



EL CONCEPTO DE CULTURA

ción

CENECA

mujer
do (d
funcio
de marzo en

T

1. Introducción

CENECA

Las sociedades pasan por un condensado conjunto de experiencias y tensiones con una significación ligada a las fuerzas sociales que las constituyen, las cuales operan en un escenario ampliamente vigente pero que tiende a ser desconocido: su cultura. Un examen inicial de este campo debe ser realizado, tanto en su teoría como en su práctica. Los objetivos del presente estudio son por tanto iniciar un examen teórico, científico y sistemático de la noción de cultura en todas sus acepciones mediante el uso de diferentes metodologías y en diversas áreas del saber.

Las fuentes de información con respecto a la noción de cultura pueden ser teórico-bibliográficas (la teoría de la cultura) e prácticas (investigación empírica de una cultura regional). Antes de iniciar una investigación pragmática de una cultura se impone como necesidad una introducción metodológica que revise las numerosas publicaciones referidas al problema general de la cultura.

Todas las sociedades se demuestran como lugares de aplicación de diferentes estrategias y modelos culturales. Esto se revela al examinar los bloques sociales dominantes, y se expresan a advertir las existencias de los valores de poder, la coexistencia de las culturas y las prácticas sociales alternativas. En particular, cuando en las sociedades existen varios bloques sociales dominantes, y se expresan a advertir las existencias de los valores de poder, la coexistencia de las culturas y las prácticas sociales alternativas. En particular, cuando en las sociedades existen varios bloques sociales dominantes, y se expresan a advertir las existencias de los valores de poder, la coexistencia de las culturas y las prácticas sociales alternativas.

EL CONCEPTO DE CULTURA

Antes del estudio de los diferentes discursos culturales de una sociedad es indispensable una aproximación teórica a la noción de cultura desde un punto de vista amplio, como el primer paso para un análisis particularizado, la cartografía de un área extremadamente problemática. Se intenta así asumir y sintetizar los resultados que están siendo elaborados por diferentes investigadores de índole académica realizadas en diferentes disciplinas.

MANUEL ALCIDES JOFRE

El carácter problemático de la cultura surge esencialmente de su definición. Para algunas culturas, en un sentido estrecho, es sólo la cultura formal, elitista, de una sociedad. Para otras, con una concepción extremadamente amplia, llega a ser sinónimo de una sociedad toda. En efecto, la cultura recorre toda la sociedad, y es como un ozono que la pervade y la organiza.

SANTIAGO-CHILE

OCTUBRE 1982

se entrelazan visiones de mundo y prácticas sociales que tienen una importancia decisiva para caracterizar los discursos dominantes y alternativos de una sociedad. Puede llegar a ser vista como un constituyente esencial de una estrategia para el tránsito de un estado social a otro, es decir, para llegar a construir una hegemonía en una dirección u otra.

1. Introducción

Todas las sociedades pasan por un condensado conjunto de experiencias y tensiones con una significación ligada a las fuerzas sociales que las constituyen, las cuales operan en un escenario ampliamente vigente pero que tiende a ser desconocido: su cultura. Un examen inicial de este campo debe ser realizado, tanto en su teoría como en su práctica. Los objetivos del presente estudio son por tanto iniciar un examen teórico, científico y sistemático de la noción de cultura en todas sus acepciones mediante el uso de diferentes metodologías y en diversas áreas del saber.

Las fuentes de información con respecto a la noción de cultura pueden ser teórico-bibliográficas (la teoría de la cultura) o prácticas (investigación empírica de una cultura regional). Antes de iniciar una investigación pragmática de una cultura se impone como necesidad una introducción metodológica que revise las numerosas publicaciones referidas al problema general de la cultura.

Todas las sociedades se demuestran como lugares de aplicación de diferentes estrategias y modelos culturales. Esto se revela al examinar los medios sociales de comunicación, las artes de una sociedad, o su literatura, como también la estructura de su vida cotidiana misma.

En particular, cuando en las sociedades entran en crisis los bloques sociales dominantes, y se empiezan a advertir las existencias de los vacíos de poder, la emergencia de los nuevos protagonistas sociales alternativos hace el panorama más complejo. Las grandes estrategias sociales antagónicas provocan enormes resonancias en toda la sociedad, y la cultura misma parece convertirse en alternativa, de tal manera que una sociedad se transforma en un lugar de coexistencia de varias culturas simultáneas.

Antes del estudio de los diferentes discursos culturales de una sociedad es indispensable una aproximación teórica a la noción de cultura desde un punto de vista amplio, como el proveído por las humanidades. En este sentido, una investigación de este tipo es más un punto de partida que un punto de llegada, el establecimiento de futuras direcciones para un análisis particularizado, la cartografía de un área extremadamente problemática. Se intenta así asumir y rearticular los resultados que están siendo elaborados por diferentes investigaciones de índole académica realizadas en diferentes disciplinas.

El carácter problemático de la cultura surge esencialmente de su definición. Para algunos cultura, en un sentido estrecho, es sólo la cultura formal, elitista, de una sociedad. Para otros, con una concepción extremadamente amplia, llega a ser sinónimo de una sociedad toda. En efecto, la cultura recorre toda la sociedad, y es como un cemento que la pervade y la organiza.

La cultura puede llegar a ser vista como un frente social más donde se entrelazan visiones de mundo y prácticas sociales que tienen una importancia decisiva para caracterizar los discursos dominantes y alternativos de una sociedad. Puede llegar a ser vista como un constituyente esencial de una estrategia para el tránsito de un estado social a otro, es decir, para llegar a construir una hegemonía en una dirección u otra.

de cultura. se intenta aquí una aproximación intrínseca al

Extraordinaria productividad en términos intelectuales y sociales puede surgir de la investigación sobre la noción de cultura desde el punto de vista de la aproximación de las instituciones de alta educación y de los centros de investigación. Los puntos neurálgicos de una sociedad observados desde una perspectiva científica son experiencias en la vida real de los seres humanos. Cualquiera sea el conocimiento, e sus fuentes, debe ser siempre entregado al conjunto de la sociedad civil, donde los agentes culturales e intelectuales orgánicos pueden capturar los elementos universales, no esclavizantes, que luego pueden ser utilizados en las diferentes estrategias para la transformación colectiva y democrática de la sociedad.

Todo un sistema completo, una completa epistemología metodológica, puede ser construida basándose en la noción de cultura. Este término, sin embargo, no ha sido completamente definido ni explicado. La ambigüedad de significado de la palabra cultura debe ser explorada teóricamente primero. Para ello es indispensable abordar inicialmente la etimología, y las fases en el proceso de producción social y cultural del significado de la palabra cultura misma. La cultura occidental, europea y mediterránea necesite más de dos mil años para alcanzar el grado de abstracción y polyvalencia que la palabra cultura hoy posee. La palabra cultura misma, en su acepción técnica moderna ha sido utilizada sólo durante menos de los doscientos años últimos.

En el centro de la noción de cultura uno encuentra una problemática acerca de su definición y sentido, la cual se revela primero en la investigación bibliográfica como una polémica acerca de la extensión lógica del concepto de cultura. Cultura siempre tiende a aparecer como un concepto totalizador que cubre ciertas áreas de la actividad humana, que son a la vez instancias de la formación social pertinente. Como se ha dicho, empero, la noción de cultura, ubicada como objeto de estudio de muchas disciplinas diversas es todavía un concepto sin una fundamentación teórica clara y sólida, faltándole una ontología sistemática y rigurosa. Consecuentemente, una revisión bibliográfica y crítica del término cultura se hace cada vez más indispensable.

La presente reflexión sobre la noción de cultura debe estar necesariamente constituida por varios círculos concéntricos, donde el objeto cultura es emplazado desde diferentes perspectivas metodológicas. Esta visión multidisciplinaria revela tanto las múltiples identidades de la cultura como también constituye las diversas secciones de la presente investigación. Sin embargo, lo que aquí se presenta son los hitos de un trabajo en realización, un itinerario teórico aún no concluido, la sumatoria parcial de ciertas reflexiones y lecturas. Lo que se examina aquí entonces son las nociones de cultura más representativas existentes las cuales evidenciarán los aspectos fragmentarios pero iluminadores de un área que constituye en sí un fenómeno totalizador, unitario, coherente y autárquico.

El propósito de este trabajo no es erigir una nueva noción de cultura - eso emerge de la práctica colectiva de una comunidad, sino que intentar encontrar un camino fuera de la estaticidad teórica existente al respecto. Y para dialogar con estas reflexiones tal vez el mejor criterio sea tener en mente las experiencias prácticas y teóricas de cada uno.

Después de esta introducción a la problemática en torno a la noción de cultura, se intenta aquí una aproximación intrínseca al término, en

primer lugar, centrándose en la producción social del término cultura, es decir, en su origen y en las diversas fases perceptibles en su desarrollo etimológico. La noción de cultura será aquí correlacionada con la noción de civilización, dado que ambas entrecruzan en el mismo campo semántico. En seguida, se iniciará el examen de algunas de las disciplinas preocupadas con la cultura, en particular la antropología cultural funcionalista de Edward T. Hall, para continuar luego con los aportes de la semiótica soviética contemporánea, ejemplificados con los escritos de la Escuela de Tartu, y focalizado en la figura de Yury Lotman. Posteriormente, se examina la noción de cultura en relación a la tradición teórica fundada por Marx y Engels, destacando aportes varios pero concentrándose en la Escuela de Budapest (algunas veces definida como hegeliana) y representada por los escritos de Lukacs y Goldmann. A continuación, la relación cultura y política es abordada mediante la develación de las consecuencias de la expansión del modelo leninista de la teoría marxista el cual absorbe la noción de cultura dentro de una determinada acepción del término ideología, donde se subordina mecánicamente la superestructura a la infraestructura, reduciéndola. La respuesta a esta situación viene dada en seguida cuando frente al marxismo soviético el marxismo occidental yergue una propuesta diferente y alternativa, la de la filosofía de la praxis de Gramsci, la cual restaura la potencialidad al término cultura gracias a la noción de hegemonía. Esta última postulación ha sido desarrollada más tarde en diversos trabajos de los cuales se selecciona la contribución de Laclau, donde de algún modo se revisa el estatuto teórico de la noción de cultura al proponer una más elaborada teoría de la articulación y desarticulación de las ideologías. Después de este examen de la relación entre ciencia política y cultura se presentan finalmente algunas conclusiones sumarias que deberían servir de base a las conclusiones propias de los lectores de este trabajo. En otras palabras, el término cultura tiene una connotación tal que es necesario conectarle y referirle a las instancias esenciales de una formación social: su economía, su estado, su ideología.

2. La producción social de la noción de cultura:

Origen etimológico y relación con civilización

Etimológicamente, cultura viene del latín colere, que significa cultivar. Como otras palabras del vocabulario latino, proviene de las actividades agrícolas. De este ámbito de actividad concreta, de esta manera específica de la producción, la agraria, surge una palabra que menciona el acto de cultivar. El verbo latino celo, colui, cultum, colere tuvo el sentido de habitar y cultivar. Este doble sentido se encuentra documentado en las más antiguas épocas, y está relacionado con la población rural (en oposición a civilización, como se verá más adelante, que está relacionado con la población urbana). Originalmente, la raíz de este verbo implica la idea de "circular alrededor". Más tarde adquiere la implicación de "encontrarse habitualmente en". Luego, por la importancia de la agricultura como subsistencia y lugar de residencia, se agrega un nuevo sentido, de tipo meral y religioso, más abstracto. El verbo colere implicaba una protección, un habitar con los dioses. De aquí se derivará posteriormente la idea de rendir culto a los dioses. En todo este tránsito de la noción, se advierte

un proceso de gradual abstracción, lo que caracterizará permanentemente la noción de cultura.

El verbo latine posee pues un sentido físico y moral, concreto y abstracto. La palabra cultura misma existió en latín, y es un femenino de la primera declinación, que significaba tanto el cultivo concreto como la educación del espíritu.

El tránsito del término cultura será primero a través de un proceso de personificación, de subjetivación, como una metáfora que se aplica a algo acontecido ya no al campo sine a un ser humano concreto. El término va ganando en abstracción que llega a un punto climático cuando cultura pasa a referirse a un colectivo todo, al género humano, y no sólo ya a un individuo. Lamentablemente la totalidad de las huellas lingüísticas de este proceso no están del todo documentadas.

Es necesario decir desde ya que desde el inicio la relación entre cultura y civilización es ambigua en cuanto el campo semántico que han cubierto ha sido la mayor parte de las veces el mismo y sólo algunas veces diferente. En algún momento previo al uso técnico y moderno del término cultura, cultura significó el acto de civilización de individuos. En cada una de las lenguas occidentales esencialmente implicadas en la utilización moderna del término (es decir, en el francés, alemán, inglés, español, italiano y ruso), cultura se yuxtapuso con términos tales como humanidad, civilización, espíritu. El tránsito decisivo acontecerá a fines del siglo XVIII, cuando la expresión cultura que en la Edad Media era definida en relación al culto de la religión, empieza a adquirir las connotaciones de "costumbre", "tradicición" y "herencia social". Esta intuición que desarrollará un concepto que hoy día se presenta como polisémico, multívoco y ambiguo, es en realidad un proceso sumamente complejo y no del todo esclarecido, del cual se apuntarán aquí sólo algunas de las instancias que hasta ahora han sido históricamente explicitadas.

La noción de cultura que está detrás del término mismo fue utilizada antes que el término mismo. Los griegos, Homero, Heródoto, Hipócrates, se asombraron frente a la cultura y frente a otras culturas. A Cicerón se atribuye la expresión "cultura animi". Dante y Boecio reconocen la realidad de algo para lo cual no usan la palabra cultura, pero es eso lo que quieren decir. Se ha argumentado que Pico de la Mirandola, Pascal, y Bacon hicieron uso lingüístico en mayor o menor grado de esta noción, la cual empezará a desarrollarse después del postrenacimiento.

Hay diversas tradiciones e investigaciones que intentan explicarse la historia del término cultura, en diferentes épocas. Aunque de esta manera se arrojan algunas luces parciales al proceso, la totalidad sigue apareciendo aún encubierto, como ya se ha dicho.

Parece ser cierto que la expresión cultura que hoy día se utiliza con un sentido técnico proviene originalmente del francés, desde donde pasó al alemán y luego al inglés, para expandirse inmediatamente tanto a las restantes lenguas romances como a las lenguas eslavas, el ruso y a los países bajos. Puede decirse que la noción de cultura fue expresada primero en francés, alemán e inglés mediante el término civilización. Este término en su connotación moderna probablemente aparece en el siglo XVI, con el verbo civilizar y más tarde con el substantivo civilización. El latín civis, que significa ciudadano libre (masculino y femenino), mantuvo un sentido político y urbano, y por consiguiente civilización

conllevo un sentido de cultivo social y perfeccionamiento que aún se mantiene en las dos lenguas que más se han resistido al sentido técnico del término cultura, a nivel académico: el francés y el inglés británico, que de algún modo siguen prefiriendo el término civilización.

El nuevo sentido del término cultura queda establecido desde la mitad del siglo XIX en adelante, y su génesis demuestra la estricta interrelación entre todas las naciones-estado que forman parte de Europa Occidental. Cuando Voltaire publica en 1756 sus "Ensayos sobre la costumbre y el espíritu de las naciones" está señalando dos vías de investigación futura posibles para las ciencias antropeocéntricas. Por una parte, una tendencia que primero llegó a ser dominante en Alemania, la que considera como central el espíritu de un pueblo (Geist), y que es la tradición que va desde Kant hasta Hegel; y por otro lado, la tendencia que se concentra en las costumbres, en las maneras. Será esta segunda tradición la que lleve hacia el término cultura con su sentido contemporáneo que ya no enfatiza el proceso de cultura sino que el estado o condición de cultura.

Esta matriz para el desarrollo científico y técnico del concepto cultura es retomada en 1784 por Herder y todo el grupo de escritores alemanes de historias universales. Ese año Herder publica sus "Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad", donde aparece seminalmente una teoría de la cultura (escrita "cultur"), entendida como el progresivo desarrollo de las facultades humanas. Ya Voltaire había hablado de la filosofía de la historia por primera vez en 1765. Pero aún después de Herder la palabra "cultur" se mantiene fuera del escenario ideológico; la antropología es introducida por Kant (que también escribía "cultur") en las universidades alemanas, hasta que el etnógrafo Klemm la recaptura en 1843 en sus "Cultur-geschichte". Como consecuencia del trabajo de Herder y sus compañeros el historiador de la cultura Jacobo Burckhardt puede apoyarse ya en el Diccionario de Adelung de 1782, donde figura la expresión historia cultural. Otro diccionario alemán incluye la palabra, ahora escrita Kultur, en 1793. Adelung mismo publica un "Ensayo sobre la historia de la cultura de la especie humana" donde señala que el lenguaje es el primer paso hacia la cultura.

Se observa pues que pese a que la noción moderna de cultura se genera primero en Francia el término cultura mismo empieza a circular primero en Alemania. El uso que de la palabra Kultur se hace en Alemania de 1850 en adelante contiene un sentido de totalidad, la idea de que la cultura pertenece a un colectivo, ya sea un pueblo o la humanidad. Esta emergencia de la noción de Kultur significa de algún modo el decaimiento del sistema de Hegel, la disminución de la importancia de la idea de Geist, Espíritu. Esta problemática puede ser referida a la dicotomía entre Geist y Natur (naturaleza), entre idea y materia. Esta oposición sumamente conflictiva para la filosofía clásica alemana proporciona el marco ideológico para percibir el proceso del término cultura. La balanza empieza a inclinarse ahora hacia el polo de la materia, de la naturaleza, como bien lo ejemplifica el surgimiento de la tradición teórica marxista. Y por consiguiente, a la pérdida del valor del término Espíritu se reaccionará mediante el creciente uso del término cultura.

Una vez que la palabra cultura ya está en boga, por un lado se tiende a identificar cultura con civilización, y por otro se insiste en la distinción. W. von Humboldt en 1836 define la cultura como el control

resistir culta a los dioses. En todo este tránsito de la noción, se advierte

de la naturaleza por la ciencia. Klemm, que reconoce a Voltaire como iniciador de la actitud científica que él intenta mantener con respecto a la preocupación por la cultura, rescata el concepto para la ciencia y la historia. Se advierte además que tanto la palabra cultura como la expresión historia cultural están intrínsecamente ligadas desde su origen mismo.

Un momento esencial acontecerá en 1871 cuando Tylor, en Estados Unidos, deja de lado su propio concepto de civilización para introducir en el inglés la palabra alemana. De esta manera, definitivamente, la palabra culture en Norteamérica viene también a reemplazar a civilización dentro de la polaridad ideológica entre culture and nature, entre cultura y naturaleza.

En 1869, Matthew Arnold publica "Cultura y anarquía". Desde una perspectiva humanista define aquí cultura como la búsqueda de la perfección. Dos años más tarde Tylor comienza su libro "Cultura primitiva" definiendo su objeto de estudio al declarar que la cultura es aquel complejo todo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y todas las otras capacidades y hábitos requeridos por el hombre como miembro de una sociedad. Esta noción de cultura reproduce la alemana vigente hasta ese momento pero le añade un nivel más de formalización. Desde el punto de vista de la lengua inglesa, se da un nuevo significado a una palabra extranjera. Desde 1890 en adelante la palabra cultura se empieza a usar más y más, con diferentes calificativos, pero siempre dentro del horizonte fijado por Tylor: el de una ciencia que estudia la cultura.

Se observa como aquella expresión que en Francia en el siglo XVII siempre aparecía con complementos gramaticales (como culture des lettres) se ha ido autonomizando, hasta llegar a ser simplemente cultura en el siglo XIX. Este proceso de autonomización y condensación de significado del término cultura adquiere un gran desarrollo a partir de 1920, el cual, como se ha dicho, ha sido resistido en el terreno técnico de la antropología en Inglaterra y Francia que aún prefieren el término civilización.

Civilización viene de civis (ciudadano), civitas (ciudad, estado o nación) y de civiliter y civilitas, que contienen la idea de lo social y lo civil. De acuerdo a algunas versiones, el primero en usar civilización en francés habría sido Bodin (1530-1596). Según L. Febvre, que ha investigado la historia del término civilización, fue usada esta palabra por primera vez en francés por Boulanger en 1759, en el sentido del proceso de llegar a ser civilizado. La forma verbal, civilizer, es utilizada presumiblemente por Bodin, y más tarde por Voltaire (1740), Rousseau (1762), y posteriormente por Turgot, Helvetius y Buffon (como también por Descartes y Montaigne en el siglo XVI, según otras versiones). La primera documentación del verbo en inglés (to civilize) parece ser de 1631, e implica el acto de civilizar a otros. El espacio que permitirá el reemplazo de civilización por cultura está relacionado con la idea de civilizar a otros mientras que el resultado es llegar a ser culto. Civilizer aparece en los diccionarios de 1694, y en 1835 (o 1838 según otras investigaciones) está presente en el Diccionario de la Academia Francesa la palabra civilización. Algunas asignaciones del término civilización en el siglo XVIII parecen ser atribuciones más problemáticas, tales como la de 1756 que correspondería al padre de Mirabeau, e incluso la posible utilización hecha por Turgot. Otras versiones declaran que civilización fue usada por primera vez en Amsterdam en 1766 y que ya en 1798 estaba extendida al francés. En inglés, civilization aparece por primera vez en un

diccionario en 1775.

De este sumario se desprende en lo que respecta a la relación entre cultura y civilización, que es oscura y difusa. Como resultado de que ambos términos se refieren básicamente a los mismos fenómenos, surgió la tendencia a tratar a ambos como sinónimos. Posteriormente se han hecho grandes esfuerzos para argumentar por la distinción entre ambos términos. Cultura y civilización son casi sinónimos cuando se dice que cultura es la etapa específica del desarrollo de una civilización, o cuando se agrega que civilización es un avance cultural. Tanto la tendencia a identificar cultura con civilización, como la que tiende a contrastarlos, parecen provenir del pensamiento alemán. En la segunda mitad del siglo pasado aparecen trabajos sobre cultura en Alemania de Frobenius y Simmel. Posteriormente, después de la obra de Wundt, autores como Barth (1922) y Bernheim (1914) definieron cultura como el control del hombre sobre la naturaleza, mientras que la civilización era el control del hombre sobre sí mismo. Oppenheimer, como muchos otros, mantuvo que la civilización corresponde a la producción material mientras que la cultura implica una producción espiritual. Alfred Weber, que en la segunda década de este siglo se situó tanto en la perspectiva de la sociología de la cultura como en la de la antropología cultural, declaró que la civilización sigue siendo la manifestación del hombre por sobre la naturaleza, mientras que la cultura es más bien superestructural. De algún modo también tiende a identificar civilización con cultura cuando en sus "Principios de la sociología de la cultura" ve a la civilización como los medios, los aparatos para vivir, mientras que la cultura es el fin, la expresión de la vida. Parece no haber aquí más que una diferenciación metodológica. Para Spengler una cultura no es distinguible de otra; la civilización es simplemente una etapa ya hecha de la cultura; la cultura se hace, es creativa y dinámica; la civilización es más bien estática y terminada. Aunque frecuentemente se ve a la cultura como creación espiritual en oposición a la creación material de la civilización, se ha dicho también que la civilización es el control de los impulsos humanos elementales por la sociedad mientras que la cultura es el control de la naturaleza mediante el arte y la ciencia (o se dirá la tecnología, más tarde). Una definición como la de Cassirer (1944) deja las cuestiones tal como estaban antes, al declarar que la cultura humana tomada como un todo puede ser descrita como el proceso progresivo de la auto-liberación del hombre. Aquí es imposible distinguir civilización de cultura. Se observa que en la oposición entre civilización y cultura uno de los términos corresponde a la producción material y el otro a la producción espiritual, alternativamente.

Los rusos tomaron la noción de cultura (kul'tura) de los alemanes hacia 1850 o antes, y el primero que la utiliza es Danielevsky, en una obra titulada "Rusia y Europa", de 1869. El concepto es usado para examinar la problemática de la identidad cultural de Rusia, y ha sido parte, desde 1875, del pensamiento social ruso y del vocabulario técnico de los científicos sociales, en particular de la antropología física que han desarrollado (dado que en Rusia la antropología social o cultural cae más bien dentro de la etnografía).

En su reflexión sobre la cultura, Ortega y Gasset enfatiza la conexión con lo biológico y lo vital, de manera similar a ciertas tendencias imperantes en la antropología contemporánea, concluyendo que la cultura tiene la necesidad de la vida. Cultura es siempre la selección de un punto de

vista determinado, con lo cual Ortega incluye al sujeto, a la conciencia en la noción de cultura que esboza y que complementa cuando dice que cultura es el sistema de ideas de una época, donde ahora incorpora lo social, lo objetivo. Eliot, por su parte, en "Notas hacia la definición de la cultura" ve la cultura como un modo de vida de un pueblo particular que vive junto, en un lugar. Este modo de vida no es meramente una suma de actividades sino que es además un proceso de aprendizaje; estas actividades de la cultura están inextricablemente entretrejidas, lo cual lo lleva a concluir que lo político, lo económico y lo cultural no pueden ser aislados el uno de los otros.

El más importante estudio sobre cultura corresponde al realizado por Kroeber y Kluckhohn. Junto con proceder a una revisión crítica del concepto, elaboran una antología de definiciones, una bibliografía, una cronología y una teoría de la cultura. Han propuesto un esquema de siete categorías para clasificar las definiciones de cultura, que se presenta a continuación. 1)Definiciones descriptivas, que como Tylor, proceden a la enumeración de los contenidos que se determinan como parte de la cultura. 2)Definiciones históricas, donde cultura es vista como tradición, o herencia social (el caso de Herder). 3)Definiciones normativas, que incorporan a la cultura las maneras de una sociedad, uniendo las ideas o valores a las conductas. 4)Definiciones psicológicas que se centran en diferentes aspectos de la cultura, ya sea en el ajuste del hombre al medio ambiente, en la capacidad para resolver los nuevos problemas que se presentan, en la cultura como integración de hábitos o como proceso de aprendizaje. 5)Definiciones estructurales, que son aquellas que consideran la cultura como modelo o como un diseño organizado de carácter totalizador. 6)Definiciones genéticas, que consideran a la cultura como producto o artefacto, o que la ven como una síntesis constituida por símbolos. 7)Esta última categoría agrupa a juicio de los autores las definiciones incompletas.

En su estudio de 1951, Kroeber y Kluckhohn definen cultura como una categoría explicativa de lo humano, como una variable entre el organismo humano y su medio ambiente. De esta manera, para ellos, toda la cultura humana incluye lo hecho por todos los pueblos; y esta cultura humana es una organización integral de todos los materiales de las culturas. Se separa y une así la cultura general y las culturas particulares.

La preocupación moderna por la cultura tiende a definirla contraponiéndola a otros procesos. En general se puede decir que el carácter de la cultura, las fases y climaxes del desarrollo cultural, la relación entre lenguaje, pensamiento y cultura, han sido los aspectos de preferencia enfocados. La aproximación de la antropología a la cultura ha sido más bien descriptiva que teórica, de tal manera que no existe en este campo una teoría de la cultura sino que muchas, y en ninguna de ellas el concepto ha sido epistemológicamente fundado. Las definiciones presentadas en el primer cuarto de este siglo enfatizan el carácter social de la cultura como totalidad históricamente producida. En el segundo cuarto de siglo se mantiene el carácter social pero se le cualifica de otra manera, ya que se integra la conducta como parte de la cultura, la cual es definida como transmisión no genética. Desde 1950 en adelante se integran más factores y criterios a las definiciones y el estudio del contenido de la cultura se ha dejado un poco de lado para penetrar la estructura de la cultura.

El surgimiento moderno de las teorías sobre la civilización y la cultura no son otra cosa que un índice del período de expansión del modo de producción capitalista. Hay aquí, por una parte, una ideología en contra de la cultura primitiva, la cultura no europea (confróntese el pensamiento de Sarmiento en este punto) y un programa político: la necesidad de civilizar al nativo, de aculturalizarlo (Africa, Asia, América Latina). El desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas hacia la industrialización es un proceso que provocó un impacto enorme en la vida concreta y cotidiana de los seres humanos que la experimentaron. La emergencia de la preocupación por la cultura es parte de una ideología también narcisista, donde la propia faz de Europa y Estados Unidos se siente trágicamente desgarrada por conflictos de masas. De allí la necesidad de examinar su propia cultura alterada por las fuerzas creadas al interior de ella misma. La traída de las nociones de cultura y civilización al centro del escenario ideológico es de algún modo parte del proceso que es el liberalismo como ideología. Más allá del etnocentrismo occidental latente de manera permanente en esta problemática, puede verse la obsesión con la propia autodestrucción de la cultura occidental que intenta reafirmar en último momento algo, la cultura, que el bloque dominante no supo proteger, atraer o hegemonizar desde los comienzos del capitalismo. Cuando estas teorías sobre la cultura fueron primeramente expuestas en Europa, contenían elementos fuertemente revolucionarios y críticos; ello significaba que de algún modo en la teorización sobre la cultura ya en ese momento se desarrollaba un proceso de concientización. El primer liberalismo rebelde, ya sea iluminista o romántico, según las circunstancias, dirigió su reflexión originaria sobre la cultura en contra del antiguo régimen y el absolutismo (es decir, los resabios del feudalismo), tal como acontecía con las modernas teorías sobre el estado y la soberanía popular. Estas expresiones son manifestaciones de una sola lucha, donde también hay otros frentes ideológicos, tales como la igualdad, lo nacional o la libertad. John Locke hacia 1690 calificaba como siempre positivamente la transición del estado de naturaleza a la sociedad civil. Y es este pues el proceso que el liberalismo vio como civilización: la adquisición de cultura, y el mismo tiempo, de vida, razón, y propiedad.

Hasta aquí, la cultura sigue siendo una manifestación de lo humano no completamente descubierta. De entre las diferentes ramas del saber que con distintas metodologías estudian la cultura es tal vez la semiótica (o semiología) la disciplina que presenta las mejores posibilidades para desarrollar en el futuro una renovación del concepto y de la teoría de la cultura. Algunos aportes de la antropología funcional de la cultura se acercan a la semiótica, y serán estudiados a continuación.

3. La antropología cultural:

El funcionalismo de Edward T. Hall

De entre las numerosas contribuciones de la antropología cultural se ha seleccionado aquí la obra central de Edward T. Hall, "El lenguaje silencioso". Este texto clásico llama a la cultura el lenguaje silencioso e intenta dar cuenta del complejo multidimensional que es la cultura mediante la configuración de una metodología que es en sí misma una teoría de la cultura.

Para Hall, cultura es ante todo, un modo de vida de un pueblo, que se basa en las actividades biológicas, y que no puede ser reducida a una sola categoría. La tarea principal, primero, dice Hall, es conocer la propia cultura, la cual, como todas, es una forma de comunicación. Este postulado lo lleva a presentar un sistema de diez mensajes primarios, donde la cultura se manifiesta. Se enumeran aquí a continuación. 1) La interacción del hombre con el medio ambiente. 2) La asociación entre los miembros de una cierta comunidad. 3) La subsistencia material. 4) La sexualidad. 5) La territorialidad, es decir, las maneras de demarcar el espacio. 6) La temporalidad. 7) El aprendizaje. 8) El juego. 9) La defensa, ya sea frente a la naturaleza, frente a la sociedad, y frente a uno mismo. 10) La explotación que el hombre hace del medio ambiente natural. Cultura es la interrelación de todas estas actividades.

Una segunda posición teórica se abre paso cuando Hall considera los niveles de la cultura, y ya no simplemente sus áreas de actividades. Revisando críticamente las ideas de Freud en otros trabajos de teoría de la cultura, Hall llega a rechazar la oposición entre cultura abierta o patente y cultura encubierta o latente. Para él, presenta una tríada que es definida a la vez como tres tipos de conciencia y como los tres niveles constituyentes de la cultura. Se trata de lo formal, lo informal y lo técnico. Hay, por ejemplo, un tiempo formal, que es el de las horas y actividades de cada día; hay también un tiempo informal, de imprecisas referencias, tal como "más tarde", "un rato atrás", etc.; y un tiempo técnico usado por los científicos y técnicos especialistas (es el caso de los astrónomos, por ejemplo). En el caso del aprendizaje, dice Hall, hay un proceso formal donde se enseña por precepto, donde siempre hay dos caminos, ya sea la posibilidad de actuar correctamente o equivocarse y corregirse; el aprendizaje informal se basa en la imitación de modelos; y finalmente, el aprendizaje técnico tiene siempre un solo camino, una manera correcta de hacer las cosas. Al nivel técnico, científico, corresponde la conducta consciente, sin intervención de los sentimientos (que son lo característico de lo informal). Señala Hall que los sistemas formales tienden a ser estáticos, y diseña una teoría del desarrollo de la cultura mediante un motor dinámico interno: el movimiento y el cambio acontece en la cultura cuando suceden las transiciones de elementos de un nivel a otro.

Una tercera posibilidad teórica se le presenta a Hall cuando un poco mecánicamente intenta concretar el postulado de que la cultura es comunicación. Para él debe concretar metodológicamente y analíticamente la idea de que el lenguaje es el modelo de organización primaria para la cultura. Este principio fundamental dentro de la antropología norteamericana contemporánea se ha denominado la hipótesis de Sapir-Whorf. Para Hall el proceso total de la vida es el acontecer de la comunicación. En este mensaje que es la cultura es posible distinguir tres elementos. 1) Lo que primero se percibe son los conjuntos, que en el caso del lenguaje corresponde a las palabras. 2) Luego se distinguen los apartados, que son los componentes de los conjuntos que en el caso del lenguaje equivalen a los sonidos que forman las palabras. 3) Finalmente, los modelos son la organización de los conjuntos, similar a la sintaxis en el caso del lenguaje. La cultura, por ser un sistema comunicativo, se estructura semejanza del lenguaje. Hall da numerosos ejemplos de estos tres elementos del mensaje cultural, y elabora varios intentos de una definición. Los conjuntos, que son como las palabras, es decir, los morfemas, pueden ser ejemplificados como

un plato, parte de un menú, y limitados en número, poseen todos un diferente valor, y por eso nunca se encuentran aislados. Los apartados, que son como los sonidos, los fonemas, corresponderían a los diferentes ingredientes ocupados en la elaboración de ese plato, y por tanto, son siempre parte de un todo, del cual son abstraídos. Como los conjuntos, son limitados en número. Los modelos, que son frases donde se combinan las palabras sintácticamente, calzarían con la totalidad del menú, por ejemplo, entrada, sopa, plato principal, ensalada, postre, café. Los modelos se organizan de acuerdo a diferentes leyes.

De todo esto concluye Hall que no hay experiencia fuera de la cultura, y que esta consiste en una fuerza estabilizadora. Tomando una intuición central desarrollada dentro de la física moderna por Heisenberg, Hall declara que existe un principio de indeterminación en la cultura. Consiste en que los fenómenos culturales pertenecen a la vez a varios mensajes primarios. Más aún, los tres niveles de la cultura están siempre presentes aunque uno de ellos sea el que domine. Por otro lado, sólo uno de ellos se puede practicar a la vez, aunque el fenómeno cultural es a la vez conjunto, apartado y modelo. Finalmente, Hall introduce el principio de la relatividad en la cultura, a la manera de Einstein, el cual implica que no hay una independencia por sobre la cultura, un punto externo a ella desde el cual la cultura podría ser considerada.

El ánimo formalista de las investigaciones de Hall, su capacidad para distinguir y sistematizar utilizando el lenguaje como guía, lo convierten en un antecedente de la semiótica contemporánea. La disciplina que aquí se denomina semiótica en verdad incluye tanto la semiótica anglosajona derivada de Pierce como la semiología europea, o principalmente francesa, derivada de Saussure. Los puntos más tratados y más problemáticos han sido la definición del objeto de estudio por conocer, la relación con los estudios sobre el lenguaje, la metodología de análisis, y la relación con otras disciplinas. La semiótica/semiología es un estudio de los signos y de los sistemas de signos, y como tal, por el carácter signifiante y significativo de la cultura, y por su sistemática estructuración, se presta para ser enfocada por esta disciplina.

4. La semiótica soviética contemporánea:

La escuela de Tartu y Yury Lotman

Antes de entrar a exponer las ideas centrales del pensamiento de Lotman sobre la cultura, resulta provechoso comparar sumariamente la aproximación de la semiótica a su objeto de estudio según otro destacado investigador en este campo, el italiano Umberto Eco. En su libro "Una teoría de semiótica", Eco intenta construir una lógica de la cultura dentro del marco de un tratado de semiótica general. La posición de Eco incluye tanto una teoría de los códigos (sistemas de signos), como una teoría de la producción del signo. Cuando Eco enfrenta la cuestión metodológica, define semiótica como una disciplina específica y como un campo de estudios. Para él, la semiótica estudia todos los procesos culturales como procesos de la comunicación. El postulado es similar al de Hall, y cuando Eco hace el inventario de su campo incluye 19 áreas distintas: 1) La zoosemiótica, es decir, la conducta comunicativa de los no humanos. 2) Los signos olfativos. 3) La comunicación táctil. 4) Los códigos del gusto. 5) La paralingüística, que estudia, por ejemplo, los sonidos

significativos no verbales, e el lenguaje de tambores y silbates. 6) La semiótica médica, centrada en la relación entre enfermedad y síntoma, ya sea al nivel psíquico como al somático. 7) La kinésica y la proxémica, que incluye el estudio de los gestos, en la vida cotidiana, y las etiquetas, la liturgia, etc. 8) Los códigos musicales. 9) Los lenguajes formalizados, tales como el Morse, el algebra, los lenguajes de banderas, los lenguajes de los computadores electrónicos, la simbología química. 10) Los lenguajes escritos, que incluyen los códigos secretos, y también los alfabetos desconocidos. 11) Los lenguajes naturales, tales como el español, el inglés, etc. 12) La comunicación visual, que incluye los colores, lo gráfico, y lo icónico (es decir, las imágenes). 13) Los sistemas de objetos, tales como los muebles, el vestuario, el transporte, etc. 14) La estructura de los argumentos, tanto de las mitologías primitivas, como en juegos y cuentos. 15) La teoría del texto, que es la hermenéutica implicada en un discurso escrito. 16) Los códigos culturales, estudiados en mitos, leyendas y teologías primitivas. 17) Los textos estéticos. 18) La comunicación de masas. 19) La retórica, es decir, el estudio de las figuras de lenguaje.

Aunque cultura no aparece más que en uno de estos ítemes, Eco declara que se liga a la totalidad, y por eso discute dos hipótesis sobre la cultura. La primera dice que la cultura es sólo comunicación, mientras que la segunda afirma que la cultura no es más que un sistema estructurado de significaciones. Eco rechaza ambas afirmaciones extremas y en cambio su posición es que la totalidad de la cultura debe ser estudiada como un fenómeno comunicativo basado en los sistemas de significación. Cultura es pues un fenómeno semiótico, y la semiótica misma se convierte en una teoría general de la cultura. En la cultura, cualquier entidad puede llegar a ser un fenómeno semiótico. Las leyes de la significación son las leyes de la cultura. La cultura es un sistema de sistemas de significación.

Pese a toda la funcionalidad e importancia que Eco le confiere a la cultura, cuando tiene que teorizar sobre ella, se ve obligado a recurrir a la obra de Lotman, el más destacado exponente de la escuela soviética de la semiótica. Es el quien realmente ha elaborado una conceptualización que puede ser llamada con todas sus palabras una teoría de la cultura. Lamentablemente, Eco no clarifica como la zoosemiótica puede ser parte de la cultura (dado que el mundo animal quedaría excluido por definición) y tampoco incluye la endosemiótica, es decir, el estudio de los sistemas de comunicación en el cuerpo humano. Tal vez la noción de antroposemiótica señalaría mejor la diferencia con la zoosemiótica, pero Eco no recurre a ella.

De la misma manera que Hall está situado entre la antropología cultural y la semiótica, Lotman está situado entre la semiótica y la tradición teórica marxista. El tratamiento monístico, dialéctico, consciente, con el cual Lotman se aproxima a la cultura es revelador de la situación de un sector de los estudios sobre la superestructura en la Unión Soviética.

Para Lotman, la cultura es la totalidad de la información no hereditaria, adquirida, preservada, transmitida por los grupos de la sociedad humana. Por consiguiente, cultura es un sistema jerárquico de códigos sociales. Una parte de las investigaciones de Lotman se centra sobre la tipología de la cultura, mientras que la otra teoriza sobre la estructura del texto cultural. Las dos problemáticas no están separadas, porque la unidad básica de la cultura para Lotman es el texto cultural, el cual también ha intentado describir. Para él, la cultura es un sistema modelador secundario, si se la pone en referencia al lenguaje, que es en verdad el principio articulador de esa cultura. El lenguaje natural po-

sea un código más simple que el de los sistemas culturales secundarios, o subsistemas semióticos, tales como la literatura o las artes. Lamentablemente, y este es un principio epistemológico, la cultura sólo puede ser descifrada mediante el uso de un conjunto de códigos similares a los empleados en su construcción, y si esto no acontece, con la utilización de códigos parciales de desciframiento sólo habrá una posesión parcial.

Lotman ha postulado por largo tiempo que un mismo texto cultural da diferente información a diferentes consumidores, y esto se afianza en la definición que él mismo ha dado del texto al caracterizarlo como la unión de diferentes sistemas, de diferentes códigos, de diferentes voces. El investigador soviético acompaña su investigación con la elaboración de un metalenguaje para la semiótica de la cultura, es decir, una terminología y una metodología de análisis que lleva a concluir que el aporte de Lotman es el más sólido y riguroso en el área de todas las disciplinas que se preocupan de la cultura. Para Lotman la semiótica expresa las características estructurales de nuestro código cultural contemporáneo. Como disciplina, sus objetivos son describir los universales culturales, y diseñar una gramática de los lenguajes culturales, como así mismo estudiar la diversidad de las culturas entendiéndolas como combinaciones de tipos más simples.

La definición de la cultura como un texto llevó a Lotman a distinguir entre culturas paradigmáticas cerradas, donde el mundo aparece como extratemporal y todo tiene significado, y las culturas sintagmáticas, abiertas, donde el mundo se da en una secuencia de niveles. En realidad, Lotman presenta varios esquemas clasificatorios para la cultura. Distingue, por ejemplo, el particular fenómeno que acontece cuando uno percibe desde dentro su propia cultura, y la contrasta como organizada frente a un ámbito mayor, desorganizado. Esta oposición entre cultura/no cultura corre a través de toda la obra de Lotman. También distingue como la cultura crea su propia definición de cultura y su propia concepción de desarrollo cultural, y como el lenguaje de descripción de la cultura y el lenguaje de la cultura misma son diferentes. En otro momento de su reflexión, Lotman plantea que es esencial la distinción entre el texto cultural, imagen abstracta de una realidad de una cultura, y el modelo cultural, descripción de textos culturales construido mediante articulaciones espaciales, que Lotman llama tipológicas. El texto cultural tiene como característica esencial la universalidad, y conlleva una visión de mundo organizada espacialmente. Por su parte, los modelos culturales siempre tienen límites espaciales, y mientras los modelos culturales complejos forman una jerarquía de construcción, los textos culturales complejos forman una jerarquía de niveles. Los textos culturales se dividen a su vez en los inmóviles que caracterizan la estructura del mundo y los dinámicos que caracterizan al hombre.

Lotman reconoce en la historia de la humanidad la existencia de varios tipos de culturas internamente independientes. En todas ellas existe una actividad humana consistente en la producción, intercambio y preservación de la información, la cual posee unidad. Para él, la semiótica de la cultura es la ciencia de la correlación funcional de varios sistemas de signos, donde es indispensable determinar los lenguajes culturales, es decir, los sistemas de signos, y construir los modelos de la cultura, los esquemas de las relaciones elementales. Lotman también ve a la cultura como esfera del conflicto social, y considera allí en la cultura tanto la permanencia de la cultura del pasado como la observación y lucha con respecto a ciertas reglas

En un trabajo de Lotman y Uspensky se define a la cultura como un sistema de signos. La primera constatación que realizan es que no hay lenguajes naturales (como el español, inglés, etc.) que no pertenezcan a una cultura, y que tampoco hay culturas que no tengan en su centro a un lenguaje modelador. La cultura tiene como tarea organizar el mundo alrededor del hombre, creando una esfera social estructurada a su alrededor. El lenguaje natural es el principio articulador de la cultura, que transforma el mundo infinito y abierto de los objetos en uno cerrado y finito de palabras.

Pero por sobre todo la cultura es un fenómeno social, la memoria hereditaria de una comunidad, donde se acumula la experiencia histórica pasada. Hay también un mecanismo de olvido de la cultura, de la eliminación de textos culturales, que es la contracara del proceso de creación de textos. Esto lleva a los autores a destacar la permanencia de los principios básicos estructurales y su dinamismo interno, su capacidad para el cambio, mientras al mismo tiempo se preserva la memoria de los estados precedentes, y consecuentemente, de la conciencia de su propia coherencia. La lucha social misma al nivel de la cultura implicaría la eliminación de ciertos aspectos de la experiencia histórica, y la imposición de ciertos esquemas.

Lotman plantea que es posible distinguir entre culturas que tienden hacia la expresión, como el mundo medieval, donde lo esencial son los textos normativos, y las culturas que tienden hacia el contenido, donde siempre se impone un sistema de reglas, el mundo de la ilustración, por ejemplo. Las culturas que tienden hacia la expresión se orientan hacia el texto y se asemejan a la manera en que un niño aprende la lengua materna. Las culturas que tienden hacia el contenido, en cambio, se orientan hacia la gramática y son similares a la manera en que un adulto aprende una segunda lengua. En el primer caso el niño aprende del silabario, mientras que en el segundo las normas gramaticales son lo esencial. En una palabra, como dice Lotman, la diferencia es entre el Libro versus los Manuales.

Lotman ha destacado que la cultura llega a ser tal cuando se hace memoria, es decir, cuando uno la advierte una vez que ya ha acontecido. Se puede denominar programa a los principios semióticos que regulan la transición de la experiencia humana vital a la cultura. Agrega que conviene tener en cuenta que los modelos semióticos y culturales de una sociedad ascendente son dinámicos y flexibles, mientras que los de la declinación social tienden a ser estáticos. La cultura es siempre un sistema semiótico unificado, según Lotman, pero esto no debe hacer olvidar la incompleta regulación de una cultura. Hay permanentes principios de articulación y desarticulación transformando continuamente la cultura. De ello se sigue que una de las funciones centrales de la cultura es impartir a un objeto no organizado ciertos principios de organización, es decir, entropía. El dinamismo, la evolución en cuestión de la cultura marcha a parejas con el dinamismo de la vida social misma. No hay que olvidar que las condiciones cambiantes son el modo de vida del hombre. Así, las antítesis que hacen desarrollarse internamente a la cultura son lo viejo/lo nuevo, lo no cambiante/lo movable, y lo unitario/lo múltiple, las cuales aseguran la autorrenovación de la cultura, para que ésta sea diferente e igual. La idea de la indeterminación en la cultura es acentuada por Lotman, cuando dice que la heterogeneidad de la organización interna es una ley para la cultura. La presencia de estructuras diferentemente organizadas, y de varios grados de organización es una condición esencial para el funcionamiento del mecanismo de la cultura. Precisando aún más, Lotman y Uspensky llegan a hablar de

los principios estructurales opuestos y recíprocamente alternantes como mecanismo semiótico de la cultura. Desde esta perspectiva se entiende perfectamente la potencialidad de modelación de una cultura, su capacidad para incluir objetos, que en su interior, pasan a ser signos.

En un texto colectivo elaborado por Lotman, Uspensky, Ivanov, Toporev y Piatigorsky, que puede ser considerado como un manifiesto de la escuela de Tartu, la cultura es definida como una jerarquía de sistemas semióticos, la expansión de la cual es vista también como la expansión de la esfera de la no organización, de la no cultura. El texto cultural es el elemento primario de la cultura con función y significado integral. Incluso el lenguaje natural mismo puede llegar a ser entendido como un sistema de textos. El texto está siempre referido a una gramática, que puede ser básicamente la del emisor o la del receptor. En el primer caso, la audiencia se modela de acuerdo a la figura del creador de textos; en el segundo caso el emisor se construye a sí mismo de acuerdo a la audiencia (este sería el caso de la edad media, el barroco, el romanticismo, las literaturas de vanguardia). Los textos transmitidos por una tradición cultural e introducidos lateralmente siempre funcionan con los textos nuevos, y por consiguiente cada estado sincrónico de la cultura es en realidad un poliglotismo cultural. Desde el punto de vista de la teoría de la información, la cantidad de información de un texto es definida en relación a la totalidad de los textos. El texto cultural puede ser considerado a la vez como signo integral o como secuencia de signos. La cultura es la unión de diferentes niveles y subsistemas en un todo semiótico único, que contiene una tendencia a la diversidad, al poliglotismo, la cual se revela en la creación de nuevos lenguajes de la cultura. Pero la cultura también posee una tendencia a la uniformidad, donde ella es el modelo de sí misma. Mientras la cultura es capaz de crear dentro de ella misma fuentes de máxima organización, la cultura también tiene la necesidad de formaciones relativamente amorfas las cuales se asemejan a una estructura pero sin serle. Incluso el lenguaje natural mismo no es estrictamente la realización lógica de un principio único estructural, declara la escuela de Tartu.

El aporte de Lotman sobrepasa los marcos tradicionales de la historia de la cultura y pone las bases para una disciplina de carácter universalista, lógica y racional, la semiótica. Sin embargo, los investigadores de la escuela de Tartu están conscientes de que la investigación científica de la cultura no es solamente un instrumento para el estudio de la cultura sino que es al mismo tiempo parte de su propio objeto de estudio. El metalenguaje científico es parte de la cultura. La cultura es el extra-texto de otros subsistemas semióticos, como la literatura, por ejemplo. El texto cultural del que Lotman se preocupa es una pluralidad de sistemas, un lugar de cruce de diferentes códigos, a veces conflictivos entre sí. El texto cultural siempre conlleva pues varios puntos de vista, lo cual le permite acarrear más información. Este texto es una construcción polifónica, una organización de factores dominantes estructurales. En su libro "Conferencias sobre poética estructural", de 1964, Lotman también se refiere a la problemática de la estética del contraste y la estética de la identidad. Lotman percibe dos canales o circuitos comunicativos en la cultura, lo cual también le sirve como criterio para distinguir dos tipos de cultura. El primer circuito va del yo al él, mientras que el segundo va del yo al yo. En este segundo caso donde el receptor es también el emisor, el contenido se transforma en expresión, y este proceso de autocomunicación caracterizaría a una cultura como estática y auto-centrada. El circuito del yo al él

se abre hacia lo externo, y posee un crecimiento dinámico porque estando relacionado con el contenido, tiende a expandirse hacia la no cultura. Esta relación entre cultura y no cultura es fundamental; Lotman mismo ha llegado a decir que un texto, siendo un sistema materializado, contiene elementos extra-sistemáticos. Pese a este movimiento, la cultura puede seguir siendo vista como un yo colectivo.

La contribución de Lotman es muy valiosa. Baste aquí destacar el modo como él ha percibido las áreas de indeterminación de forma en la cultura, y la presencia de lo no organizado más allá de ella. Esta última afirmación puede ser discutida desde otros presupuestos teóricos: ¿es que hay algo más allá de la cultura? Muchas de las afirmaciones de Lotman, sin embargo, en particular sus numerosos intentos clasificatorios de la cultura y toda la problemática del texto cultural, no figuran predominantemente dentro de la teoría marxista, la cual aparece sin embargo como una tradición pertinente o necesaria para situar a la cultura tanto dentro de un análisis científico, o una investigación académica, o dentro de un discurso social crítico y creador.

La conceptualización más obvia y extendida de la tradición marxista, la del marxismo soviético, no aparece como una influencia evidente en el pensar de Lotman sobre la cultura. La mayor parte de su instrumental proviene en verdad de la lingüística estructural, y del formalismo ruso. Justamente la alta productividad teórica del sistema de la escuela de Tartu puede deberse al hecho de que toman al marxismo sedimentado en la Unión Soviética como un punto de referencia y no como la única guía dogmática que provea todas las soluciones.

La estabilización de un solo modelo marxista en la Unión Soviética se debe a que de los tres niveles tradicionalmente aceptados en una formación social, sólo una ha recibido toda la atención teórica que requiere: la estructura económica o infraestructura. La estructura jurídico-política y la estructura ideológica, es decir, lo que tradicionalmente se viene llamando la superestructura, sólo recientemente han comenzado a ser autónomamente evaluadas, reexaminadas, y lo primero que se descubre con respecto a ellas es el grado de subdesarrollo y subordinación teóricos a los que estuvieron sometidas. Una manera de adentrarse en este terreno es sostener a modo de hipótesis primero que la presencia de una determinada acepción de ideología en el terreno marxista ha chocado no sólo con el concepto de cultura proveniente de la reflexión académico-científica occidental sino que también con una segunda acepción de la noción de ideología, la cual gana hoy día en predominio dentro del conjunto de los estudios marxistas.

Para adentrarse dentro de las vicisitudes del término cultura es indispensable tomar como punto de referencia un largo camino que cruza las vicisitudes mismas del campo marxista. La problemática general dentro de la cual se mueven las diversas formas del núcleo teórico marxista hoy día permitirá un nuevo tipo de aproximación a la cultura, no para rechazarla en bloque sino que para aprehender de ella aquellas connotaciones que la hacen parte de un discurso más completo, más humano, más pleno de realidad, más significativo.

5. Cultura y tradición marxista:

De los clásicos fundadores a la diversidad contemporánea

Tanto la reflexión sobre la cultura como la teoría que más tarde ha venido a llamarse marxismo nacen en la Europa de la mitad del siglo pasa-

do, después de un largo período de gestación. Es este un momento en que Europa culmina en una contradictoria autoconciencia la cual se patentiza en estas dos manifestaciones críticas y descriptivas que de algún modo trascienden la experiencia histórica en la cual se generaron.

Cuando se intenta explicitar las relaciones entre cultura y marxismo, es necesario aclarar primero que no solo se está hablando tan solo del concepto de cultura sino que también, en muchos casos, del fenómeno llamado cultura, y en algunos casos, de la teoría de la cultura. Segundo, como ya se ha sugerido, no hay un solo marxismo, sino que una riqueza múltiple de perspectivas, una compleja tradición teórica compuesta por diferentes autores, escuelas, tendencias, obras, períodos. Se podría hablar de marxismos, como una simple constatación histórica podría sustanciar. En realidad, para el propósito de este trabajo, convendría hablar de un marxismo cambiante, una teoría en constante desarrollo, que es al mismo tiempo un método de aproximación a la realidad social objetiva, una manera de pensar esa realidad, y un modo de situarse en ella. Esa diversidad real de producción teórica dentro de una misma tradición está fundamentada en el hecho de que las diversas tendencias reclaman para sí una posición de legitimidad en relación a la matriz conceptual originaria de los dos fundadores clásicos, Marx y Engels. La concepción de tradición marxista que aquí se utiliza intenta reproducir lo más fielmente posible las condiciones reales, por lo tanto esgrime más bien un modelo incluyente que rechazante, lo cual permite contrastar el tratamiento del concepto de cultura con diversas aproximaciones.

Usualmente el marxismo es definido como guía para la acción, análisis científico de la realidad histórica, proyecto revolucionario para construir una sociedad sin clases, por un lado, y por otro también es caracterizado como la conciencia crítica de la necesidad de liberación de todas formas de opresión de lo humano, unidad entre la teoría y la práctica, una visión de mundo. Podría argumentarse en contra de una concepción amplia del marxismo, porque incluiría definiciones contradictorias entre sí pero esa concepción trae aquí la capacidad de proveer con el beneficio de un campo cartografiado que revela la enorme expansión de las ideas centrales de la teoría elaborada por Marx y Engels.

Esta diversidad de marxismos trae como consecuencia inmediata una diversidad de aproximaciones al fenómeno y al concepto de cultura. La problemática de la cuestión cultural no existe en algunas de las formalizaciones del marxismo, mientras que en otras se convierte en un eje ideológico central de tales sistemas. Aparte de estos dos casos, otros dos suelen ser frecuentes dentro del marxismo. O la cultura se reduce a criterios economicistas, la mayor de las veces, o a criterios políticos, donde aparece siempre subordinada, o se intenta un camino nuevo para fundar la noción de cultura que sin embargo, por una u otra razón, es ideológica o epistemológicamente errada.

Es posible constatar la ausencia del término y de la noción de cultura como tal en la obra de Marx. En sus escritos, se puede decir, en general, que durante el período de formación ideológica de Marx (1840-1850) se introduce la metáfora del edificio con infraestructura y superestructura, la cual al ser tomada literalmente como válida, termina caracterizando a la superestructura como mero epifenómeno. Posteriormente, durante los períodos de formación política (1850-1856) y económica (1857-1875), Marx tiende a

definir la ideología como formas de la conciencia social, tales como la filosofía, la ética, etc., donde el hombre llega a adquirir conciencia sobre su propia situación. Esta es la fluctuación que acontece desde los orígenes dentro de la tradición marxista: la ideología (es decir, las formas de la cultura) como lugar o de alienación o de liberación.

Engels utiliza la expresión cultura en "El origen de la familia, la propiedad privada y el estado". Marx leyó poco antes de su muerte la obra "La sociedad antigua" (1877) de Morgan, es decir, en 1880-1881. Entre los papeles de Marx que Engels heredó destaca este conjunto de notas de lectura que Engels transformó en un libro en 1884, y que consideró como parte del testamento de Marx. En la primera página, Engels titula: "Estadios prehistóricos de cultura". Sin embargo, la palabra cultura no es casi usada en el texto que sigue, ya que se emplea siempre la palabra civilización. Pese a todo, el sentido que Engels le impregna a la palabra va más allá del significado que Morgan originalmente le dio. Morgan en realidad estudia las primeras etapas de la historia humana, las cuales clasifica en salvajismo, barbarie y civilización, cada una de estas épocas poseyendo un estadio inferior, medio, y superior. Durante el salvajismo el hombre se apropia principalmente de los productos hechos por la naturaleza; con la barbarie aparece la ganadería y la agricultura, mientras que la civilización llega incluso a elaborar una industria, y también un arte. A estos planteamientos de Morgan, Engels agrega que al contraponer Morgan civilización y barbarie (del mismo modo que Sarmiento lo hace en 1845), llega a los mismos resultados que Marx. En las conclusiones de la obra de Engels se evidencia como intenta legitimar el carácter sistemático y científico de la obra de Marx mediante la ligazón con las teorías de Morgan más sus propias formulaciones, en particular con respecto al estado en Grecia, Roma y el Imperio Germano. Engels está expandiendo un marxismo incipiente mediante la absorción de Morgan (y una rama de la antropología), vía Marx.

Conviene detenerse en el contenido que Engels le da a la noción de civilización. Su lectura es diferente en cuanto intenta mostrar una realidad de clases en el fenómeno llamado por él civilización. Para él, la civilización comienza con la división del trabajo, con el inicio de la producción mercantil (no para la subsistencia sino que para el cambio), y con la apropiación individual de la riqueza colectivamente elaborada. Para Engels, la civilización ha tenido tres grandes épocas: la esclavitud, la servidumbre medieval, y el trabajo asalariado. La civilización, es decir, aquel tránsito que Locke definió como el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil, tiene en su centro una sociedad de clases. El modelo soviético del marxismo, desarrollado a partir de los escritos de Lenin, se basará de manera fundamental en este texto de Engels, en aserciones donde por ejemplo Engels declara que la fuerza cohesiva de la sociedad civilizada la constituye el estado de la clase dominante, una máquina esencialmente destinada a reprimir a la clase oprimida y explotada; y luego agrega que la codicia vulgar ha sido la fuerza motriz de la civilización, y siendo la base de la civilización la explotación de una clase por otra, su desarrollo se opera en una constante contradicción.

Civilización es para Engels casi la historia total de la humanidad, ya que solamente elimina lo que llama la sociedad gentilicia (comunismo primitivo), y por tanto incluye todos los modos de producción polarizados en clases antagónicas. La economía, el estado, las formas ideológicas, por tanto, en cada uno de estos modos de producción, son parte del proceso llamado civilización que posee un signo contradictorio: es al mismo tiempo un progreso y un retroceso humanos.

El examen del campo del marxismo entrega una idea de la dinámica pre-

... al enco seiat, isipes alometoneo al eb sarrie? enoo alpicabi al xint? ...
 ... alometoneo xitupba a gaeff eromed le ebnoh ...
 ...
 pia de los diferentes aportes. Para ilustrar algunas de estas posiciones se examinarán aquí brevemente algunos de los textos que se preocupan de algún modo de la noción de cultura en la tradición que aquí se ha denominado marxista. El elemento común que los unifica es el intento de conectar las realidades materiales con la cultura misma, es decir, la conexión entre las actividades económicas de una sociedad y las actividades superestructurales, político-ideológicas. Este hilo conductor, que establece las relaciones entre la producción y la esfera cultural, no ha sido azarosamente elegido. Justamente es en esta área donde se revelan algunas de las contradicciones internas del marxismo y de su desarrollo histórico, sus vicisitudes. Una tradición del marxismo occidental que se identifica con Gramsci, señala al economicismo como una de las fallas ideológico-epistemológicas del marxismo no autocrítico. Para evaluar el aporte de cada una de estas contribuciones a la teoría marxista es necesario pues el detallado examen de cada una de los factores que toman parte en la definición de cultura y su relación con el contexto económico y material. Aquí es necesario notar que en cada sociedad lo esencial es la producción y reproducción de lo humano, pero la situación se vuelve más problemática cuando este fenómeno es elaborado en concepto y se convierte en criterio de una determinada actitud teórica, metodológica y epistemológica. En general, la tradición marxista podría ser desde un punto de vista definida como la aceptación del postulado siguiente: la producción económica determina todas las otras instancias de la sociedad. Lo central es señalar que en lugar de producción económica podría incluirse otro número de expresiones, tales como producción material, estructura económica, proceso económico, nivel material, práctica productiva, factor económico, proceso de la vida real, trabajo, fuerzas productivas, medios de producción, etc. No siendo esta una cuestión resuelta dentro de la tradición marxista, resulta mucho más difícil evaluar cuál es la correcta relación entre cultura, concebida de tan distintas maneras y la actividad productiva económica, la cual también puede ser entendida de diferentes modos.

Diversos autores que se han preocupado de algunos de los fenómenos superestructurales enfocándolos desde diferentes perspectivas disciplinarias evidenciarán como la teoría marxista intenta desarrollar una teoría de la cultura, ya sea aplicando esquemas provenientes de la conceptualización elaborada por los fundadores, o intentando continuarlos, en una vena más creativa.

En un primer caso, a una concepción de la cultura precisa y reducida, corresponde una focalización de la cultura capitalista en su crisis, y en la etapa que comenzaría una nueva cultura. Esta es, por ejemplo, la posición de Lukacs en "La nueva y la vieja cultura", artículo de 1920. Estos planteamientos, que pueden ser definidos como los iniciales de la escuela de Budapest, ya que Goldmann y otros los reiterarán años más tarde, parten estableciendo que cada cultura le fue de una clase dominante, pero en el caso de la cultura capitalista, ésta ya se ha destruido antes de que ocurran las crisis política y económica definitivas. 7

Desde el punto de vista diacrónico, Lukacs habla de una primera etapa prehistórica caracterizada por la lucha del hombre contra la naturaleza; luego de una segunda etapa prehistórica, que correspondería al período de la civilización (esclavista, feudal, y capitalista); y luego una tercera etapa, la primera verdaderamente histórica, momento de realización de lo humano. Imperta notar en el análisis de Lukacs, primero, que habla de la

transición del capitalismo al socialismo con referencia a la cultura; segundo, siguiendo las ideas de Engels esbozadas en "El origen de la propiedad privada, la familia y el estado", elabora más las relaciones entre civilización, cultura, sociedad de clases y sociedad sin clases; tercero, en su concepción, elimina la cultura antes de la época de las sociedades de clase; cuarto, al declarar que la energía social disponible en exceso es indispensable para la cultura se está excluyendo el mundo del trabajo, de la producción material, y se está reduciendo cultura a la producción intelectual exclusivamente. Este sucede aunque Lukacs intenta integrar las prácticas sociales dentro de su definición, cuando dice que la cultura integra el conjunto de los valiosos productos y habilidades que son necesarios para mantener la vida.

Cuando Lukacs se concentra en la cultura capitalista, declara que ésta intenta liberarse del dominio de la economía. Este produce una crisis que Lukacs atribuye a la contradicción entre la ideología y el orden social del capitalismo. El problema que es la sobrevivencia económica dentro del capitalismo destruye un modo antiguo de hacer la cultura, lo cual significa que los aspectos continuos y orgánicos de la cultura tradicional fueren disueltos por el nuevo proceso de producción, lo cual convirtió a la cultura en una mercancía. En el terreno propio de la cultura, consecuentemente, la forma y el contenido entran en contradicción entre sí. El comunismo al eliminar la dominación de la economía sobre la vida permite el desarrollo de la vida del hombre en todos los planos. Este presupuesto humanista de Lukacs es abenado cuando el filósofo húngaro declara que es necesario rescatar una noción de la filosofía clásica idealista alemana; la idea de que sólo entonces el hombre será considerado como un fin en sí mismo. La instauración de una nueva sociedad traerá un nuevo tipo de cultura, autónoma, donde ya no son más mercancía ni los productos culturales ni las relaciones humanas. Concluye Lukacs diciendo que así como la civilización es la dominación externa por el hombre de su medio ambiente, así la cultura es la dominación interna de su medio ambiente; la civilización crea los medios para la dominación de la naturaleza, y así, mediante la cultura proletaria, los medios son creados para la dominación de la sociedad. La cultura es pues creada por los hombres y para los hombres, y es la forma de la idea de la humanidad del hombre.

Goldmann contribuyó notablemente a desarrollar esta concepción de la cultura que se acaba de exponer. En un artículo de 1965, titulado "Posibilidades de la acción cultural a través de los medios de comunicación de masas", refiriéndose a la sociedad occidental industrial, declara que el progreso de la ciencia y la tecnología lo que hacen es reducir el campo de la conciencia.⁸ Siguiendo a Lukacs, declara que la cultura fue en las sociedades del pasado un fermento de las microactividades de todos los miembros de la sociedad mientras que hoy día la dicotomía entre una masa pasiva con un alto nivel de vida y una minería tecnocrática que monopoliza las decisiones, ha terminado por provocar que las relaciones humanas desaparezcan de la conciencia de los individuos. Goldmann en seguida declara que siguiendo a Marx y Lukacs él ve la estructura de la conciencia y la creación cultural a través de la teoría de la reificación. Goldmann añade que también los notables de la sociedad (los intelectuales tradicionales en la concepción de Gramsci), han desaparecido como estrato en la sociedad contemporánea. Las vías de solución para toda esta situación parten de la diferenciación entre la recepción crítica y la recepción pasiva de los mensajes culturales. Goldmann enfatiza que sólo la democracia económica y la capacidad de autogestión de los trabajadores podrán salvaguardar la cultura y la libertad.

La reducción que en esta concepción se precede a realizar de la noción de cultura y por tanto de los fenómenos culturales que abarca no se basa tanto en su delimitación como puramente intelectual e en la aplicación más bien mecánica de la teoría de la reificación de Marx. El concepto que está al centro de la elaboración de Lukacs y Goldmann es el de conciencia de clase. Esta conciencia, que es siempre positivamente valorada, es tanto la conciencia de la lucha de clases, como la conciencia de la misión histórica del proletariado. Cuando se inicia la sociedad comunista, esta conciencia queda abierta a lo esencial, ya que es considerada por Lukacs como el momento climático del proceso creador. Frente a la conciencia yace la falsa conciencia, reducida por la ciencia y la tecnología en el capitalismo desarrollado, incapaz de percibir las verdaderas relaciones sociales, y anulada por la pseudocultura de los medios de comunicación de masas. Lukacs llega a identificar conciencia de clase con ideología y este lo lleva a diseñar la oposición entre el pensamiento elaborado durante el período capitalista, y el orden económico de este sistema. Lo central es que aquí de algún modo Lukacs empieza a teorizar la superestructura como un reflejo de las relaciones de producción, y en ese sentido su crítica del determinismo economicista, es decir, su intento de darle más importancia a la función de la superestructura en la historia, no logra desprenderse por completo del reduccionismo de clase, es decir, de clasificar a las ideologías como perteneciendo en bloque a una sola clase. Aunque Lukacs defiende la participación de la superestructura en la determinación del proceso histórico, sin embargo termina siempre definiendo estas conciencias como perteneciendo a una clase determinada, lo cual frena su trayectoria y proyecto teóricos.

Después de examinar sumariamente las posiciones de la escuela de Budapest, generalmente calificadas de hegelianas, es indispensable revisar otras formulaciones sobre la cultura que se sitúan dentro de la tradición marxista.

Una segunda concepción de los fenómenos culturales en la cual se establecen algunas relaciones clave entre la cultura y la actividad económica se basa también en la obra de Marx, pero no tanto en las obras de crítica de la economía política sino que más bien en las obras de tipo ideológico-filosófico (1840-1850), en particular en los "Manuscritos económico-filosóficos de 1844". De acuerdo a esta visión, el arte, la cultura, son una forma peculiar del trabajo creador, con lo cual se supera la dicotomía entre trabajo alienado, deshumanizado, y arte, donde lo mejor de lo humano se revela. El fenómeno cultural es así visto como una praxis estética consistente en un modo específico de relación del hombre con la realidad. Según esta formulación, el hombre es un ser, de acuerdo a los postulados de la tradición marxista, pleno de necesidades, materiales y espirituales, y la práctica del trabajo creador es una respuesta que humaniza la naturaleza y establece un determinado tipo de relaciones sociales.

Esta posición puede ser ejemplificada con la obra de Sánchez Vásquez, "Las ideas estéticas de Marx", publicada en 1965. Según este pensador, la praxis artística y cultural se ha ido forjando histórica y socialmente en el proceso de transformación de la naturaleza y de creación de un mundo de objetos humanos. El arte, la cultura, es a la vez una actividad práctica y un medio de afirmación y objetivación del hombre, que surge para satisfacer una necesidad específicamente humana, y por tanto, la creación y el goce artístico caen dentro del reino de las necesidades del hombre. Así, el hombre, por ser un ser necesitado, es creador al mismo tiempo, y por

tanto el trabajo expresa la libertad del hombre, ya que no solo se crea mediante el trabajo objetos útiles sino que también se objetiva fines, ideas, sentimientos en el objeto artístico que es un objeto material a la vez. Estos dos tipos de utilidades, una material, y una espiritual, corresponden a los dos tipos de necesidades humanas, donde arte y trabajo se entrecruzan con la esencia humana, la actividad creadora.

Conviene destacar que cada vez que los fenómenos culturales, artísticos, son situados en la perspectiva de la tradición marxista, entran a tomar parte otros conceptos en proceso de elaboración teórica que son constituyentes de esta tradición. Concretamente, las dicotomías infraestructura/superestructura, teoría/práctica, clase dominante/clase dominada, de algún modo marcan el área donde el concepto de cultura podría emerger (o donde en verdad emerge). También dentro de la tradición marxista contemporánea se desarrolla una evaluación autocrítica, y de ella surge un intento de revalorizar la especificidad de la superestructura (tanto lo jurídico-político como lo ideológico), confiriéndole autonomía y más importancia a su función. De la misma manera podría hablarse de una ampliación y profundización de la noción de práctica (porque incorpora a la práctica teórica), y su expansión, como praxis, hasta llegar a ser un concepto esencial para la tradición marxista. El intento de construir una teoría marxista del estado y una de la ideología, con los correspondientes enriquecimientos para el concepto de lucha de clases, y el desarrollo de la economía política misma, han dejado claro que depende de cada concepción marxista la articulación y definición de todas estas instancias mencionadas, y es por ello aún más indispensable revisar una y otra vez cada concepción particular, para evaluar críticamente su aporte teórico y creativo.

Muchos autores se han referido a esta problemática que dentro de la tradición teórica marxista podría llamarse la economía de la cultura. Una noción que es fundamental en el razonamiento de Sánchez Vásquez es la de necesidad. Lo primero es la constatación de que siempre todas las culturas han dedicado su humanidad a la producción material y al arte al mismo tiempo. No hay sociedades sin cultura, porque la cultura es como la conciencia de esa sociedad. Conviene retomar en este punto a algunas ideas de Lotman, quien ha distinguido un primer proceso comunicativo, aquel donde el cuerpo humano no puede acumular, porque se requiere la inmediata satisfacción de la necesidad; este es el caso del aire para respirar y el sueño para reponerse. El segundo proceso se caracteriza porque satisface las necesidades mediante la acumulación de sustancias en el cuerpo. Algunas de ellas son utilizadas inmediatamente, mientras que el resto es almacenado, puesto en reserva. Lotman llama a esto una progresiva acumulación de información, para luego enunciar que la acumulación precede al intercambio (aunque parecería más obvio decir que el intercambio conduce a la acumulación), de la misma manera que la información precede a la comunicación. En este punto Lotman presenta una cita de "El capital" de Marx, según el cual habría siempre un doble uso del objeto: para su propósito inherente, y para cualquier otro propósito u objetivo. Cuando Lotman concluye que los dos procesos en el hombre son uno, como consumidor de valores materiales reales, y des, como acumulador de información, está diciendo que la batalla del hombre como especie por sobrevivir se da tanto en el frente social como en el frente biológico, porque es una lucha por la información, dentro de la cual tienen cabida todos los textos y conductas culturales. Lotman se aproxima al tema desde una perspectiva que conjuga una conceptualización mixta

de marxismo y semiótica. El hombre, la cultura, es visto como un organismo que no sólo intenta establecer un equilibrio con su medio ambiente sino que también intenta superarlo, transformándolo.

Una última concepción sobre la relación entre la superestructura y la infraestructura es aquella que se refiere a los modos de producción de la comunicación, y que incluye todos los instrumentos de producción, los métodos de trabajo, y todas las relaciones de producción establecidas entre individuos en el proceso de comunicación. Como se observa, cada uno de los modos aquí presentados se basa en un cierto sector de la superestructura, ya sea la cultura, el arte, o los medios de comunicación. En esta definición el modo de producción de la comunicación incluye tanto la estructura jurídico-política como la estructura ideológica. Naturalmente, este modo de producción reproduce también al sistema, si es que se sigue al pie de la letra la afirmación de Marx ubicada en el Prefacio a "Una contribución a la crítica de la economía política", de 1859, donde dice que el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general.

Mattelart ha difundido esta concepción como consecuencia directa de su trabajo en Chile. Declara que el medio de comunicación pasa por un proceso de fetichización, y que la sociedad capitalista posee un cuerpo de fetiches que constituyen la racionalidad de dominación social. Marx habló del fetichismo del dinero y de la mercancía, cuando se ve a un objeto abstraído de las condiciones concretas que le originan. Al examinar la mercancía, Marx halló detrás del valor del trabajo el valor de la fuerza de trabajo, y por tanto así descubrió el trabajo creador de valores. Dentro del capitalismo todo producto e actividad quedan reducidos a mercancías. Para Mattelart la ideología es un ensamblaje de fetiches. Y con respecto a los medios de comunicación social propone dos niveles de fetichización. El primero, la autofetichización del medio de comunicación de masas, que se erige a sí mismo en mito, y segundo, la fetichización del mensaje, es decir, el carácter mítico de los modos normativos que vehiculiza.¹⁰

Estas ideas aparecen también en De la Haye, quien en su introducción a "Marx y Engels sobre los medios de comunicación", publicada en 1980, declara que los medios de comunicación se ubican en el proceso de producción, circulación e intercambio de mercancías. Los elementos que integran la cuestión de la comunicación son para De la Haye primero, toda la infraestructura del transporte; segundo, los medios de comunicación; y tercero, los instrumentos para transmitir información. La esfera de la comunicación es definida como el lubricante general para las relaciones de producción, consumo, intercambio y reproducción. De la Haye se basa en una cita de "El capital" donde la circulación es definida como la gran retorta social en la cual todo es arrojado y de la cual todo es recuperado como dinero cristalizado. De los "Grundrisse" De la Haye recupera una cita de Marx según la cual mientras la producción más descansa en el valor de intercambio, más importantes llegan a ser las condiciones físicas del intercambio, los medios de comunicación y transporte, para los costos de circulación.¹¹

El trabajo realizado por De la Haye, consistente en una antología de textos de Marx y Engels sobre los medios de comunicación, también saca a la luz la función histórica de los medios de comunicación y transporte. Dicen los fundadores de la tradición marxista, por ejemplo, que la revolución en los modos de producción de la industria y la agricultura hizo necesaria una revolución en las condiciones generales del proceso social de producción, es decir, en los medios de comunicación y transporte. Esta afirmación de "El capital" se complementa con la aseveración según la cual las condiciones materiales de transporte y los medios de comunicación y transporte son objeto de especial interés por parte de la clase dominante

y el estado.

El modo de comunicación capitalista también puede ser examinado desde la perspectiva de otro elemento que participa en el proceso económico, el dinero. Esta reflexión de Marx que empieza apareciendo en los "Manuscritos económicos-filosóficos de 1844", y que se continúa en toda su período económico (1857-1875), permite concluir que el dinero es el medio por excelencia del modo de producción capitalista. El medio de comunicación puede ser mirado desde la perspectiva del capital, lo cual significa que en el capitalismo el valor de intercambio, que es un intermediario, se convierte en meta final. Este cambio de estructura de la circulación primitiva (mercancía-dinero-mercancía) a la circulación capitalista (dinero-mercancía-dinero) convierte al capital en un medio de comunicación a través del cual se expresan las relaciones sociales entre los dueños y los no dueños de la fuerza de trabajo.

Esta última concepción de Mattelart y De la Haye muestra como un concepto originalmente aplicado a la totalidad social puede ser ahora proyectado a la superestructura. El concepto de modo de producción sin embargo no es aún un concepto epistemológicamente fundado y formalizado dentro de un cuerpo estable y sistemático de nociones, debido a la naturaleza dinámica misma de la tradición teórica marxista. En algunos casos, por ejemplo, se llega a identificar modo de producción con formación social; en otros, la formación social contiene por definición varios modos de producción. No es aún suficientemente claro en que consiste un modo de comunicación, un modo de producción de la comunicación, o un modo de las formas de comunicación.

Hasta aquí se han examinado diversas alternativas de tratamiento de la cultura dentro de la tradición marxista. Algunas de ellas toman como foco de atención el arte, o los medios de comunicación; otras se concentran más bien en la historia de las ideas, o en la perspectiva de la teoría de la información, o de los aparatos culturales. En el tratamiento de cada una de estas áreas de la superestructura todos los autores se han remitido a los trabajos clásicos de Marx y Engels, y desde cada punto de vista diferente se ha apuntado a una misma problemática. Se revela aquí una multiplicidad de aproximaciones metodológicas que presentan contenidos en algunos casos alternativos aunque se basan en el mismo discurso teórico matriz, y por lo tanto, tienden a usar una terminología similar.

La inauguración de una nueva perspectiva disciplinaria sobre la cultura, la de la ciencia política dentro del marxismo, permitirá avanzar en la problemática de la cultura y posibilitará al mismo tiempo la organización de otros aperturas. Sin embargo al mismo tiempo develará como dentro de la tradición marxista subsisten por lo menos dos posiciones o tendencias primarias con respecto a la cultura. La primera de ellas, la del marxismo ortodoxo, se fundamenta básicamente en algunos textos de Engels y Lenin. Un examen detenido del sistema político de Lenin es indispensable para observar como en él se cierran las posibilidades teóricas para el desarrollo de una teoría marxista de la cultura.

6. Cultura y ciencia política:

El modelo leninista de la teoría marxista

Marx no escribió una teoría política de la misma manera que no expuso una teoría de la estética o una teoría de la cultura. El primer continuador del marxismo, Engels, se ve obligado a dar una respuesta a los agudos problemas políticos presentados al movimiento comunista. La respuesta de En-

Engels está constituida fundamentalmente por dos autocríticas. De acuerdo a la primera, Marx y Engels mismos enfatizaron demasiado la presencia del factor económico en la historia humana, el cual no debe entenderse como el único determinante. Según Engels, el elemento determinante final en la historia humana es la producción y reproducción de la vida humana. La segunda autocrítica se refiere al hecho de haber entendido la situación europea como madura para la revolución y el socialismo. La primera debilidad significó que el estudio marxista de los elementos superestructurales fue dejado de lado; en consecuencia, el factor económico, reafirmado por el positivismo y el darwinismo social, se convirtió en el concepto frente al cual todos los otros estaban subordinados. De allí la carencia de una teoría de la política y del estado, dentro del marxismo de los fundadores. La segunda debilidad, implicada en la idea de que la catástrofe final del capitalismo europeo se aproximaba, no permitía tampoco la construcción de una teoría política para analizar primero la realidad social, para luego transferirla mediante un proyecto estratégico debidamente afianzado.

Esta primera autocrítica del marxismo, que ha sido con justicia destacada en un estudio de Colletti, aparece en lo que se ha dado en llamar el testamento político de Engels: la introducción para la quinta reimpresión de "La lucha de clases en Francia", de marzo de 1895. Como secretario, Colletti demuestra como la idea de la revolución que Marx y Engels tenían era romántica, porque era hecha por una minería consciente en nombre de las masas, mediante un ataque sorpresa. Engels piensa que la situación ha cambiado completamente y reconoce que la tarea inmediata del partido es ahora la actividad parlamentaria y la propaganda, es decir, mecanismos para obtener la hegemonía mediante el consenso. El sufragio universal es visto como una de las armas más agudas, donde se transforma lo que fue fraude burgués en un instrumento de emancipación.

En realidad, la práctica del sistema capitalista y las respuestas económicas del capitalismo occidental a la depresión económica de 1873 a 1895, provocaron una crisis dentro del marxismo. El pensamiento de Marx fue identificado con el de Engels; Engels, sin embargo, como dice Colletti, transpuso los rasgos del estado moderno representativo burgués al estado en general.¹² Pero hay otro rasgo de la concepción de la revolución presente en Engels que de algún modo entra en contradicción con otros escritos de Engels. Se trata del planteamiento presente en el "Anti-Dühring", que Lenin desglosa minuciosamente en la sección IV del capítulo I de "El estado y la revolución": la revolución como revolución violenta. Esta concepción había estado ya presente en las líneas finales del "Manifiesto Comunista" de 1848, cede a cede con la idea de la defensa de la verdadera democracia, de la democracia no clasista. Desde el origen mismo de la tradición teórica marxista, el marxismo como proyecto revolucionario ha estado sometido a esta dicotomía: el camino de la coerción violenta y el camino de la persuasión hegemónica.

El destino político de la tradición marxista está marcado por esta contradicción. La inclinación primera por la teoría de la revolución violenta no permitió que un conjunto de problemas políticos e ideológicos, tales como la democracia, la cultura, lo nacional, lo popular, etc., pudieran desarrollarse en la teoría y en la práctica de la tradición marxista. Todas estas nociones pertenecen estructuralmente y deben ser enfocadas por la teoría política marxista en elaboración hoy día, si se trata de entender este nuevo modo de dominación de clase propio de Occidente que se basa en relaciones económicas mediatizadas por una igualdad de derechos políticos.

Toda este marco condensado aquí en sus líneas de desarrollo más grueso es indispensable para entender como las vicisitudes concretas de la teoría marxista no permitieron el desarrollo de una teoría de la cultura, porque tanto la investigación sobre la estructura política como sobre la estructura ideológica se hallaban dominadas por el economicismo, es decir, por la preponderancia del factor económico en las sociedades humanas.

El primer intento de construir una teoría política marxista proviene de Lenin. Antes de la revolución de octubre de 1917, Lenin escribe "El estado y la revolución", el cual se publica inmediatamente después. Lenin otorga al pensamiento de Engels sobre el estado una importancia excepcional, sin tomar en cuenta la autocrítica que este último había realizado. El capítulo primero del libro de Lenin parte con las ideas de Engels provenientes de "El origen de la familia, la propiedad privada y el estado", de 1884, que lo lleva a concluir en la sección cuarta y final del mismo capítulo en la necesaria articulación entre extinción del estado y revolución violenta. El volumen está tan cargado de las concepciones de Engels posteriores a la muerte de Marx que Lenin llega a atribuir a Marx afirmaciones realizadas por Engels. Por ejemplo, en la sección cuarta del capítulo I Lenin cita profusamente al Engels del "Anti-Dühring", para luego decir inmediatamente: "sin temor a equivocarnos podemos decir que de estos pensamientos sobremodera ricos, expuestos aquí por Engels, lo único que ha pasado a ser verdadero patrimonio del pensamiento socialista, en los partidos socialistas actuales, es la tesis de que el estado, según Marx, se extingue, a diferencia de la doctrina anarquista de la abolición del estado". (Los subrayados son nuestros). Tal como los miembros de la II y III Internacionales, y como los seguidores del marxismo ortodoxo soviético, Lenin identifica erróneamente el pensamiento de Engels con el de Marx. No es este el lugar para discutir las contribuciones de Engels, primer continuador y difusor del marxismo, al cual él también aporta, fundacionalmente. 13

El tratamiento que Lenin realiza de la democracia en "El estado y la revolución" es característico de su enfoque reduccionista. Aunque es indispensable reconocer toda la importancia que le empieza a conferir al elemento humano, a la conciencia en la historia, no logra despejar teóricamente la situación de la democracia, la cultura, la nacional, etc. Siempre entiende democracia, por ejemplo, como una forma política, institucional, ligada determinísticamente al estado burgués. Esta noción de democracia pertenece completamente al discurso capitalista. Por eso, la violencia es vista en Lenin como un importante instrumento apropiado para la lucha del proletariado. Esta visión le hace declarar que "la sustitución del estado burgués por el estado proletario es imposible sin una revolución violenta", y que esta idea "constituye la base de toda la doctrina de Marx y Engels". La importancia que se le confiere tanto en la teoría como en la práctica a la revolución violenta no deja espacio para una estrategia diferente donde cultura, democracia, etc., son concedidas al discurso político del adversario.

La estructura lineal de "El estado y la revolución" se debe a que Lenin estructuró el libro cronológicamente. Si se examina atentamente la materia tratada, se verá que el libro en sí mismo es un acto de interpretación, de lectura de los textos de Engels (y algunos escasos de Marx), y de proposición de una teoría a partir del entronque con ciertos textos de esa tradición. El marxismo es visto pues históricamente como un sistema

per desarrollar, fundamentalmente incompleto. Lamentablemente Engels, el principal punto de referencia con más validez para el sistema articulado per Lenin, no percibe al estado como el producto también de las luchas de los sectores subordinados y per tanto falla en distinguir lo que el proletariado en todas las naciones occidentales empezaba a apertar al estado burgués, transfermánde.

Un concepto esencial que vendrá a ligarse al sistema de Lenin y que contribuirá a estrechar aún más las posibilidades de una teoría de la cultura e de la democracia, es el de dictadura del proletariado. Aunque Marx había dicho que la dictadura del proletariado "ne es de per sí más que el tránsito hacia la abelición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases", Lenin ahora dice que sólo es marxista quien reconoce la dictadura del proletariado como indispensable. Esta dictadura del proletariado ne es otra cosa que el uso de la fuerza dictatorial centra la burguesía; la democracia que ha sido definida como parte inherente al estado de clase ne puede pues tener ninguna participación. Lenin está claramente a favor de la insurrección violenta. Este método de toma del poder contribuye decisivamente a la caracterización posterior que se hace de la dictadura del proletariado, y del tipo de sociedad que consecuentemente se construirá luego, como así mismo de la teoría de la destrucción del aparato del estado. En algunos momentos de "El estado y la revolución" Lenin reserva la noción de democracia para un momento posterior a la dictadura del proletariado, y posterior a la destrucción del estado. Siendo para él la democracia un tipo de estado que inexorablemente se liga al capitalismo y a la sociedad burguesa, tiene que prepener necesariamente su desaparición cuando se inicia el proceso revolucionario.

El modelo de transición al socialismo propuesto per Lenin ne le otorga lugar ninguno a la cultura ni a la superestructura ideológica. Sin embargo, la situación práctica y política posterior a 1918 le obliga a dar un conjunto de respuestas a los problemas culturales suscitados, donde algunos nuevos elementos comienzan a surgir.

En efecto, desde 1918 en adelante Lenin alude frecuentemente a las actividades culturales e ideológicas de la revolución. La noción de cultura que en estos momentos difunde está relativamente separada del conjunto de su sistema político. Hay tres grandes dicotomías que se dan en algunos escritos de esta época y en las cuales participa la noción de cultura. De acuerdo a la primera, Lenin siempre opuso civilización y cultura al primitivo barbarismo que acontece en las sociedades capitalistas, las cuales según Lenin siempre en guerra de clase. De acuerdo a la segunda oposición, la cultura nacional es vista como un fraude de la burguesía, ya que la clase obrera se le puede hablar de la cultura internacional del movimiento mundial de los trabajadores. Especificando un poco más, en la tercera dicotomía Lenin declara que dentro de cada cultura nacional existe primero una cultura democrática y socialista junto con una cultura burguesa, la cultura de la clase dominante, que se identifica con la cultura nacional. La cultura internacional toma de cada una de las culturas nacionales, de clase, exclusivamente sus elementos exclusivamente democráticos y socialistas. Aquí podría criticarse la concepción reduccionista de Lenin según la cual todos los elementos de la cultura dominante tienen un carácter de clase, y per consiguiente se deduce erróneamente que la sola burguesía es la poseedora de la cultura nacional, con lo cual se rechaza equívocamente otra vez lo nacional. La nueva cultura también es vista en términos reduccionistas ya que pertenece exclusiva-

mente a una sola clase, la de los trabajadores.

En 1920, para el Primer Congreso del Proletkult (la asociación llamada Cultura Proletaria), Lenin presentó un proyecto de resolución donde por una parte se prosigue con la idea de la cultura como perteneciente a ciertas clases (lo cual define a la cultura mecánicamente como la superestructura de las relaciones de clase de la sociedad) cuando dice que sólo la concepción marxista del mundo expresa de modo correcto los intereses, el punto de vista, y la cultura del proletariado revolucionario. Lenin rechaza todo intento de construir una cultura especial propia (nacional, en este sentido). De algún modo, la resolución número cinco fija decididamente la posición de Lenin, con respecto a la cultura (como a la democracia): "El marxismo ha conquistado su significación histórica universal como ideología del proletariado revolucionario porque no ha rechazado en modo alguno las más valiosas conquistas de la época burguesa, sino, por el contrario, ha asimilado y reelaborado todo lo que hubo de valerse en más de dos mil años de desarrollo del pensamiento y la cultura humanas. Sólo puede ser considerado desarrollo de la cultura verdaderamente proletaria el trabajo ulterior sobre esa base y en esa misma dirección, inspirado por la experiencia práctica de la dictadura del proletariado como lucha final de éste contra toda explotación". Frente a los problemas prácticos de la nueva cultura Lenin comienza lentamente a formular lo que más tarde se ha llamado la teoría de la continuidad en Lenin.

Como se ha visto, el sistema político de Lenin puede calificarse como un marxismo engelsiano. Su rechazo de las actividades democráticas implica un rechazo de la cultura. Al consolidar una definición del marxismo que tema como único camino la coerción como método de transición al socialismo, su propia visión del marxismo se solidificará en un sistema dogmático, posteriormente. Pese a su esfuerzo teórico, el marxismo después de su muerte sigue careciendo de una teoría política que dé cuenta de la especificidad jurídico-política e ideológica. La cuestión de la cultura, como la cuestión de la democracia, como en general todas las contradicciones nacionales y populares, siguen siendo un problema no resuelto, preconcepciones sin estatuto teórico no formalizadas epistemológicamente. No es claro para ningún marxista antes de Gramsci, quien establece un equilibrio dentro de la tradición marxista al entrecruzar su pensamiento con el de Marx, que la cultura, lo nacional, la democracia, lo popular, son conceptos fundamentales para el marxismo como ciencia y que son arma ofensiva hegemónica esencial para el marxismo como estrategia revolucionaria.

7. Cultura y filosofía política:

La filosofía de la praxis, el modelo gramsciano de la teoría marxista

El sistema teórico de Gramsci aparece dentro de la tradición marxista occidental irguiéndose sobre la práctica política de Lenin, por una parte, y sobre la práctica de los movimientos sociales europeos de comienzos de siglo. La diferencia y complementación que dentro de la tradición teórica marxista precede a realizar Gramsci comienza a caracterizar con rasgos definidos al que se constituirá como marxismo occidental, el cual tiende a construir un modelo de transición consensual y no coercitivo. A la obra política de Lenin, tanto en la teoría como en la práctica, se añade la obra de filosofía y ciencia política de Gramsci. Su sistema, incompleto y en elaboración y

reelaboración constantes, tal como es el caso de sus conceptos, le otorga a la cultura un rol preponderante tanto en el período previo a la toma del poder (la constitución del bloque hegemónico del pueblo) por las clases subalternas como en el período de tránsito del capitalismo al socialismo.

Puede decirse que el problema del cual parte Gramsci es cómo trasladar la democracia política formal a los planos sociales y económicos. Para ello, está obligado a dar más contenido a las libertades burguesas que son sólo aparentes. La experiencia de los consejos obreros a fines de la segunda década de este siglo le demostró que la revolución es la anulación de la distancia que separa a las clases subordinadas del poder. Al mismo tiempo, Gramsci advierte que el sufragio universal deja a las clases subalternas en disposición del poder político. La revolución ya no es simplemente la violencia de la dictadura del proletariado, como propugnaba Stalin. En efecto, el pensar de Gramsci es la contracara del pensamiento y el actuar de Stalin. No se trata, simplemente, de que Gramsci esté retomando de la II Internacional un estado que funciona como lugar de cruce y encuentro de las diversas clases; Gramsci sabe muy bien que el estado no es indiferente a la naturaleza de clase, pero también sabe que hay un elemento técnico, específico, autónomo y neutral en él. La tarea que Gramsci se propone es organizar coherentemente un sistema político conceptual expresamente elaborado para la nueva situación de los países desarrollados occidentales, donde la ola revolucionaria de comienzos de los veinte ha fracasado. Basándose en Lenin, Gramsci lo complementa en este sentido, lo cual le permite cartografiar analíticamente e interpretativamente un área, la de la superestructura, que Lenin no pudo desarrollar.

Gramsci reestablece un equilibrio con Lenin cuando se afianza más en Marx que en Engels (como en cambio Lenin había precedido a realizar), pero procede básicamente a la inversa de Stalin en cuanto que frente a la idea de la dominación por la fuerza contrapone la idea de la hegemonía mediante lo ideológico y lo superestructural, lo cual abre inmediatamente un espacio teórico y práctico para los fenómenos y nociones de cultura, democracia, nacional y popular dentro del discurso tanto político como teórico de la tradición marxista. De algún modo, en la obra de Gramsci, como en la obra fundacional de Marx y Engels, lo científico y lo político se conjugan, fusionándose afirmaciones de hecho y juicios de valor, articulándose así el conocimiento científico y la ideología, y uniéndose de esta manera la teoría y la práctica.

Queda claro que el conjunto de la producción intelectual de Gramsci no puede ser esquivado cuando se intenta emplazar la tradición marxista en referencia a la cultura. Ocupa una posición sumamente relevante, aún más allá de la extensa obra de Lukacs, porque reorienta en una dirección definida todo el pensar sobre la superestructura, ofreciendo así una aproximación a la teoría, al sujeto humano de la historia. Gramsci ofrece de esta manera definiciones de ideología, hegemonía, cultura, y democracia que evidencian las debilidades teóricas y prácticas de las previamente reinantes, y en su intento reencuentra numerosos elementos del marxismo clásico, llegando a constituir una de las más importantes aportaciones de la tradición marxista en el siglo XX.

Puede decirse que el punto focal de la obra de Gramsci no es otro que la matriz conceptual de la tradición marxista: la relación entre teoría y práctica. La actitud teórica que permea todos sus escritos, aún los más fragmentarios, es el intento de establecer conceptos práctico-analíticos que unan orgánicamente la teoría con la práctica, la superestructura con la infraestructura. El mundo humano que aparece disociado en algunas obras de la tra-

dición marxista entre trabajo intelectual y trabajo manual, hombre y sociedad, sujeto y objeto, conciencia y realidad, etc., se ve pues orgánicamente ligada en el sistema de Gramsci.

Los escritos de Gramsci han sido reunidos en "Los cuadernos de la prisión", los cuales ofrecen un conjunto articulado de conceptos, como se ha dicho, para aprehender la transición entre la superestructura teórica y la infraestructura práctica, y que constituyen a la vez, la teoría política de Gramsci. Lamentablemente, la primera característica es que los conceptos no están completamente elaborados en el texto de Gramsci, y este se debe a la situación en la cual escribió y desarrolló su reflexión: bajo rigurosa censura y autocensura durante los años de deprivación de su libertad, en la prisión. Sus escritos son un conjunto de textos breves, escritos en diferentes ocasiones, donde sin embargo hay una preposición orgánica de conceptos, estructuras, relaciones, todas aplicables a la sociedad humana, a los procesos históricos, a la vida concreta y singular de los hombres. El objeto al cual estos conceptos se refieren es dinámico en su esencia, y por tanto los conceptos ofrecidos en desarrollo permanente se adecúan de esta manera a la realidad a la cual intentan aprehender. Así, no se da una respuesta determinista a la vida humana, donde la materia o el factor económico sería lo único determinante sino que se enfatiza el elemento humano en la historia, continuando la revalorización que había iniciado Lenin.¹⁴

Gramsci estudió numerosas áreas de la cultura, en particular la historia de la literatura italiana, y algunos problemas filosóficos y filológicos. Su percepción de la cultura se incluye dentro de su aproximación a la noción de ideología. Hay en Gramsci varias maneras de penetrar en este concepto, y en todas ellas se destaca sobremedida su riqueza que no puede ser deformada en una simplicidad, y como se liga a cada parte y a la totalidad de su sistema teórico.

La ideología en Gramsci es identificada con el momento ético-político, al cual acceden los hombres en el transcurso de un conflicto, es decir, cuando acceden a un modo de conciencia más elevada que el individual. Este que los hombres hacen en su vida, el tránsito de lo objetivo a lo subjetivo, de la infraestructura que se hace conciencia, es el momento ético-político. Este es un tránsito desde la necesidad material a la libertad humana, un proceso catártico. Esta ideología llega a ser así la voluntad colectiva de una sociedad, una suma orgánica de voluntades individuales, lo cual evidencia que el sujeto que hace la historia humana es plural; en términos políticos, la clase y su partido. Esta voluntad colectiva también es caracterizada como un mito, una visión de mundo, una religión popular, una fuerza orgánica que pugna por expresarse. Con estas aproximaciones, la ideología, la cultura es vista principalmente en su aspecto teórico, pero Gramsci también enfatiza otro aspecto. La ideología, la cultura, es una práctica social, material, fuertemente influida y ubicada dentro de los aparatos del estado, llamados por Gramsci las instituciones de la hegemonía. La ideología, la cultura, se extiende por todas las esferas de la sociedad civil, y los intelectuales aparecen como los agentes de la ideología, la cual termina produciendo un determinado tipo de seres humanos. La ideología así definida es la conciencia colectiva de la sociedad y también la conciencia de las clases, es la conciencia que los hombres tienen de sí mismos, y en este sentido política y filosofía llegan a identificarse con la ideología. La ideología, la cultura, es para Gramsci la integración de todas estas percepciones de ella, referida siempre a las otras realidades que integran la socie-

dad y que encuentran su lugar pertinente dentro del sistema gramsciano.

Gramsci está desarrollando ciertos presupuestos básicos de la tradición marxista. Piensa Gramsci que no se está en una etapa de lucha frontal sino que en una guerra de posiciones, donde al convencer a los indecisos se da un aspecto decisivo de la lucha ideológica, la cual es el terreno definitivo en la lucha por el poder. De acuerdo a lo que Gramsci llama la perspectiva dual, dos serían los métodos que podría utilizar un grupo social para subordinar a los otros. Uno se utilizaría contra los grupos opuestos: la dominación por la fuerza; pero otro distinto se usaría con los grupos aliados: la dirección mediante la hegemonía. Lo que caracterizaría el momento de la autoridad violenta sería la primacía de la sociedad política sobre la sociedad civil. En cambio, el momento de la hegemonía es el momento ideológico por excelencia, porque ahora el consenso dentro de la sociedad civil se ha vuelto un arma más poderosa que la sociedad política, es decir, el estado y su aparato represivo. La instancia ideológica así delimitada queda calificada como civilizatoria y universal (y este es el lugar de la cultura), en oposición a la instancia coercitiva, basada en lo bestial y particular, y que por ende es meramente táctica, transitoria y no estratégica y permanente como la hegemonía. La proposición general aquí esbozada es que ideología es la perspectiva más humana dentro de la lucha de clases, la que sobrepasa el nivel meramente animal y bélico de lo humano, más allá del culto del guerrero. La descripción de estos procesos básicos de sociabilidad humana está firmemente entrecada con la definición de ideología propuesta por Gramsci. Momentos que se alternan en la historia humana, momentos que coexisten en ella, fuerza y hegemonía, violencia y cultura proveen el marco para entender la dimensión ocupada concreta e históricamente por la ideología.

Un concepto seminal dentro del pensamiento de Gramsci es el de bloque histórico, que se refiere a otra manera de formular la articulación concreta entre la superestructura y la infraestructura. Naturalmente, la ideología juega un rol esencial en esta articulación. Los intelectuales también poseen un papel muy destacado en relación al bloque histórico, dado que ambos conceptos y entidades conectan la teoría con la práctica y es allí donde la ideología tiene su origen, en esa interrelación. El sujeto de la historia, que Gramsci denomina el príncipe moderno (en referencia a las ideas de Maquiavelo) no es otro que un hombre colectivo. Este hombre colectivo es el que ha ido creando una voluntad colectiva nacional y popular, un conjunto de rasgos orgánicamente articulados, donde nuevamente se manifiesta la ideología. El hombre colectivo es el partido, la clase, la sociedad, y cuando propone una voluntad colectiva tiene que presentar también una reforma intelectual y moral, donde nuevamente la ideología y la cultura tienen una participación definitiva. Lo nacional-popular y la reforma intelectual y moral son elementos esenciales en una concepción de mundo, en una voluntad colectiva. El aspecto moral, parte del proceso hegemónico, convierte a todos los intelectuales en agentes ideológicos y políticos. La hegemonía es pues la construcción de una voluntad colectiva. No hay expresión humana, histórica, política, sin ideología. La ideología es el elemento central dentro de la hegemonía.

En suma, la hegemonía, el bloque histórico, la voluntad colectiva, los intelectuales, ponen en conexión orgánica diferentes componentes de la estructura social; los aparatos productivos, los escenarios políticos, los

grupos sociales, los sistemas de ideas, las prácticas concretas, que son integradas en una unidad donde la ideología es un componente esencial en cada instancia. La matriz conceptual así formada confiere además a la ideología, a la cultura, a la conciencia, a la democracia, a lo nacional, a lo popular, la misma función que los otros conceptos más arriba mencionados. Ellos proveen de una ligazón teórica entre los conceptos superestructurales e infraestructurales sin caer en un determinismo economicista y reduccionista donde el fenómeno superestructural y teórico carecería de autonomía y especificidad.

La atención que ha tenido que dedicarse a la concepción leninista como a la concepción gramsciana de la superestructura se debe a que implican modelos opuestos del tratamiento de la cultura dentro de la tradición marxista. Aquella etapa superior del comunismo que era definida por Lenin en algunos textos como la democracia real y verdadera aquí se ha convertido, en el sistema de Gramsci, en una forma de lucha con significado estratégico. Todo el complejo conceptual de Gramsci apunta en esta dirección.

Más de un tercio de la obra de Gramsci está dedicada a cuestiones culturales. En efecto, la tradición del marxismo occidental ha focalizado de preferencia la naturaleza y función de la superestructura; piénsese por ejemplo en los escritos de Lukacs. Para Gramsci la cultura de algún modo es el nuevo principio, lugar de una manifestación colectiva donde también tiene su lugar lo nacional y popular y el sentido común. La política es para Gramsci ideología (dado que la ideología incorpora a las prácticas concretas) y esta ideología es a la vez filosofía, cultura, visiones de mundo. Es en el ámbito de esta problemática cultural que aquí se ha venido diseñando donde puede entenderse a cabalidad lo que Gramsci llama la conciencia histórica colectiva de los hombres. La cultura también está ligada al aparato cultural de los partidos, los cuales expanden una cierta visión de mundo. Todos estos elementos son los factores que determinan la suerte de la reforma intelectual y moral, y la construcción del nuevo mito, de la nueva religión popular. Este es un momento netamente cultural, como también lo es el momento ético de la conciencia revolucionaria. Todo esto en Gramsci es el proceso de adquisición de conciencia de los hombres en el terreno de la ideología. La ideología, la cultura, es una forma de conciencia, y es esta la noción que Gramsci recibe de Marx. Otro punto que muestra como la cultura es esencial para la hegemonía, para la correcta guerra de posiciones es que las creencias populares, el sentido común de una sociedad, son fuerzas materiales. Es esta una concepción donde las instituciones de la hegemonía preparan una visión de mundo, caracterizada por la materialidad de la cultura.

Cuando se habla de ideología e hegemonía en Gramsci se está hablando en verdad de un sistema de oposiciones que Gramsci mismo denominó la perspectiva dual. En un lado está la fuerza, la autoridad y la violencia; en el otro lado, y frente a frente, está el consenso, la hegemonía, y la civilización. El uso de la fuerza es una táctica coercitiva de la sociedad política, mientras que la ideología es una estrategia persuasiva de la sociedad civil. De acuerdo a este esquema, un sistema social instaurado en base a una hegemonía es más fuerte y sólido que un sistema basado en la fuerza utilizada por un grupo contra otro. La cultura tiene en la concepción de Gramsci un rol fundamental en la hegemonía, como así mismo en el proyecto que la clase subalterna utiliza para acceder al poder.

Gramsci ha caracterizado el momento político contemporáneo en Occidente de la siguiente manera: "la transición de la guerra de maniobra (ataque frontal) a la guerra de posiciones, también en el campo político". Cuando

se explicita el sentido de esta frase se observa de que manera la cultura está ligada al destino histórico de la humanidad concreta. En Occidente, la sociedad civil ha resistido al principio ecenómico, y así ha creado un número de superestructuras que son utilizadas como en una guerra de trincheras, que cubre todo el territorio social de la nación-estado. Gramsci dice que Lenin entendió la necesidad de este cambio, de la guerra de maniobras a la guerra de posiciones. La guerra de maniobras fue utilizada exitosamente por Lenin en octubre de 1917, consistiendo en la insurrección violenta, el ataque frontal al aparato del estado represivo. Gramsci advierte que la guerra de maniobras, aquella basada en la fuerza, la violencia, la coerción, se va convirtiendo más y más en un elemento táctico y al dejar de ser estratégico le deja la posición de estrategia a la hegemonía, a la ideología, a la persuasión, a la cultura. Esta idea de Gramsci entronca perfectamente con los planteamientos de Engels en su testamento político de 1895. Lo que hay que agregar es que cuando gana la estrategia de la hegemonía, del consenso, gana definitivamente, en un proceso verdaderamente irreversible. Dice Gramsci "en política, la guerra de posiciones es la concepción de la hegemonía". Esa hegemonía es la utilización correcta de la ideología y la cultura como terrenos donde los hombres adquieren conciencia sobre su situación. En esta definición, la ideología ya no es más la falsa conciencia puramente. La hegemonía, la cultura, la ideología, se construye en la sociedad civil, con una dirección intelectual, política y moral, que es parte de la estructura ideológica. Toda esta problemática sobre los medios a utilizar para avanzar es según Gramsci el tema central de la filosofía de la época.

Al enfocar los fenómenos artísticos y culturales de la superestructura, Gramsci dice que las ideas no nacen de las ideas sino que de la praxis humana, de la realidad social. Añade, refiriéndose concretamente a la cultura que "de aquí puede deducirse la importancia del 'momento cultural' aún en las actividades prácticas (colectivas): cada acto histórico está producido inevitablemente por el 'hombre colectivo', es decir, presupone la obtención de una unidad 'cultural-social' por medio de la cual se fusionan en un solo objetivo una multiplicidad de voluntades dispares con objetivos heterogéneos sobre la base de una única (idéntica) visión del mundo".

Finalmente, no hay que descuidar el apertado autocrítico de Gramsci. Él inicia una crítica al ecenemicismo dentro del marxismo, que tendrá enérgicas repercusiones en el desarrollo posterior de la tradición marxista, y específicamente, en la teoría de la ideología, de la cultura, de la democracia, de lo nacional, de lo popular, etc. Queda claro que Gramsci no ve a la superestructura como simple epifenómeno de la economía y denuncia al ecenemicismo como un infantilismo. Este ecenemicismo caracteriza a la superestructura como reflejo de la causa primera que es la infraestructura; al mismo tiempo declara que la superestructura está determinada por las clases sociales lo cual es una actitud reduccionista porque define a todo elemento ideológico como poseyendo un carácter de clase irreductible. El ecenemicismo está también ligado a la teoría de la revolución violenta y es por tanto un determinismo que llega a definir a la guerra de maniobras como única alternativa.

En una posición así configurada, la cultura es inmediatamente reducida sólo a los valores proletarios, con lo cual se rechaza en conjunto todo el discurso ideológico de la burguesía y del bloque histórico dominante (tanto en sus aspectos prácticos como teóricos), y se rechaza también todos aquellos elementos sin una connotación de clase pero que sin embargo por la cerrazón interna al principio proletario quedan regalados al adversario de clase y dejados

des allí en la arena política-ideológica-cultural para que un principio hegemónico articulador venga y los capture. Este sectarismo que es parte de la tradición marxista no permite entender que la clase o bloque histórico verdaderamente hegemónico es aquel que ha podido articular sus propios intereses con los de otras fuerzas sociales a través de la lucha ideológica.

La verdadera hegemonía, por tanto, la irreversible, es expansiva y consiste en "un consenso activo y directo, resultante de una genuina adaptación de los intereses de las clases populares por parte de la clase hegemónica". Es aquí donde se revela el valor de los elementos nacionales y populares, que pueden ser adscritos a diversos principios hegemónicos articuladores. Toda esta reflexión se basa en la afirmación de Gramsci según la cual "una clase es dominante en dos sentidos, es decir, es dominante y dirigente. Dirige a las clases aliadas y domina a las clases opuestas". Luchar en la práctica contra el economismo, contra el reduccionismo de clase con respecto a la cultura y a la democracia significa en concreto participar creativamente y críticamente en la guerra de posiciones, en un proceso constante de articulación y desarticulación. Porque es necesario descomponer el sistema del adversario de clase, examinarlo detalladamente, asumir los elementos que no poseen connotaciones de clase, que expresan la nueva situación histórica, rearticularlos en torno a una nueva interpelación, organizarlos en torno a un principio hegemónico que convierta al sujeto de la apelación ideológica en un sujeto colectivo transformador de la historia.

El desarrollo de esta reflexión sobre la cultura ha requerido un camino a través del marxismo, de la acción política, de la ciencia política, y finalmente, de la filosofía política. Los problemas que la tradición marxista ha tenido con el concepto de cultura se deben a la relación que éste guarda con el concepto de ideología tal como ha sido formulado por la tradición marxista soviética. Aunque Lenin da algunos pasos prácticos y teóricos de suma importancia no logra despejar por completo el horizonte práctico y teórico. Pero sin la intervención de Lenin el aporte mismo de Gramsci habría sido imposible de formularse. Las ideas de Gramsci recién expuestas han también resurgido en los últimos años en numerosos investigadores de la tradición marxista. Una formulación notablemente premisera-aunque con algunas limitaciones- se encuentra en los escritos de Laclau. Mediante la discusión de la estructura ideológica, se accede a la etapa final de esta reflexión sobre la cultura, donde cultura, ideología, democracia, se sitúan en un sistema teórico que les otorga una máxima potencialidad práctica de realización, como fenómenos y como conceptos.

8. Hacia una teoría marxista de la cultura:

La contribución de Laclau

Algunas de las ideas que a lo largo de este trabajo han ido emergiendo como alternativas de solución para el desarrollo de una teoría de la cultura se originan en la reflexión de Laclau. En sus escritos hay una síntesis problemática primero y luego una teorización sobre la ideología y la política que enriquece enormemente las nociones de cultura, democracia, ideología. Partiendo de los escritos de Gramsci, de las investigaciones de Althusser, y de las aportaciones de la lingüística estructural, Laclau habla de la necesaria doble articulación del discurso político. Esta noción (que proviene de la lingüística de Jakobson) es una problemática que el marxismo ha descuidado porque se ha dedicado exclusivamente al ámbito de la lucha de clases. Se trata de articular en el discurso político tanto las relaciones

antagónicas pertenecientes al nivel de la lucha de clases como las relaciones antagónicas pertenecientes al ámbito de lo democrático-popular. Dice Laclau que una persona concreta se identifica con una clase y también se identifica con un pueblo. La noción de nacionalismo, en este caso, no tiene para Laclau ninguna connotación de clase, porque es usada en diferentes discursos ideológicos. La caracterización de discurso ideológico en Laclau incluye tanto las prácticas ideológicas como los aparatos ideológicos. La cultura es parte del nivel democrático-popular en la teoría de Laclau. Para él, las ideologías son transformadas por la lucha de clases y esto en concreto significa que existen contenidos ideológicos no clasistas los cuales han sido articulados al discurso ideológico del bloque o clase dominante. Esto explica, por ejemplo, el fenómeno de la absorción por la burguesía o bloque dominante del discurso alternativo o disidente de las clases dominadas, donde cambia de signo y pierde toda su fuerza. Declara Laclau que "lo que constituye el principio unificador de un discurso ideológico es el sujeto interpelado, y así constituido a través de este discurso". De acuerdo a esto, el polo concentrador magnético en la ideología lo constituye la manera como se apela, como se moviliza, como se llama a los individuos que reciben la ideología y que se convierten en sujetos de ella al asimilarla. Esta noción de interpelación (que ha sido usada en la semiótica y la lingüística por Jakobson y que proviene de Buhler) es central al sistema diseñado por Laclau, quien sin embargo no la discute ampliamente ni la fundamenta teóricamente como lo que es: una función del lenguaje, un rasgo inherente no sólo al discurso ideológico sino que a todo discurso.

El fenómeno llamado lucha ideológica empieza pues a tomar un diferente cariz a partir de las proposiciones de Laclau. En la lucha ideológica lo cultural interviene como factor decisivo en la historia colectiva de los hombres. Hay una determinación de la lucha de clases, ciertamente, del antagonismo en las relaciones de producción, hacia las relaciones no antagónicas que se dan en la lucha democrático-popular. El antagonismo entre el estado dominante y lo democrático-popular es la arena, el escenario de la lucha de clases. La cultura, lo nacional, los problemas de las minorías étnicas, son parte del ámbito democrático-popular. En la concepción de Laclau se percibe que lo superestructural no es derivado ni secundario y que la ideología, por ejemplo, es también principio de explicación y no sólo algo por explicar. Laclau combate al economismo y al reduccionismo de clase, rechazando la determinación de clase de las ideologías y la reducción de los elementos ideológicos a clases sociales. Según él, el carácter de clase de una ideología proviene más bien de su forma y no de su contenido. Los contenidos de una ideología son sus elementos y sus interpelaciones, mientras que la forma de una ideología está dada en verdad por su principio articulador o hegemónico. El carácter de clase está dado por la forma de la articulación en torno a este principio. Ejemplificando históricamente estas afirmaciones, Laclau dice que en América Latina liberalismo (el sistema parlamentario burgués) y democracia han dejado de estar articulados, debido primeramente a la crisis hegemónica de la burguesía, y segundo, a la respuesta de los bloques dominantes (los regímenes autoritarios y militares).

Laclau realiza un análisis del populismo que es pertinente a su comprensión de los fenómenos democrático-populares. Deduce que el populismo es lo popular-democrático dirigido contra la ideología dominante y que no se le puede adjudicar mecánicamente un carácter de clase. El populismo que Laclau tiene en mente es el de Vargas en Brasil y el de Perón en Argen-

La lucha popular-democrática, que expresada como la nacional-popular en los términos de Gramsci, es esencial para la cultura, y puede y debe fusionarse con la lucha por el socialismo. La lucha popular-democrática organiza la sociedad entre el pueblo y el bloque de poder dominante en el estado, y allí también en ese terreno se manifiestan lo político y lo ideológico. A juicio de Laclau lo que verdaderamente está en juego es la relación entre las relaciones de poder y las relaciones discursivas de una sociedad (su cultura), y la lucha socialista que debería resolver todo este tiene que partir por empezar articulando lo parlamentario con algunas formas de democracia directa en su proyecto político. No se puede renunciar ya más a la lucha hegemónica, a la lucha por la cultura, por la democracia, por la libertad, por la nación. El bloque dominante articuló un tipo de hegemonía ahora ya roto, consistente en la unión del liberalismo y la democracia. A la pregunta de cómo enfrenta el socialismo el problema de lo democrático-popular, Laclau responde diciendo que una alternativa estratégica "consistía en aceptar el carácter burgués de la democracia y concebir la lucha democrático-popular como una alianza de clases con objetivos limitados, a la vez que se mantenía una concepción sectaria y 'clasista' del socialismo. La otra estrategia consistía en afirmar el carácter no clasista de las banderas popular-democráticas y la necesidad de articular democracia y socialismo en un nuevo discurso hegemónico, fundado en la participación activa de las masas". Los movimientos sociales no se organizan pues en torno a una sola contradicción única; la absorción de demandas democráticas (como la cultura, por ejemplo) de las masas por parte del estado liberal ha sido muy grande sin embargo Laclau asegura que el liberalismo no ha absorbido a la democracia sino que al contrario la democracia ha incorporado las garantías del sistema liberal. Estas libertades democráticas no son burguesas ni son clasistas.

La elaboración de categorías de un sistema político proviene de la lucha ideológica misma en la cual ese fenómeno se gesta. El problema consiste en cómo trasladar esto a una línea política. Dice Laclau que cada antagonismo que puede ser analizado desde un punto de vista externo como una contradicción tiende a ser construido al nivel ideológico como una contradicción; el proceso de hegemonía consiste esencialmente en esta transición de la contradicción a la contradicción. Esta afirmación recuerda aquella de Gramsci según la cual los hombres transitan de lo objetivo a lo subjetivo, accediendo al momento ético-político. Esto no es otra cosa que el proceso de conciencia, que es cultural por definición, donde se perciben las condiciones materiales antes de iniciar su transformación. Este proceso de creación de la hegemonía demuestra que cultura, ideología y democracia van entrelazadas en la necesidad de absorción del elemento popular y democrático. Absorber significa apoderarse de lo evocativo de un signo, "establecer un conjunto connotativo de relaciones". Esta noción de connotación es otro concepto más que Laclau extrae de la lingüística de Jakobson y Barthes. En la concepción de Laclau es esencial la definición del principio unificador de la ideología, dado que el factor clases sociales o el factor económico ha sido teóricamente eliminado. De allí la importancia que se le confiere al interlocutor (al que recibe la ideología) y al principio articulador-hegemónico de la ideología, a su centro magnético coherentizador.

Refiriéndose a la hegemonía, dice Laclau que "la resolución de esta contradicción que es inherente a todos los sistemas de dominación requiere que los antagonismos democráticos sean mediados por la lucha de clases. Este es el

punte en el cual la lucha per el socialisme -ceme la abelición de la propiedad privada- y la lucha per el desaparecimiento del estado -ceme el centenido de las luchas democráticas- se combinan". La cultura es una lucha democrática per excelencia que ne puede ser denada al discurse del adversario de clase. Desde una perspectiva casi similar a la semiótica de Lotman, continúa Laclau diciendo que "en una situación, per ejemplo, en la cual un discurse dominante excluyera totalmente las las interpelaciones populares fuera de su campe, estas interpelaciones populares sen empujadas fuera del discurse y juegan el rol de le específicamente ne discursive que un discurse dominante reprime". Ne puede ser este el destine de la cultura ni de la democracia, que deben ser articuladas al discurse socialista, tante en le teórico ceme en le práctico. Es necesario rescatar ese principio de autedeterminación que está en la base de le democrático-popular.

9. Consideraciones finales

Las ideas centrales expuestas en este estudio han ido surgiende en les últimos años en numerosas y variadas investigaciones. Aquí se ha intentado recolectar el conjunto de nociones más representativas sobre la cultura que provienen tante de una reflexión netamente académica y disciplinaria ceme de la reflexión política propia de la tradición marxista. Se le ha conferido importancia a varias disciplinas que enfocan la cultura ceme a sí mismo a un discurse más amplio propio de las ciencias sociales.

Cultura, ideología, democracia, ceme otros muchos conceptos y fenómenos superestructurales sen esenciales tante para una visión científica y sistemática de la realidad ceme para el programa de su transformación colectiva. Laclau recuerda una cita de Peulantzas según la cual "muchas conquistas democráticas sen expresadas a través del 'estado representativo' y el problema ne es ceme sustituir estados representativos en les países capitalistas avanzados, sine que desarrollar otras muchas formas de democracia directa y de lucha democrática de tal manera que el poder pueda ser pasado gradualmente a la sociedad civil".

La primera sección sobre el origen etimológico de la noción de cultura y las fases de su desarrollo durante les tiempos modernos muestra el proceso de abstracción y enriquecimiento de un concepto que aún ahora ne llega a su máximo grado de realización y vigencia. La problematización con que la cultura es percibida inicialmente se debe a la presencia de numerosas visiones de autores y disciplinas diferentes. Cada una de estas áreas del saber, ya sea la antropología e la semiótica, devela un aspecto de la significación del término cultura. Pero se hace necesario ubicar la noción de cultura dentro de un contexto mayor que la ponga en estricta relación con les diferentes niveles de una sociedad. Ha sido la tradición marxista la que ha puesto la cuestión de la cultura en subordinación a la producción material, al estrato económico de la sociedad. La reflexión sobre el proceso político en relación a la cultura le ha dado un poco más de autonomía, pero aún así sigue siendo percibida la cultura ceme un fenómeno secundario y derivado. La incursión exegética dentro de la tradición marxista ha revelado ceme dentro de esta misma tradición subsisten dos maneras de enfocarla. El planteamiento leninista del marxismo soviético restringe les posibilidades para la emergencia de una teoría sobre la cultura y la superestructura. La preposición gramsciana del marxismo occidental le otorga en cambio a la superestructura y a la cultura una dimensión y un horizonte para que se desarrollen profusamente. Esta última situación es extraordinaria-

mente sugerente para la configuración de un terreno sólido donde la situación de las artes y los procesos comunicativos se asienten orgánicamente. Pese a la situación contradictoria de la tradición marxista con respecto a la cultura, queda claro que hay importantes contribuciones que intentan desbrozar un camino nuevo adecuado a la emergencia de una teoría de la cultura. Aunque en este proyecto se revela el subdesarrollo teórico en lo que concierne al estado, a la ideología, a la cultura, esta incipiente teoría de la cultura se reconecta con la matriz conceptual marxista original. Numerosas formaciones sociales muestran las formas colectivas de las actividades culturales como un modo concreto de participar en la historia y en la superación de una historia, creando una voluntad colectiva expansiva que termina por transformar gradualmente su universo. La cultura se ha visto no como algo que puede ser relegado sólo a un área menor de una sociedad; no puede ser convertida en una secreción parcial de la estructura ideológica ni en una excrecencia de la estructura jurídico-política ni menos reducida a un reflejo pálido de la estructura económica. La cultura se extiende a todas las instancias de una sociedad donde haya la huella de un ser humano. La cultura es una práctica irreprimible de los hombres. Sólo percibiendo a la cultura como un fenómeno total, auténtico y autárquico se la revelará como lo que es, la participación colectiva creativa y crítica de todo un pueblo en lucha por transformarse en protagonista de su propia historia.

5 De han tomado en cuenta las siguientes referencias de Yury Lotman: "Culture and Information", Diapirica, Vol. 1, No. 3 (1976), pp. 213-215. "Different Cultures, Different Codes", Times Literary Supplement, Oct. 12, 1973, pp. 1213-1215. "On the Metalinguage of a Typological Description of Culture", Semiotica, 14:2 (1975), pp. 97-123. Y. Lotman y J. Greimas: "Program Proposal of the Fourth Summer Workshop on Secondary Modeling Systems", Diapirica, Vol. 1, No. 3 (1973), pp. 216-218.

6 Federico Engels. El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado. En G. Marx y F. Engels. Obras Escogidas. Moscú: Editorial Progreso, sin fecha.

7 Georg Lukacs. "The Old and the New Culture". En R. G. A. Noyes y P. Piconne. Towards a New Marxism. Saint Louis: Telos Press, 1976.

8 Lucien Goldmann. "Possibilities of Cultural Action Through the Mass Media". En Cultural Questions. Saint Louis: Telos Press, 1976.

9 Adolfo Sánchez Vázquez. Las Ideas Estéticas de Marx. México: Ediciones ERA, 1965.

10 Armand Mattelart. La Comunicación Masiva en el Proceso de Liberación. México: Siglo XXI, 1973.

11 Yves de la Haye. Marx and Engels on the Means of Communication. New York: International General Publishers, 1979.

Notas

- 1 Este trabajo es parte teórica de una investigación mayor titulada "The Making of Chilean Culture: Literature, Arts and Media" realizada gracias al Social Science and Humanities Research Council of Canada. Esta investigación está afiliada al "Chile Project" del Centre for Research in Latin America and the Caribbean, CERLAC, de York University, Downsview, Toronto, Ontario. También está afiliada a dos instituciones chilenas: al Centro de Expresión e Indagación Cultural y Artística, GENECA, de Santiago; y a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, de Santiago, Chile. El autor es miembro de la Latin American Research Unit, LARU, de Toronto, y agradece al colectivo de esta institución las sugerencias recibidas.
- 2 A. L. Kroeber y C. Kluckhohn. Culture. New York: Vintage Books, 1952.
- 3 Edward T. Hall. The Silent Language. New York: Anchor Books, 1973.
- 4 Umberto Eco, A Theory of Semiotics. London: MacMillan Press, 1977.
- 5 Se han tomado en cuenta los siguientes artículos de Yury Letman: "Culture and Information". Dispositie. Vol. 1, No. 3 (1976), pp. 213-215. "Different Cultures, Different Codes". Times Literary Supplement. Oct. 12, 1973, pp. 1213-1215. "On the Metalanguage of a Typological Description of Culture". Semiotica, 14:2 (1975), pp. 97-123. Y. Letman y otros: "Program Proposal of the Fourth Summer Workshop on Secondary Modelling Systems". Dispositie. Vol. 1, No. 3 (1973), pp. 216-218.
- 6 Federico Engels. El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado. En C. Marx y F. Engels. Obras Escogidas. Moscú: Editorial Progreso, sin fecha.
- 7 Georg Lukacs. "The Old and the New Culture" En B. Grahl y P. Piccone. Towards a New Marxism. Saint Louis: Teles Press, 1976.
- 8 Lucien Goldmann. "Possibilities of Cultural Action Through the Mass Media". En Cultural Creation. Saint Louis: Teles Press, 1976.
- 9 Adelfo Sánchez Vásquez. Las Ideas Estéticas de Marx. Mexico: Ediciones ERA, 1965.
- 10 Armand Mattelart. La Comunicación Masiva en el Proceso de Liberación. Mexico: Siglo XXI, 1973
- 11 Yves de la Haye. Marx and Engels on The Means of Communication. New York: International General Publishers, 1979.

12 Lucie Colletti. From Rousseau to Lenin. New York: Monthly Review Press, 1972.

13 V. I. Lenin. Obras Escogidas. Moscú: Editorial Progreso, sin fecha. Se ha considerado también de Lenin La Ideología y la Cultura Socialistas. Moscú: Editorial Progreso, sin fecha.

14 Antonio Gramsci. Selections from the Prison Notebooks. New York: International General Publishers, 1971.

15 Ernesto Laclau. Politics and Ideology in Marxist Theory. London: New Left Books, 1977. Se ha tomado en cuenta también LARU-Studies, Vol. III, No. 2-3, 1980: Populism and Popular Ideologies.