver las necesidades, los intereses de los sectores populares, o para incorporarlos a la educación, a la ciencia, al arte. En general, estas aperturas a las clases populares han traído la disminución de autonomía del campo. En los términos de lo que se preguntaba antes, reducir la validación interna del conocimiento científico por criterios estrictamente científicos, para incorporar criterios extracientíficos —la eficacia transformadora desde el punto de vista social, las implicaciones políticas— trajo aparejada una reacción correlativa. Dicha reacción se planteó en tér-

minos de defensa de la autonomía del conocimiento; se decía que el conocimiento debe demostrarse con instrumentos científicos, no por su eficacia práctica o política. Lo cual no quiere decir que necesariamente esa defensa de lo intracientífico sea elitista. Aquí hay dos niveles de discusión, el nivel epistemológico y el nivel sociológico.

Participante: En relación con esto, uno también se pregunta si los campos se definen por las instituciones y si éstas responden a ciertos sectores... Si uno realiza una investigación ¿es posible hacerla desde el punto de vista de las clases subalternas, desde la lógica inclusiva de integración de campos que no sean estrictamente esos?

Respuesta: Hay campos en que se da una lucha entre posiciones hegemónicas y subalternas. En todos los campos se da esta lucha, pero a veces corresponde a las clases hegemónicas y subalternas. Pienso, tomando ejemplos mexicanos, que la oposición entre arte y artesanía es, en cierto modo, una oposición dentro de un mismo campo, que corresponde hasta cierto punto, a una oposición de clase. Y que la lucha de ciertos sectores artesanales por lograr legitimar su producción artesanal con el mismo reconocimiento que la producción artística, correlaciona la lucha interna por la legitimidad artística con la lucha de clases. En algunos otros campos, ya fuera de mi tema, se podría pensar que la oposición y complementación entre medicina científica y medicina popular revelaría algo semejante. O, en el caso de la vivienda, pensando en un programa de construcción de viviendas más o menos masivo en un país, la oposición entre una arquitectura de élite y una arquitectura popular, estaría mostrando dentro del campo de la arquitectura, donde hay una legalidad propia, bajo soluciones específicas, que deben ser arquitectónicas, la lucha entre clases. Pero esta lucha se traduce, se manifiesta en el campo específico del diseño urbanístico y arquitectónico. También se manifestará en otras instancias: p. ej., ¿cómo organizar los planes de estudio en la facultad de arquitectura? ¿Solo para capacitar en la construcción de monoblocks? ¿Para hacer viviendas populares de otro tipo? ¿Qué lugar se le va a dar en los planes de estudio a las estructuras propias de los sectores populares para organizar el espacio? ¿Qué lugar se le va a dar en la confección del plan de viviendas a la población? Podemos ver que, dentro del campo de la arquitectura, hay lucha entre posiciones hegemónicas y subalternas, que se correlaciona con la lucha entre las clases.

Participante: Creo que es diferente el caso de la arquitectura al de las artesanías. Porque supongo que las artesanías no responden a las mismas reglas que el arte y entonces éste es un caso más claro. Porque en el caso de la arquitectura, por más que sea elitista o popular, va a responder a una misma regla de qué es arquitectura buena o mala.

Participante: Ahora, el que sabe es siempre de la clase hegemónica. El que sabe es aquél que sale de la facultad de arquitectura, pertenezca a una corriente o a otra. Y, de cualquier manera, estamos en el campo del sector hegemónico.

Participante: Lo que se trata de hacer es mediatizar entre la arquitectura popular y la "arquitectura". Pero las soluciones empíricas de un habitante de un hábitat en especial muchas veces suelen ser mucho más creativas, mucho más relacionadas con el hábitat que las que da un arquitecto. Lo que puede dar el arquitecto es tecnología, o mejorar lo que el habitante natural realiza. El arquitecto es el que sabe la técnica y dispone de un corpus que sólo él tiene. Una casa puede levantarla también quien no es arquitecto. La diferencia con el arquitecto es que este dispone de un título que lo habilita. En el otro caso, hay una habilitación no formal de quien hace su casa de manera más adecuada a su hábitat.

Participante: En el campo de la arquitectura, una casa hecha por un arquitecto y otra hecha por la propia familia no tienen diferencia en tanto ambas son casas. Habría que ver si, dentro de las reglas y parámetros con que se maneja el campo de la arquitectura, en el segundo caso se responde a reglas arquitectónicas. El problema es diferente, es un problema de campos.

Participante: Quien construye su casa con chapas de zinc, no está luchando por el poder de ese campo. El problema es entre los constructores, cuando disputan por la ubicación del baño, que proponen líneas arquitectónicas diferentes dentro del campo de la arquitectura, más o menos oficial.

Participante: La arquitectura popular y la arquitectura científica no están en lucha hasta que no se ponen en contacto para pugnar por algún bien común.

Participante: Están en lucha en la realidad, porque la adaptación que hace de la arquitectura científica, el que habita muestra la lucha

entre la concepción propia y la que se le impuso como usuario.

Participante: Supongamos que un grupo de personas hace su propia casa, guiado por un arquitecto pero siguiendo sus propios diseños. El problema sería si ese modo de construir va a pugnar por imponerse como teoría dentro de —llamémoslo en estos términos— la arquitectura. Eso sería la lucha por el campo. Yo digo que un problema diferente en el ámbito de la artesanía. Digamos que la arquitectura se rige por determinados criterios de validez. Sería un caso muy real el de los constructores que no son arquitectos, pero no compiten en el campo de las leyes de la arquitectura.

Participante: Por supuesto. Hay arquitectos que están a favor de la arquitectura llamada popular y otros que están a favor de otro tipo de arquitectura. Y es una lucha que se da dentro del campo.

Participante: Una cosa es que alguien construya su casa pretendiéndola hacer como quiere. Otra discusión muy distinta es pretender el poder del saber, la lucha por el poder de un símbolo dentro del campo. Y ese mismo símbolo es que yo sé y el otro no sabe, en cierta medida.

Participante: No, el punto es diferente, porque el poder lo está teniendo un cierto sector en este momento, o sea que el poder es algo histórico. Eso no quita que haya otros poderes en pugna que, desgraciadamente, no tienen tanto poder, pero que lo están buscando. La lucha existe; sucede que la fuerza es desigual.

(Segue discusión entre participantes).

Lo que se dijo recién implicaba querer ver las dos partes y en una pugna. Lo que sucede es que hay una parte que está tan sumergida que no llega a tener ese poder.

Participante: O que, para pugnar, tiene que hacerlo según las leyes del sector hegemónico. Para dar un ejemplo, hay escritores —conozco más de un caso personal— que son inéditos. En una mesa redonda se les preguntó por qué, si eran inéditos, no hacían ediciones cooperativas. Y la gente de la mesa respondió que ellos estaban dentro de la sociedad de consumo y que para ser éditos y vender y hacer circular no solamente en Buenos Aires lo que escribían, debían responder a cierto aparato. Son como las reglas de juego. En el campo de la literatura existen entonces determinadas reglas, desgraciadamente, y uno tiene que caer en ellas y si no hacerse fuerte para luchar de otra manera.

Participante: Los campos existen y están también determinados por cosas que están fuera del campo y que son de esa sociedad global. Pero las luchas en el campo existen.

Participante: Lo que se trata de ver es la pertenencia a una u otra clase social de los que luchan dentro de ese campo. Los que luchan, sea por un estilo o por otro, los que llevan por lo menos la parte de la explicación, de la discusión, de la teoría, siguen siendo de una clase social. Serán arquitectos más revolucionarios, más comprometidos con el sector popular, pero siguen siendo arquitectos.

Participante: Es decir, no es el señor que construye su casa, porque ése es el campo con sus reglas, con su capital.

Participante: La lucha existe, pero muy velada, no se ve como el campo de dos escuelas arquitectónicas peleando por el poder. Porque los que construyen casas populares prácticamente no tienen poder. Entonces no se ve claramente, no se lee en la sección de Clarín Arquitectura.

Participante: Porque además el campo también cierra las posibilidades de acceso a otra clase.

Participante: Habría que aclarar qué es el campo. Porque si el campo son las personas que se han recibido de arquitectos es diferente a ver la arquitectura como una disciplina, como el arte de producir viviendas. En este último caso estarían jugando muchos factores. Y se daría quizá una contradicción porque la realidad sería totalmente distinta al sector de poder, porque en la Argentina es mucha más la gente que construye su propia casa.

3ª CONFERENCIA

COMO SE FORMAN LAS CULTURAS POPULARES:

LA DESIGUALDAD EN LA PRODUCCIÓN Y EN EL CONSUMO

Para ordenar un poco la exposición, vamos a empezar con dos definiciones. Una, la definición más general sobre cultura, que en parte fui presentando en las reuniones anteriores. Cuando hablamos de cultura nos referimos a un proceso de producción. No pensamos que la cultura sea un conjunto de ideas, de imágenes, de representaciones de la producción social, si no que la cultura misma implica un proceso de producción. Ahora bien, ¿producción de qué tipo de fenómenos? Fuimos asimilando cultura con procesos simbólicos y, por lo tanto, hacemos aquí una restricción respecto del otro uso que la antropología ha establecido de la cultura, que implica identificar cultura con estructura social o con formación social: la cultura como todo lo hecho por el hombre. Estas son una de las líneas de definición dentro de la antropología, sobre todo del culturalismo norteamericano, pero que ha tenido bastante repercusión.

La otra línea es la que diferencia entre cultura y sociedad, proponiendo una cierta equivalencia con esa distinción que veíamos anteriormente entre estructura y superestructura, en el campo del marxismo. Hay una línea, dentro del propio culturalismo, que es la de "cultura y personalidad", por ejemplo autores como Linton. La definición que vamos a dar se asemeja más a esta segunda corriente, si es que buscamos filiarla dentro de la antropología, aunque no la vamos a definir exactamente como la define Linton. Más bien vamos a apropiarnos de otros desarrollos más recientes de la antropología, del modo en que el marxismo trabaja la relación entre lo económico y lo simbólico, y de algunos desarrollos de la sociología de la cultura contemporánea.

Cuando nos referimos a cultura, estamos hablando de la produc-

ción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social. Por lo tanto, le estamos reconociendo a la cultura una función de comprensión, de conocimiento del sistema social; la estamos considerando como un lugar donde se representan los sujetos lo que sucede en la sociedad; y también como instrumento para la reproducción del sistema social. Podemos enlazar esto con lo que tratamos en la conferencia anterior: si los sujetos no interiorizan, a través de un sistema de hábitos, de disposiciones, de esquemas de percepción, comprensión y acción, el orden social, éste no puede reproducirse sólo a través de la mera objetividad. Necesita reproducirse también en la interioridad de los sujetos. Esta dimensión simbólica, objetiva y subjetiva a la vez, es nuclear dentro de la cultura.

Pero los sujetos, a través de la cultura, no sólo comprenden, conocen y reproducen el sistema social; también elaboran alternativas, es decir, buscan su transformación. Todo lo que ha sido estudiado como utopía, como prospectiva, en los trabajos sobre cultura, alude a esta dimensión transformadora.

Si la cultura no es, entonces, sólo un sistema de ideas e imágenes, si tiene estas otras funciones, estamos abarcando bajo el nombre de cultura todas aquellas prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido en una sociedad.

Avanzando ya hacia el tema de esta conferencia, ¿cómo definimos cultura popular? Las culturas populares se configuran por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación o de un grupo social por parte de sus sectores subalternos, y por la comprensión, reproducción y transformación de las condiciones generales y propias de trabajo y de vida. Hay dos ideas principales en esta definición. Por un lado, que las culturas populares son el resultado de una apropiación desigual, en las que algunos sectores son hegemónicos, y otros, los populares, son subalternos respecto de los bienes económicos y culturales de una organización social —dada— una nación, una etnia, un grupo social.

Queremos destacar el lugar central que le damos a la *desigualdad* en nuestra definición. Nos separamos, así de una tradición antropológica que plantea las relaciones entre culturas sólo como relaciones de *diferencia*. Toda la reflexión sobre el relativismo cultural, p. ej., se basa

en esta idea de que hay culturas diferentes, y unas serían tan legítimas como otras; por lo tanto, lo único que la antropología puede recomendar es respeto. De esta manera elude el problema de que muchas de esas diferencias son resultado de la desigualdad. No todas, pues efectivamente hay diferencias que son resultado de estrategias distintas de reproducción social, de subsistencia, que se dan las culturas, las sociedades. Pero hay diferencias que son resultado de la desigualdad. Por eso podemos hacer una crítica al relativismo cultural, a su limitación —al plantear la interrelación entre las culturas— en el sentido de que bastaría con lograr el reconocimiento de las diferencias y el respeto recíproco entre los grupos sociales. Es, en definitiva, una posición de reproducción de la hegemonía, que no cuestiona las estructuras básicas que generan la desigualdad.

Como dijo en una ocasión Geza Roheim, quizá el primero que planteó orgánicamente las relaciones entre antropología y psicoanálisis, después de haber analizado críticamente todos esos argumentos del relativismo cultural, de las relaciones entre culturas sólo como diferencias: "el relativismo cultural es como decir: ud. es diferente, pero yo lo perdono". Esto sólo podemos modificarlo cuando nos planteamos que las diferencias generan, muchas veces, *desigualdad*.

La primera condición para entender por qué existen culturas populares es el reconocimiento de que son el resultado de una apropiación desigual de los bienes económicos y simbólicos existentes en una sociedad. Pero las culturas populares no son resultado únicamente de esta apropiación desigual del capital cultural. Derivan, también, de una elaboración propia de sus condiciones de vida y de una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos. Por lo tanto, hay tres elementos necesarios para entender lo específico, lo que distingue a la cultura popular: la apropiación desigual de un capital cultural poseído por una sociedad —desigualdad en el acceso a la escuela, a la cultura, a todos los bienes materiales y simbólicos—, en segundo lugar, la elaboración propia de sus condiciones de vida —los sectores sociales le dan un sentido específico y diferente a su manera de vivir las relaciones sociales, y eso les da un sentido cultural propio—; y luego, en la medida en que se toma conciencia de esta polaridad, de esta desigualdad, un enfrentamiento, una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos.

Me parece importante registrar estos tres aspectos. Por un lado,

las relaciones entre clases y la existencia misma de la cultura popular necesitan ser entendidas, al modo gramsciano, como resultado de una polarización social, de un enfrentamiento entre grupos hegemónicos y grupos subalternos. Hay una participación desigual en el capital escolar, en el capital cultural, pero la particularidad de las culturas populares no deriva sólo de que su apropiación de lo que la sociedad posee es menos y es diferente; también deriva de que el pueblo genera, en su propio trabajo y su vida, formas específicas de representación, reproducción y reelaboración simbólica de sus relaciones sociales. Esto hace que las culturas populares se constituyan en dos espacios, a veces complementarios y a veces separados. Por una parte, en las prácticas laborales, familiares, comunicacionales con que el sistema capitalista organiza la vida en todos los sectores y, por otra, en las prácticas y formas de pensamiento que los sectores populares crean para sí mismos, para concebir y manifestar su realidad, su lugar subordinado en la producción, la circulación y el consumo. En un sentido, se podría decir que el patrón y el obrero tienen en común el participar del mismo trabajo, en la misma fábrica, ver los mismos canales de televisión, etc., aunque por supuesto desde posiciones diversas, que generan descodificaciones distintas. Pero, a la vez, existen opciones económicas y culturales que los diferencian; jergas separadas, canales de comunicación propios de cada clase.

Al comprender de este modo las culturas populares, como resultado de este triple fenómeno —la apropiación desigual, la elaboración propia y la interacción conflictiva con los sectores hegemónicos—, nos separamos también de ciertas interpretaciones científicas y políticas de estas culturas populares. Quisiera mencionar rápidamente dos, que han tenido bastante eco en América Latina. Una, que podríamos llamar “el populismo romántico”, tiene su origen casi siempre —aún cuando se dé en autores nuestros— en el idealismo romántico de los filósofos alemanes del siglo XIX, que concebían al pueblo como un todo homogéneo y autónomo, cuya creatividad espontánea sería la manifestación más alta de los valores humanos, y, por lo tanto, el modelo de vida al cual deberíamos regresar. Para los románticos, en la cultura popular, entendida como suma de las tradiciones, se da la sede auténtica de lo humano, la esencia pura de lo nacional, en la oposición al sentido artifi-

cial de una “civilización” que negaba esa esencia, esas tradiciones populares.

Debemos reconocer que esta concepción tuvo cierta utilidad para que se empezaran a estudiar las culturas populares, para que emergieran como objeto de estudio dentro de las ciencias sociales. Pero esta exaltación romántica de las culturas populares se basó también en un entusiasmo irracionalista, más o menos sentimental, que no pudo sostenerse cuando la filología positivista, en Alemania y en otros países, demostró a principios del siglo XX que los productos del pueblo —ellos hablaban especialmente de la poesía— surgen tanto de la experiencia directa de las clases populares, como de sus contactos con el saber y el arte llamados “cultos”. O sea que la existencia de lo que el pueblo piensa procede en gran parte de una especie de “absorción degradada”, como decían los filósofos positivistas, de la cultura dominante. Esta idealización romántica es poco atractiva ya para la mayoría de los científicos sociales, excepto algunos folkloristas o indigenistas que todavía, en nuestros países, se extravían por estos senderos.

Sin embargo, este tipo de exaltación acrítica del pueblo sigue usándose en el discurso político de muchos nacionalistas. Aunque no siempre se nutren en el romanticismo europeo, coinciden en muchas de sus tesis, a través de una visión metafísica del pueblo que lo imagina como el lugar en el que se conservarían, intactas, virtudes biológicas, de la raza, o virtudes irracionales — el amor a la tierra, la religión, creencias ancestrales. Si van un poco más lejos hablan, como ayer Cayo Alsina, en una cena de militares, de un “orden natural”, de “origen divino”, cuya continuidad debé defenderse con cualquier método frente a “la deformación de nuestras juventudes en la mística foránea” y en las “ideas exóticas”.

La sobrevaloración de estos componentes biológicos y telúricos — dos rasgos típicos del pensamiento de derecha— sirven al populismo nacionalista para identificar sus intereses de clase, como burguesía, con los intereses de la nación, encubrir su dependencia de algún tipo de imperialismo e, internamente, ocultar los conflictos de clase que amenazan sus privilegios. En realidad, no hay tal identidad ahistórica del pueblo y de la nación. Hay una dinámica social que ha ido constituyendo en la historia el sentimiento y el concepto de nación, en medio de conflictos que, de ninguna manera, están cerrados. No se puede diluir,

neutralizar esa historia conflictiva bajo abstracciones tales como "la tradición" o "la tradición nacional", o algún tipo de identidad fosilizada, archivada.

En general, este tipo de posición nacionalista-populista de derecha no plantea los problemas básicos de la nación ni de la defensa de la soberanía nacional, sino que busca un cierto tipo de reproducción, más o menos anacrónica, de un orden social que la beneficia.

Ahora bien, ¿cómo trabajar, desde una concepción científica, sobre estos problemas? Es sobre esto que va a girar la conferencia de hoy. Por una parte, creo que es preciso partir de una línea que llamaría neogramsciana, ya que esta oposición que consideramos básica entre lo hegemónico y lo subalterno deriva de Gramsci, pero ha sido especialmente desarrollada por antropólogos italianos más recientes, como Alberto Cirese y Lombardi Satriani. Para ellos no es posible dar una definición ontológica del ser nacional, de la identidad ahistórica de los sectores populares. No habría un conjunto de rasgos intrínsecos de los sectores populares que los defina como tales de una vez para siempre. Hay que señalar que ésta ha sido una preocupación de muchos antropólogos de diferentes tendencias: se ha tratado de definir lo popular por el carácter ágrafo de ciertas culturas o por un conjunto de tradiciones, o un paquete de virtudes que serían propias de los sectores populares.

No se puede, dice Cirese, definir a la cultura popular por un conjunto de rasgos internos que le serían propios, sino en relación con las culturas hegemónicas. Hay que definir a los sectores populares *relacionalmente*; es decir, dentro del sistema de clases, dentro del sistema de diferenciaciones sociales, de etnia, de grupos. ¿Cómo determinar en esta perspectiva la popularidad de algún fenómeno? El tango, por ejemplo, ¿es popular? El rock nacional ¿es popular? La medicina popular ¿es popular? ¿Qué condiciones deben cumplir los fenómenos sociales para ser populares? Dice Cirese: "la popularidad de cualquier fenómeno será definida por su uso y no por su origen, como hecho y no como esencia, como posición relacional y no como sustancia".

Además de situar lo popular en confrontación con lo hegemónico, es necesario ver cómo lo popular se constituye y se transforma en los dos procesos básicos de la sociedad, que son los procesos de *reproduc-*

ción y de diferenciación social. (Se podría hablar, como hace Michael Pécheux, de "reproducción-transformación". Cuando hablamos de reproducción, lo hacemos en un sentido dinámico, no de mera repetición de las estructuras sociales, sino de un proceso en el que las estructuras sociales se reproducen, pero transformándose). Se trata, entonces, de preguntarnos cuál es el papel de lo simbólico en estos procesos de reproducción-transformación y diferenciación social. Cuál es el papel de lo simbólico, de lo cultural, en los movimientos con los que la sociedad se reproduce a sí misma, reproduciendo sus estructuras y generando las diferencias, generando las clases y los grupos en que se separa la sociedad.

Daremos primero una respuesta general y después la vamos a ir desglosando. *La reproducción y la diferenciación social se realizan por una participación estructurada de los distintos sectores sociales en las relaciones de producción y de consumo.* Analicemos, primero, cómo se reproducen y se diferencian las clases en la producción. Sabemos, desde la teoría marxista clásica, que éste es el punto clave para que existan clases. Hay algunos que poseen el capital y otros que sólo pueden poner su fuerza de trabajo en el proceso productivo. Según esta ubicación diferente en las relaciones de producción, las clases se organizan en posiciones distintas y de allí derivarán estilos de vida diferentes, incluso en la cultura. Si volvemos al vocabulario del comienzo, estamos ante el problema de la apropiación desigual de los bienes materiales y simbólicos.

La reproducción de ambos tipos de bienes, materiales y simbólicos, es indispensable para la reproducción del conjunto de la sociedad. ¿En qué sentido es indispensable y en qué sentido juega lo simbólico dentro de esta reproducción? Debemos analizarlo, en las condiciones actuales de desarrollo del proceso productivo. Si tomamos, tanto los textos clásicos de Marx como textos muy recientes, como podrían ser los de Althusser o Godelier, encontramos que toda formación social debe reproducir sus condiciones de producción para subsistir. ¿Cuáles son estas condiciones de producción que deben ser reproducidas? Por lo menos tres. En primer lugar, se debe reproducir la fuerza de trabajo mediante el salario —estamos hablando, desde luego, dentro del sistema capitalista—. También se debe reproducir la calificación de esa fuerza de trabajo por medio de la educación. Y, en tercer lugar, es necesario

reproducir la adaptación del trabajador al orden social, por medio de una política cultural.

La línea más ortodoxa y por lo tanto más economicista dentro del marxismo, ha puesto el acento en los dos primeros aspectos: la reproducción del sistema capitalista requiere la reproducción de la fuerza de trabajo en su sentido material y requiere calificar y recalificar, una y otra vez, esta fuerza de trabajo, formarla técnicamente para que sea capaz de participar en los procesos productivos que van complejizándose, tecnificándose: ésta sería, básicamente, la función de la educación.

Sin embargo, ha sido la sociología de la cultura, y algunas corrientes minoritarias dentro del marxismo, las que han trabajado sobre la manera en que la adaptación del trabajador al orden social es indispensable para reproducir el mismo proceso productivo en su sentido material, económico. Es necesario reproducir los sistemas de jerarquía, el consenso de los trabajadores hacia el orden en el que participan. Citemos una vez más a Bourdieu: en esta adaptación constantemente renovada del trabajador al orden social, no se trata sólo de imponer las normas culturales que adaptan a los miembros de la sociedad a una estructura económica arbitraria e injusta. (Arbitraria, dice Bourdieu, porque no hay ninguna razón "natural" —en la naturaleza humana o en la naturaleza del universo— que indique que éste es el orden normal. Es arbitrario, pues podría ser otro orden). Pero no sólo debe imponer las normas el sistema de hábitos que nos adapte a este orden social, sino hacernos sentir esas normas como naturales, legitimarlas, persuadirnos —sobre todo a los sectores subalternos— de que esa organización social es la más conveniente para todos. Ya vemos la importancia que cobra el aspecto cultural en este último punto, y en cierto modo también en lo que hace a la educación como conjunto de conocimientos, habilidades, habitus, que forman la fuerza de trabajo para que esté en condiciones de participar en el proceso productivo.

Pero ¿qué sucede en la estructura actual del proceso productivo capitalista? ¿En qué sentido se está transformando? Voy a indicar sólo un elemento que me interesa especialmente para recoger la importancia del aspecto cultural y simbólico. El sistema capitalista se está transformando hacia una terciarización e informatización del proceso productivo. Observamos un desarrollo cada vez mayor de los sectores terciarios

en detrimento de los sectores primarios y secundarios, como consecuencia de la automatización del proceso productivo. Cada vez más, fuerza de trabajo que realiza un trabajo manual directo es reemplazada por cadenas de montaje, por formas controladas computarizadamente de realización material, de control y gestión de esa producción. Se estima que, para fines de siglo, en EE. UU. sólo el 4 % de la población trabajará en tareas manuales directas, en producción material; el resto se ocupará en tareas del sector terciario. Sin duda, en nuestros países dependientes el proceso será más lento. De todos modos, tenemos ya la experiencia en muchos campos de la sociedad, incluso, en servicios, como los bancos, de una progresiva computarización e informatización. Es preciso acceder a sistemas simbólicos no sólo para poder trabajar, sino incluso participar, consumir en la sociedad. Todo el proceso de producción y consumo está desarrollándose, tanto en la producción material como en el control de la misma, mediante una informatización que ha cambiado enormemente lo que era la concepción de la fábrica tayloriana, o del uso tradicional del tiempo libre, sobre los cuales reflexionaba Marx. La producción material es cada vez más un proceso efectuado y controlado simbólicamente, en forma no material, por tecnologías cibernéticas y de computación. Creo que es inútil dar detalles en la Argentina acerca de cómo este tipo de técnicas tiene enorme importancia actualmente también para el control social.

Mencionamos estos cambios porque nos parece que modifican fuertemente la manera tradicional de concebir la oposición y la distancia entre lo material y lo simbólico. Lo simbólico no es algo que sucede en las universidades, en los consultorios psicoanalíticos, en los museos de arte. Lo simbólico es algo que está inserto, como una parte necesaria, en el desarrollo de la producción material actual. Lo estuvo en toda época: pensemos en el lugar de lo ideal, de lo simbólico, en la concepción y el manejo de un arado o un tractor. Pero es mucho más evidente en la actual estructura de la producción capitalista. Hay una extensión de este tipo de producción y control informático a la totalidad de las relaciones sociales, a la totalidad del tiempo, incluso del tiempo llamado "libre", o no productivo. El desarrollo de la televisión, de los juegos electrónicos, de video, las terminales de computación familiares, hacen presente el papel de lo simbólico, de estas operaciones ideales en el funcionamiento de toda la sociedad.

¿Qué es hoy, entonces, la reproducción social? Es la reproducción de un orden material-simbólico y del conjunto de bienes materiales-simbólicos que constituyen la estructura social. ¿Qué es, entonces, desde esta perspectiva, la diferenciación social? Ya no podemos verla como simple ejemplo de una desigualdad material, de una desigualdad socio-económica. La diferenciación social es la condición y el resultado de la diferente participación en esa reproducción material-simbólica de la sociedad. Esto, a grandes trazos, sirve para ubicar cómo la reproducción y la diferenciación social debe ser estudiada como un fenómeno material y simbólico a la vez, incluso desde el punto de vista de la estructura del proceso productivo. Y también para ver cómo la reproducción social, genera, en la producción misma desigualdad, diferencia entre las clases.

Pero es necesario estudiar también cómo la diferenciación y la reproducción social se realiza en el consumo. Es un gran tema, que ha sido casi ignorado hasta hace pocos años en la bibliografía de las ciencias sociales. Por eso, existe un determinismo mecanicista, no sólo un determinismo economicista, sino al mismo tiempo productivista, es decir, que ha extrapolado del campo de la producción muchas explicaciones que había que buscarlas en el campo del consumo.

Partimos de la afirmación de que las clases y los grupos sociales —no sólo las clases— se diferencian por su desigual apropiación de los bienes materiales y simbólicos en la producción. Ahora debemos preguntarnos qué papel tiene la apropiación desigual de los bienes en el consumo, qué relación tiene el consumo con la hegemonía, en qué medida contribuye a constituir la hegemonía. Para esto hay que hacer una pequeña diferenciación, que ya hacía Gramsci, entre *hegemonía* y *dominación*. La dominación se basa en la coerción directa, en la violencia. Pero ninguna sociedad puede ser gobernada durante largo tiempo sólo mediante la dominación; aun las dictaduras tratan de construir una hegemonía. A diferencia de la dominación, que se ejerce sobre los adversarios y mediante la violencia, la hegemonía —dice Gramsci— es un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder, en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre funcionales para la reproducción del sistema. Por prácticas independientes aludimos a for-

mas de reproducción de la vida, de alimentación, de medicina, de arte.

¿Qué papel cumple el consumo para construir la hegemonía? Aquí hacemos también una aclaración sobre el uso habitual de la palabra consumo. Está demasiado asociada a otra expresión que la ha contaminado: sociedad de consumo. Generalmente, se entiende por sociedad de consumo una especie de hipertrofia consumista, y se tiende a pensar en el consumo como algo rechazable, deleznable. Hay una literatura apocalíptica sobre el consumismo, que generalmente habla del consumo como algo despreciable. Creo que el primer paso para abordar científicamente el tema del consumo implica desentenderse de esta visión apocalíptica, que además es muy elitista. Porque, en realidad, la crítica al consumo es casi siempre la que hacen los sectores hegemónicos a los sectores despojados, explotados; que en vez de alimentar adecuadamente a sus hijos compran un televisor, etc. Es el sistema de prejuicios que encontramos en la estigmatización de los villeros y los demás sectores populares. Pero esto no es el consumo, no es un concepto de consumo con el que se pueda trabajar en ciencias sociales.

El consumo es, simplemente, el punto final de todo el ciclo de reproducción del capital. Si no hubiera consumo, el capital no se reproduciría. El consumo abarca los *procesos sociales de apropiación de los productos* y, por tanto, de lucha entre las cuales por participar en la distribución y hacer presentes sus demandas en la planificación social. En este sentido, el consumo es mucho más que el repertorio de actitudes y gustos catalogados por las investigaciones de mercado, pero el consumo es también mucho más que ese área donde simplemente se completaría el proceso productivo, donde se realiza el producto, como decía Marx. El consumo es el lugar en el que los conflictos entre las clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución de los bienes y la satisfacción de las necesidades.

Las dificultades continúan porque seguimos manejando conceptos muy cargados de equívocos, como es el caso de "necesidad" y "bienes". Hay que criticar el uso que se ha dado muchas veces en las ciencias sociales, en la filosofía o en la antropología a estos conceptos. Hay que hacer una triple crítica. En primer lugar, a la *concepción naturalista de las necesidades*. Las necesidades no son atributos de una naturaleza humana inmutable. No hay necesidades naturales, ni siquiera en el caso

de las necesidades básicas que parecerían universales: comer, beber, para unos cuantos tener relaciones sexuales, dormir. Esas no son necesidades naturales por universales que parezcan. No lo son porque las satisfacemos de tantas maneras diferentes, con tantos recursos culturales, montamos tal sistema de comportamientos —simbólicos en gran medida— sobre esa necesidad biológica, que hablar de una necesidad universal implica no decir casi nada. En rigor, la necesidad surge como interiorización de determinaciones estructurales y como elaboración psicosocial de los deseos. La necesidad surge porque las estructuras sociales nos habitúan a necesitar de una cierta manera, a necesitar comer de una cierta manera, en una mesa, con cubiertos, a cierta hora del día, con ciertos rituales. Luego no hay necesidades naturales; la necesidad es un producto cultural.

En segundo lugar hay que criticar el correlato de este concepto naturalista de necesidad, que es la *concepción instrumentalista de los bienes*. Esto es, la idea de que los bienes serían producidos básicamente por su valor de uso. Los autos sirven para viajar, los alimentos para nutrirse, la cama para dormir... parecería que hubiera organización "natural" de la producción de los bienes en la sociedad. Ya Marx se había dado cuenta de esto cuando decía que los bienes no existen básicamente por su valor de uso, sino por su valor de cambio. Pero hoy podemos agregar otras esferas de valor, si adherimos a la distinción hecha por Jean Baudrillard, quien —además del valor de uso y de cambio— identifica el *valor signo* y el *valor simbólico*. Nosotros vamos a hablar en general de valor simbólico, incluyendo bajo esta denominación al valor signo.

La concepción instrumentalista de los bienes se derrumba cuando advertimos que los bienes están organizados en la sociedad capitalista, tanto en su abundancia como en su escasez, según los objetivos de reproducción ampliada del capital, según las leyes de la ganancia y de la división de la sociedad en clases. No están organizados según su utilidad, sino de acuerdo con las necesidades de reproducción del capital.

Si suprimimos la concepción naturalista de las necesidades y la concepción instrumentalista de los bienes, tenemos que redefinir el concepto de consumo. Ya no podemos pensar conductistamente al consumo como un proceso en el que un conjunto de bienes satisfacen un con-

junto de necesidades, como en una relación estímulo-respuesta. No existe ninguna correspondencia mecánica, natural, entre necesidades y objetos diseñados para apagar esas necesidades,

¿Qué es, entonces, el consumo? Si reunimos las principales líneas de pensamiento que se ocuparon del consumo en la antropología, la sociología de la cultura y la sociología urbana contemporáneas, podemos formular cuatro propuestas teóricas acerca de cómo analizar el consumo. Luego, trataremos de pensar cómo se construye la hegemonía y la subalternidad en relación con esos cuatro aspectos del consumo.

Primer postulado: *el consumo es un lugar de reproducción de la fuerza de trabajo y de expansión del capital*. Actos psicosocialmente tan diversos como comer, descansar, habitar una casa, divertirse, son también medios para renovar la fuerza laboral del trabajador. El consumo —donde se realizan todos estos actos— es el lugar donde se renueva donde se reproduce la fuerza de trabajo, y también donde se expande el capital. Es necesario acrecentar el consumo, llegar a más consumidores, para expandir el capital.

No son entonces las necesidades individuales ni colectivas las que determinan la producción de bienes y su distribución. No es la demanda la que genera la oferta. Las necesidades y el consumo de los trabajadores —su comida, su descanso, sus horarios de tiempo libre, la manera de consumir en ellos— están organizados según la estrategia mercantil de la clase hegemónica, según la necesidad de expansión del mercado. Esto nos permite explicar por qué existe un sistema de incitación publicitaria a consumir, por qué esa manía de declarar periódicamente obsoletos los objetos y la necesidad de renovarlos, de adecuarlos a nuevas funciones, a nuevas necesidades. Efectivamente, todo esto debe explicarse desde este postulado básico: que el consumo es un lugar de reproducción de la fuerza de trabajo y de expansión del capital.

Si nos detuviéramos aquí, realizaríamos un aislamiento economicista del consumo. En este reduccionismo han caído algunos de los sociólogos marxistas que comenzaron a trabajar sobre este tema en la década del sesenta. Sugiero la lectura de un texto en español, de varios autores, llamado "Necesidad y consumo en la sociedad capitalista actual"; el primero de los autores es Patrice Grévet. En castellano se encuentra publicado por Grijalbo, pero es una traducción de la revista "La pensée", del Partido Comunista francés, que en el año 1965 hizo

un coloquio para estudiar cuál debía ser el papel del consumo en el análisis marxista de la sociedad. La idea que recorre toda la obra es que el consumo es el lugar donde se reproduce la fuerza de trabajo y donde se expande el capital. Es un postulado verdadero. Pero aún siendo básico —por eso lo colocamos en primer lugar—, desde la misma perspectiva marxista clásica, se podría decir que es una versión demasiado economicista de lo que es el consumo en la sociedad.

Para fundamentar nuestra crítica, recurriremos a una afirmación de Manuel Castells, un sociólogo urbano. Castells se pregunta por que se incrementa constantemente el consumo, por qué cada vez hay más objetos, mayor diversificación de esos objetos y una compra renovada, incesante de ellos. Es cierto, dice Castells, que esto sucede porque el capital necesita encontrar nuevas áreas de inversión y de ganancia. Sin embargo, desde la perspectiva de las clases (ya no del capital), hay un sentido político del consumo. El consumo es el lugar donde las clases luchan por la apropiación del producto y, por lo tanto, es este espacio de lucha el que concreta o continúa en las relaciones de distribución los conflictos que oponen a las clases en las relaciones de producción. Desde este punto de vista, el crecimiento del consumo no es sólo resultado de la necesidad de expansión del capital, sino también consecuencia de las demandas de las clases populares, que exigen participar en forma creciente en la educación, en la apropiación de los bienes, en la apropiación de la cultura. Y en tercer lugar, dice Castells, el consumo es un lugar ideológico, un lugar clave para la reproducción de la ideología dominante y para construir la diferenciación social entre las clases, mediante distinciones simbólicas.

Llegamos así al segundo postulado: *el consumo como lugar de diferenciación social y distinción simbólica entre las clases*. En una sociedad que se pretende democrática, y por lo tanto basada en la premisa de que los hombres nacen iguales, donde no hay superioridades de sangre ni títulos de nobleza, el consumo es el área fundamental para comunicar las diferencias entre los grupos sociales. Ante la relativa democratización que supone la masificación del consumo contemporáneo —este acceso generalizado a los mismos bienes, puesto que todos llegamos a la educación, casi todos a la moda, a las vacaciones, al turismo—, el consumo de los mismos bienes quita la posibilidad de la diferenciación social. Por lo tanto, la diferenciación debe trasladarse a la forma

en que se consumen esos bienes, a la forma en que nos apropiamos de ellos y los utilizamos. Las necesidades se definen no sólo por la necesidad de consumir tal bien, sino por la necesidad de apropiárselo de una cierta manera —vestirse de una cierta manera; ir a ciertos espectáculos e interpretarlos de cierta manera; ir a ciertas escuelas y adquirir de cierto modo ese capital cultural que se transmitiría democráticamente por la educación. En este espacio del consumo se construyen las diferenciaciones sociales, las clases se distinguen simbólicamente unas de otras.

En tercer lugar, analizaremos *el consumo como sistema de integración y comunicación*. Para que el consumo pueda ser un instrumento de diferenciación entre los grupos sociales, debe primero construir un sistema de comunicación ampliamente comprensible, un sistema de integración cultural y social. Si los miembros de una sociedad no compartieran los significados atribuidos a los bienes de consumo su posesión no constituiría un elemento de diferenciación social. Si incluso los sectores subalternos no estuvieran convencidos de que la posesión de tal auto, que nunca van a tener, distingue simbólicamente a una clase, dicho auto no sería valioso, no distinguiría a quienes lo poseen. En este sentido, consumir es intercambiar significados culturales y sociales. A través de las cosas, se crean relaciones entre las personas, que dan un sentido y un orden al ambiente en el que vivimos. Comer, vestirse, habitar una casa son también actos sociales de comunicación.

Desde esta perspectiva, el consumo es bastante distinto de lo que cotidianamente pensamos. El consumo no tiene por finalidad únicamente la posesión de un objeto o la satisfacción de una necesidad material, sino también definir o reconfirmar significados y valores comunes, crear y mantener una identidad colectiva. En esta línea, decíamos en la conferencia anterior que el consumo es un lugar clave para la conformación de las identidades sociales. Debido a esta importancia de las cosas para configurar la identidad de los grupos adquirimos una cierta dependencia psicológica, afectiva, respecto de esas cosas. Por eso la pérdida de objetos a veces es más importante por su significado afectivo que económico. Una socióloga italiana, Luisa Leonini, hizo una investigación entre personas que habían sufrido robos en sus casas y trató de establecer la jerarquía de los objetos perdidos. Los más valiosos no eran los objetos económicamente más costosos, sino aquéllos con los que

se había establecido una relación afectiva, y no simplemente de posesión, de acumulación. No se trataba de una relación patológica, sino una relación en la que esos objetos habían pasado a formar parte de la identidad de una persona, de una familia.

Luisa Leonini comprobó así que el consumo es un sistema de integración y comunicación. También dijimos que el consumo es un lugar de diferenciación y de distinción simbólica entre las clases, y que constituye un lugar de reproducción de la fuerza de trabajo y de expansión del capital. Vamos a terminar de tratar esta parte, tocando un punto muchos menos elaborado, que es *el consumo como lugar de objetivación de los deseos*. Los hombres no sólo tenemos necesidades, esas necesidades básicas que tienen apariencia biológica: comer, dormir, tener relaciones sexuales. También tenemos deseos que, desde un sentido antropológico y psicológico, son distintos de las necesidades. Si seguimos una línea muy extensa, de Hegel a Lacan si se quiere, el deseo se diferencia de la necesidad por no tener objeto, por ser un tipo de impulso libidinal que no apunta a un objeto material preciso. El deseo, dice Baudrillard, es errático, insaciable, inabarcable por las instituciones que aspiran a contenerlo. No hay deseo de comer —que es distinto de la necesidad de comer— que se agote con la apropiación del alimento, incluidos los rituales que acompañan y ordenan dicha apropiación. Habría tal vez un deseo básico que, siguiendo esa línea que empieza en Hegel, sería el deseo de ser reconocido y amado. Ese deseo estaría en la base de todos los otros.

No podemos entender lo que sucede en el consumo si no incluimos en una teoría sociológica del consumo, este aspecto del deseo, presente como elemento desencadenante, motivador, organizador y desorganizador del consumo. Sin embargo, aislar este momento, separarlo de las determinaciones sociales podría llevarnos a un idealismo subjetivista, como ocurre en el caso de Baudrillard. Pueden leer, por ejemplo, la *Crítica de la economía política del signo*, donde él trabaja este tema. Desde su punto de vista, la investigación del consumo se reduce a una descripción empirista, y a veces simplemente impresionista, de las variaciones individuales o microgrupales de los consumos. Encontramos aquí un riesgo opuesto al del economicismo, que consiste en interpretar los consumos por una especie de idealismo subjetivo, como simple con-

secuencia de la manera en que se manifiestan los deseos en las relaciones sociales.

¿Qué importancia tiene este tipo de análisis sobre el consumo para entender lo que sucede entre las clases, para entender cómo se construye la hegemonía? La hegemonía se construye por una cierta relación dialéctica entre homogeneidad y diferenciación social. Vivimos en una sociedad masificada, se ha dicho hasta el cansancio, pero en una sociedad que nunca es tan masificada como para no necesitar crear formas de diferenciación. ¿Cómo una clase dominante puede volverse hegemónica, es decir, legítima? ¿Cómo obtienen el consenso de los subalternos?

El consenso requiere por lo menos cuatro elementos. Primero, que el ámbito social definido por la clase hegemónica —la producción, la circulación y el consumo— sea aceptado por las clases subalternas como campo de lucha. Si no hay esta aceptación de que vale la pena luchar por participar en ese campo de producción, en ese campo de consumo, no hay hegemonía. Segundo requisito: que la lógica de esta lucha sea la apropiación diferencial —diferente para cada clase— de lo que el campo produce como capital material y simbólico. Tercer requisito: que, en esa lucha, las clases subalternas partan con un handicap insuperable; para decirlo en términos de Bourdieu, que partan con un capital familiar y escolar que, de entrada, las coloca en desventaja. En este sentido, la organización de la educación familiar y de la educación escolar es fundamental para la reproducción de la desigualdad social. La cuarta condición para construir la hegemonía es que este handicap, esta desventaja, sea ocultada.

Vamos a terminar poniendo algunas notas sobre la importancia política que actualmente tiene esta lucha, a la vez en la producción y en el consumo, en la construcción de movimientos sociales en América Latina. Pondremos el acento, deliberadamente (porque en general la bibliografía lo ha puesto del otro lado, es decir en la producción), en el papel que pueden jugar las luchas que no se dan en la producción. Hay ciertos conflictos sociales que se dan como continuación de las luchas y las diferencias de clase surgidas en la producción, pero que se realizan en la distribución y en el consumo, y generan antagonismos que, hasta hace pocas décadas, eran marginales, a veces invisibles dentro de la política general. Conflictos como los étnicos, sexuales, regionales, urbanos han pasado a ocupar posiciones protagónicas. Estos nuevos con-

intervienen y forman parte de la configuración de las clases y las fracciones de clase los aspectos étnicos, sexuales, de consumo, las formas más diversas de lucha contra las formas más diversas de represión. Podríamos seguir hablando de clases como sujetos protagónicos si lográramos desustancializar su definición e incluir en ella, junto a la participación en el proceso productivo, los demás hábitos, prácticas, creencias, que también dan identidad a los grupos sociales. Por supuesto, toda esta reelaboración que estamos proponiendo no elimina las viejas preguntas acerca de cómo manifestaciones disgregadas de resistencia y de protesta contra la subalternidad pueden convertirse en una alternativa para el sistema en su conjunto. ¿Cómo combinar las luchas sectoriales con las de partidos y clases? ¿Cómo vincular las batallas en el consumo, o simplemente en las prácticas cotidianas, con los conflictos en la producción? ¿Puede mantenerse la independencia, la especificidad de las luchas parciales y, a la vez, superar la fragmentación social en que el capitalismo basa el control multifocalizado de los conflictos? Pienso que estos son algunos de los problemas abiertos que ni la teoría social ni los movimientos partidarios que dirigen la política en nuestros países han resuelto. Una de las críticas es la vieja crítica de la 3ª Internacional, que cuestiona la posibilidad de que con estos movimientos parciales y múltiples se logre superar las reformas y hacer la revolución. La pregunta que yo devolvería es la siguiente: ¿no habrá sido por no haber trabajado seriamente todos estos aspectos de la vida cotidiana, todas estas formas diversificadas de represión y de construcción del poder, incluso en un aspecto simbólico, que muchas revoluciones acabaron convirtiéndose en reformas? (Respondiendo a una pregunta sobre bibliografía) Hay un texto donde está publicado una parte de lo que dijimos hoy, que apareció en el último número de la revista *Punto de vista* con el título "¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?". También pueden encontrar los temas de las otras charlas en un libro mío titulado *Las culturas populares en el capitalismo*, que publicó Nueva Imagen.

Pregunta: Como un resumen de estas conferencias, ¿se podría llegar a caracterizar la ideología popular, a definirla? ¿O simplemente se la caracteriza por oposición el manejo del capital o al manejo de lo hegemónico?

G. Canclini: Depende de la manera en que definimos lo popular.

Si pensamos que lo popular es, simplemente, un concepto descriptivo, sería lo subalterno. En ese sentido, no habría una ideología popular; hay muchas. Van desde las formas subalternas de apropiación y participación en el sistema hegemónico y de reproducción de la ideología hegemónica, hasta la elaboración, a partir de la propia experiencia social histórica, de alternativas críticas.

Pregunta: Se hizo la crítica de que los análisis se habían reducido siempre a la ideología de la clase dominante o de la clase hegemónica. ¿Consideras que dentro de una misma formación social, fracciones de clase o distintas clases tienen su propia ideología, independiente una de otra?

G. Canclini: No independiente. Lo que tratamos de decir hoy es más bien que no hay ideologías independientes. En la medida en que se participa en un sistema de consumo, en un sentido amplio, de apropiación de todos los bienes de una sociedad, todos los que participan en esta sociedad son, valga la redundancia, parte de ella. Criticamos el concepto de marginalidad, por lo tanto, criticamos la pretensión de ser químicamente puro, de no pertenecer a la sociedad, que tienen algunos grupos populares o algunos grupos políticos que quieren representar los intereses populares. Todo grupo, por subalterno o popular que sea, participa de la ideología dominante.

Pregunta: ¿Se pueden individualizar elementos ideológicos que puedan ser considerados aparte de la ideología dominante?

G. Canclini: La respuesta es sí, pero la pregunta es tan general que me parece que no podemos avanzar mucho.

Pregunta: Cuando tengo que establecer si determinado grupo está en el campo de la cultura popular y empiezan a entreverse allí determinadas características étnicas diferenciales ¿puedo definirlo exclusivamente por la apropiación desigual de los bienes económicos y culturales?

García Canclini: No. Justamente por eso dimos dos características más. Por ejemplo, un grupo étnico que tuviera una lengua distinta, o que maneja el español pero además maneja su propia lengua, es un caso de apropiación desigual, porque va a hablar el español de manera distinta a la oligarquía. Pero, a su vez, ese grupo posee una experiencia histórica distinta que ha dado lugar a una lengua propia. Y lo popular

estaría constituido por los dos aspectos. No por la lengua exclusivamente. Considerar sólo este factor llevaría al riesgo que corren las posiciones de tipo etnicista y de algunos populismos cuando absolutizan ciertos elementos que parecerían pertenecer sólo a los sectores populares. Se olvida así que esos sectores populares son lo que son porque participan en una estructura social desigual.

Pregunta: ¿Hay un límite único o un criterio de delimitación de una cultura? Si hay una cultura que se apropia desigualmente de los bienes, ¿qué pone el límite entre lo que abarca una cultura popular y lo que queda fuera, incluso en un sentido topológico? ¿Es la integración en un mismo organismo económico, es la nacionalidad política?

García Canclini: ¿Por qué te preocupa tanto delimitar?

Participante: Para saber en qué medida podríamos hablar de que determinadas culturas campesinas son culturas populares, en el sentido de que son una apropiación empobrecida de algo que es el eje central, o si se trata de una manifestación autónoma. Quiero saber si estoy ante algo que está dentro, y es empobrecimiento de lo mismo, o si se trata verdaderamente de algo que está fuera y es autónomo, y por lo tanto no puedo decir que sea una manifestación empobrecida y en ese sentido, quiero saber si el límite lo da la participación dentro del mismo circuito de producción y circulación económica, o es el criterio político de división nacional.

G. Canclini: No me gusta la pregunta, porque la pretensión de delimitar me parece, inevitablemente, la pretensión de encerrar, de decir "esto sí" y "esto no". Implica, asimismo, una concepción de dos entes exteriores entre sí, como si lo popular pudiera distinguirse, sustraerse, de la totalidad social en la que está inscripto, en la que se ha constituido como popular. La preocupación por delimitar lo popular, implica dos operaciones. Una, de congelamiento de lo popular: lo popular es este conjunto de tradiciones, esta lengua. Y no modifiquemos esa lengua porque entonces deja de ser popular, o deja de ser nacional. Pero las sociedades están permanentemente modificándose. Y la otra, me parece que es una operación de sustracción de lo popular para idealizarlo, o para condenarlo, quizá, desde otra perspectiva. Pero siempre es artificial, porque lo popular se ha constituido como tal dentro de esa sociedad y sigue siendo popular en la medida en que interactúa con esa

sociedad. Debemos pensarlo no como una entidad fija, que por lo tanto podemos delimitar, sino como un proceso, donde se interactúa, se mezcla y se confunde con lo demás, y en medio de lo cual hay que hacer esta operación —siempre más política que científica— que consiste en identificar los núcleos de resistencia o de desarrollo de lo popular. Estos núcleos pueden ser muy variables. En una lucha social como la nicaragüense, en este momento, la lengua es un elemento muy complejo cuando se toma la situación de los miskitos. Porque por un lado es un elemento de resistencia frente a una pretensión hegemónica del poder central revolucionario. En este sentido tiene una legitimidad, pues es su lengua e históricamente los representa. Pero ¿hasta dónde los representa? Porque a la vez de ser una legítima resistencia, es el resultado de una historia de colonización que han sufrido, se parece bastante al inglés, tiene una serie de elementos que son claro resultado de la dominación —y no sólo su lengua sino también su propio estilo de vida. Esa historia de dominación los coloca como un sector subalterno, dentro de Nicaragua —como lo han sido siempre— y hacia afuera, hacia la cultura transnacional de la que han tomado muchos elementos. Entonces la mera afirmación de la lengua no puede defenderse como un elemento valioso, sin más. Hay una complejidad que es preciso entender para poder construir una política. El error de por lo menos un sector de la conducción sandinista ha sido tratar de tomar rápidamente una decisión política, sin darse cuenta de que los procesos culturales son mucho más complejos, mezclados y de larga duración. No se puede, en dos años, aunque se den viviendas y otros beneficios sociales, como se hizo con este sector, convencerlo de pasar a otro estilo de vida. Hay que reconocer su modo de vida, porque le es propio, aunque tenga esa historia de colonización. Y esta historia no lo ocultemos, los vuelve bastante vulnerables para seguir siendo utilizados por la dominación que conspira en estos momentos contra la revolución nicaragüense.

Hay que situarse, entonces, en esta complejidad. Veámosla en un ejemplo de la Argentina: nos parece una aberración —y lo fue realmente— la eufemísticamente llamada Campaña del Desierto, que en verdad fue el arrasamiento de los indios, un genocidio. Pero si hoy nos pusiéramos a defender las reivindicaciones más elementales de los mapuches, de los tobas, sin plantearnos que, de hecho, forman parte de la sociedad nacional, no podríamos darles respuestas satisfactorias. Junto con

sus reivindicaciones, hay que ver cómo plantear su lugar dentro de la sociedad nacional.

Pregunta: ¿Esto no nos llevaría, teniendo en cuenta además de la desigualdad factores históricos, a reconocer que en una sociedad nacional existen varias culturas populares, diferentes entre sí?

G. Canclini: Por supuesto.

Pregunta: ¿Qué entendés por "sentidos", cuando hablás de la reproducción y transformación de sentidos?

G. Canclini: Una manera de explicarlo sería diferenciando *sentido* de *significado*. Cuento una anécdota: una polémica entre Lévi-Strauss y Ricoeur. Discutían sobre el libro de Lévi-Strauss "El pensamiento salvaje", y él hablaba del sentido de las estructuras, el sentido de los mitos, defendiendo un análisis inmanente, intrínseco. Estudiar una estructura, según Lévi-Strauss, es estudiar la relación que las partes tienen entre sí en forma autónoma, sin pretender derivar la explicación de esta estructura de algo ajeno a ella. El funcionamiento interno de esa estructura debe permitir explicarla intrínsecamente. Ricoeur le dice: "usted habla del significado, no habla del sentido". O, de otra manera, hay un sentido primero, el que la estructura tiene internamente, y un sentido segundo, que sería el sentido que ese sentido tiene para quienes viven esa estructura, para la historia en la que se inserta esa estructura, para una totalidad mayor. El *significado* correspondería a la primera acepción, el sentido interno de una estructura, lo que significa un tejido de objetos, de personas, puestos en relación. El *sentido* sería más bien el sentido histórico, filosófico, macrosocial, en el que diferentes estructuras y sus significados parciales son totalizados por una experiencia histórica de una sociedad, de una clase, de una época. En esta línea, hablamos del mundo del sentido como el mundo de lo simbólico.

Pregunta: ¿El significado, entonces, no cambiaría y el sentido sí? No entiendo muy bien, porque decimos que el sentido es lo histórico, cómo se vive la totalidad, y el significado es lo intrínseco.

G. Canclini: Pero cualquier estructura también tiene su propia historia.

Pregunta: Entonces ambos son dinámicos y cambian. No me doy cuenta en función de qué cambia uno y otro. Para mí el significado

siempre fue dinámico y cambiante, y el sentido no lo veía tanto así. ¿Cómo es la transformación del sentido en una primera definición que diste, intrínsecamente, y cómo cambia el sentido para la totalidad?

G. Canclini: No sé si se puede responder en general, habría que ver ejemplos. Podríamos tomar un mito, una ideología política y ver cómo evoluciona internamente, y a su vez cómo va cambiando el sentido en una sociedad que fuese distinta. Podemos tomar el ejemplo de la película "Camila". Es una película unitaria, que retoma una línea liberal de interpretación de la sociedad. Está llena de alusiones a la actualidad, al peronismo, al populismo, a la iglesia, al orden simbólico que rige desde las conductas sexuales hasta las políticas. La película tiene un significado que uno puede ver al analizarla. Ahora bien, se apoya a su vez sobre dos sentidos. Su riqueza, entendida como virtualidad estética, se apoya, por una parte, en el sentido histórico que tuvo el liberalismo en relación con el rosismo, y, por otra, en el sentido histórico que tiene el liberalismo en relación con los conflictos actuales de la Argentina. A eso le llamo el sentido.

Pregunta: Uno de los requisitos para definir lo popular es hacerlo por su uso y no por su origen, lo que llevaba a analizar el problema de consumo. ¿Cómo se puede profundizar la idea de que hay una cierta manera de apropiarse, en el consumo, y que esto a la vez implica un intercambio de significados? ¿Cómo profundizar para distinguir si hay una forma de apropiación popular, por el uso de los bienes?

G. Canclini: Algunos autores dicen que, en el actual desarrollo de la sociedad capitalista, una característica frecuente en los sectores populares es que su consumo acentúa más el valor de uso y el valor simbólico que el valor mercantil de los objetos. (Esto no debe tomarse como una característica esencial). Acentúan el valor de uso por la necesidad de satisfacer del modo más práctico e inmediato necesidades indispensables para la subsistencia. Y el valor simbólico, como continuidad de una historia, por ejemplo al celebrar una fiesta, esas fiestas familiares, barriales, donde se realiza un gasto, un derroche, que no tiene relación con la lógica de acumulación capitalista. Es la crítica que muchas veces se hace a los sectores populares por lo que gastan en una fiesta de cumpleaños, de bodas, no entienden que la lógica de uso de los sectores populares a veces no se basa en la lógica de acumulación

del sistema, que quiere optimizar el uso de los recursos, sino en otro tipo de operaciones sociales como es la celebración de la memoria, la consagración de un acontecimiento fundador de una familia, de un barrio, de un grupo social. Es decir, se basa en un valor simbólico, en virtud del cual se gasta la mitad de lo que se ganó en un mes. Esos serían algunos de los elementos que podrían considerarse como diferenciadores de los sectores populares.

Pero ¿por qué no los diferencian esencialmente? Porque los sectores populares también participan de la lógica del consumo y de la reproducción mercantil del sistema hegemónico. Y gran parte de sus conductas están dirigidas a cumplir con esa reproducción. Es por eso que soy bastante escéptico sobre la posibilidad de encontrar sectores populares vírgenes, intactos, con respecto a la lógica capitalista. Mucho menos en la Argentina que en otros países latinoamericanos.