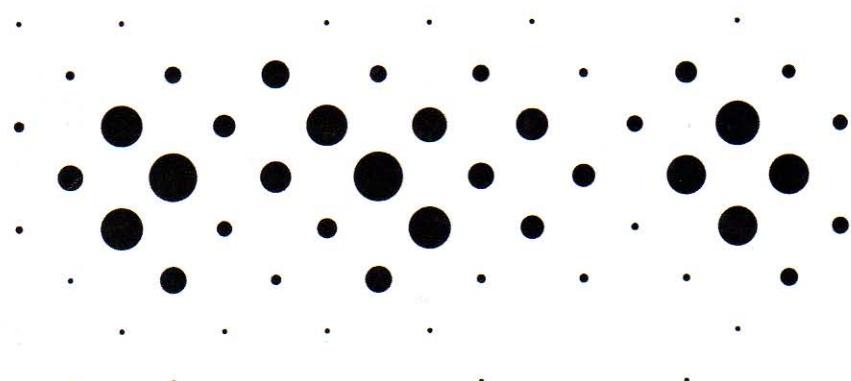


M a r i o M a r g u l i s

Sociología de la cultura

Conceptos y problemas



Editorial Biblos
PENSAMIENTO SOCIAL

MARIO MARGULIS

Sociología de la cultura

Conceptos y problemas

Editorial Biblos
PENSAMIENTO SOCIAL

Margulis, Mario

Sociología de la cultura: conceptos y problemas.-

1a. ed. - Buenos Aires: Biblos, 2009.

190 pp.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-950-786-700-2

1. Sociología de la cultura. 2. Pensamiento social.

I. Título.

CDD 306

cultura Libre

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Armado: *Hernán Díaz*

© Mario Margulis, 2009

© Editorial Biblos, 2009

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción esta penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición
fue impresa en Primera Clase,
California 1231, Buenos Aires,
República Argentina,
en febrero de 2009.

Índice

Palabras preliminares	9
La noción de cultura	13
Introducción	13
Signos, lengua y cultura	18
Cultura y naturaleza	21
Hacia una definición semiótica de “cultura”	24
Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación	57
Ideología y fetichismo de la mercancía	57
La reificación	61
Ideología	72
Mito	81
Formas de expresión de lo ideológico (síntesis)	83
La ciudad y sus signos	87
La ciudad como texto	87
Imaginarios de la ciudad diversa	90
La ciudad desigual	96
La ciudad mediática	100
Conclusión	103
Postscriptum	103
Juventud: presente y futuro	105
Un significante complejo	105
La moratoria social	106
La diferenciación social: moratoria vital	107
Generación	109
Género	111
La juventud es más que un signo	113
Jóvenes: presente y futuro	115
Adolescencia y cultura en la Argentina	117
Introducción	117
Crisis y clases sociales	119
Clase, cuerpo, sexualidad	119

Vanguardia	122
¿Cuándo termina la adolescencia?	123
Globalización e ideología	125
Las luchas en el plano del sentido	125
Pobreza y exclusión	130
La negación del <i>cuerpo social</i>	133
Cultura y reproducción social	135
Introducción	135
Las modalidades del desarrollo y sus consecuencias sociales y culturales	142
La cultura en la reproducción de las unidades domésticas	153
Contradicciones entre cultura y desarrollo	176
Bibliografía	183

Palabras preliminares

Con este libro se inicia una aproximación conceptual y temática al amplio y difícil tema de la sociología de la cultura. No se intenta formular una definición pero sí acercarse a este campo del conocimiento al describirlo como la *dimensión cultural de los fenómenos sociales*. La dimensión cultural se ocupa de los procesos de significación y de producción de sentido, entendiendo que si bien todos los hechos sociales son significativos, su análisis y su comprensión no se agotan con el desciframiento de sus significaciones sino que es preciso para su conocimiento y para el ejercicio de las diversas prácticas, para apreciar, conocer y actuar, considerar las otras y diversas dimensiones que dan cuenta de la vida social. Las dimensiones mencionadas no pretenden establecer fronteras en el conocimiento de lo social: son solamente de orden analítico, herramientas para pensar.

El primer capítulo se refiere a la noción de cultura. Adelanto aquí que concebimos “cultura” en el plano de la significación: las significaciones compartidas y el caudal simbólico que se manifiestan en los mensajes y en la acción y por medio de los cuales los miembros de un grupo social piensan y se representan a sí mismos, su contexto social y el mundo que los rodea. Ese extenso capítulo, escrito especialmente para este libro, propone una posición y un intento de definición de “cultura” que se relaciona con las corrientes recientes vinculadas con la semiótica y con los estudios del lenguaje.

La mayoría de los capítulos de este libro han sido seleccionados entre artículos que he ido escribiendo en los últimos años y publicado en revistas especializadas que se citan en cada caso. Se trata de textos en los que se van perfilando –relacionados con trabajos empíricos realizados simultáneamente– aspectos conceptuales y teóricos que orientan hacia la constitución de la sociología de la cultura. Son artículos escritos recientemente y referidos a nuestro país, con excepción del último, “Cultura y reproducción social”, escrito en 1984 durante mi estadía como profesor investigador en El Colegio de México (1976-1986), y que fue publicado en 1988 por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Con ligeras correcciones de estilo lo incorporo a este libro por entender que, pese al tiempo transcurrido desde su elaboración y a que describe

situaciones y circunstancias históricas y sociales vigentes en México en 1984, conserva capacidad explicativa para dar cuenta de contradicciones en el plano de lo socioeconómico y cultural que tienen vigencia actual en América Latina, especialmente en lo que se refiere a la reproducción económica de familias de sectores pobres y particularmente porque describe *recursos culturales*, que son similares en distintos países de la región, que contribuyen en forma importante en la reproducción social de la vida de esos sectores de la población.

Hace ya mucho tiempo que me ocupo del estudio de estos temas y en los últimos veintidós años –desde mi regreso a la Argentina– las condiciones de la vida universitaria en democracia, la reconstrucción de la universidad pública y el ejercicio continuado desde 1990 de la titularidad de la cátedra de Sociología de la Cultura –que yo inicié en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires–,¹ junto con la posibilidad de realizar investigaciones en el Instituto Gino Germani de la misma facultad, me han posibilitado este relativamente largo período de investigación y docencia junto con un equipo de jóvenes, algunos de los cuales me acompañan desde el comienzo de esta etapa. Debo señalar la importancia de esta estabilidad –producto de la universidad democrática– que no había conocido (al igual de muchos otros profesores de mi generación) durante los largos años anteriores de mi vida universitaria, que hizo posible, a mi juicio –a pesar de las conocidas carencias y precariedades–, el desarrollo de una etapa continuada de investigación y producción de conocimiento en el campo de las ciencias sociales dentro de la universidad pública, así como la formación de un grupo muy competente de jóvenes investigadores. Como mi trabajo ha sido siempre en discusión con el equipo, y más allá de la autoría individual que incluye siempre deudas a la reflexión colectiva, quisiera mencionar a algunos de los investigadores jóvenes que me han acompañado desde 1990, comenzando con aquellos que empezaron en ese período: Marcelo Urresti, Hugo Lewin y Silvia Kuasñosky, y que todavía continúan en el mismo equipo, ahora como investigadores y profesores muy destacados, y también a aquellos que, además de los mencionados, lo integran actualmente y están revelando –en sus publicaciones y variados aportes– gran capacidad e inoclaudicable espíritu crítico: Sofía Cecconi, Lucía Wang, Juliana Marcus, Eugenia Zicavo, Larisa Kejval, Fernando Pérez, Matías Zarlenga, Hernán Vanoli, Pablo Krochmalny y Roberto Algasi.

Este libro inicia el tratamiento del tema y continuará en otro que es objeto actual de investigación y estudio por parte del equipo mencionado. En esta etapa, y después de haber publicado en los últimos años los resultados de

1. Hubo un antecedente en 1974, año en que pude dictar por primera vez en la Carrera de Sociología, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), durante dos cuatrimestres, la Cátedra de Sociología de la Cultura. Este inicio se interrumpió rápidamente, a fines de ese mismo año, por la intervención de la Facultad (Ottalagano) que fue seguida por la devastación de la institución y los terribles sucesos que asolaron al país durante tantos años.

varias investigaciones empíricas que intentaron describir y analizar algunos aspectos de la cultura de Buenos Aires, y contando con la experiencia prolongada de docencia en grado y posgrado, hemos decidido concentrar nuestro trabajo actual en los aspectos conceptuales y teóricos de la sociología de la cultura, tratando de aportar los resultados de esa experiencia acumulada y de la exploración bibliográfica permanente. En los años transcurridos los temas centrales de nuestras investigaciones fueron la ciudad, la juventud, la discriminación social y la afectividad y sexualidad entre los jóvenes, siempre procurando dirigir nuestra mirada desde la dimensión cultural de los fenómenos sociales. En el período publicamos varios libros y numerosos artículos, además de muchas presentaciones en congresos, jornadas y otros eventos científicos. Algunos de los libros publicados por el equipo han tenido repercusión y merecido varias ediciones, otros se han agotado y están en proceso de reedición: entre ellos mencionaremos *La cultura de la noche*, *La juventud es más que una palabra*, *La segregación negada*, y *Juventud, cultura, sexualidad: la dimensión cultural de la sexualidad y la afectividad de los jóvenes de Buenos Aires*, todos ellos publicados por esta editorial.

La noción de cultura

Introducción

Explicar el concepto “cultura” no es fácil. En primer lugar, por su grado de abstracción y por la diversidad y complejidad de los temas que abarca. Además, hay que tener en cuenta el carácter histórico de los conceptos; en este caso, su contenido y su alcance han ido cambiando con el paso del tiempo y han sido numerosos los intentos realizados para acotar su sentido. Se trata de un concepto muy utilizado pero no hay acuerdo en cuanto a su definición, y a los muchos y diversos significados que le son atribuidos en el campo de las ciencias sociales se agregan los que surgen del sentido común.

Es frecuente usar “cultura”¹ en el sentido de erudición y de refinamiento, lo que tiene alguna relación con su etimología que remite a la acción de cultivar.² También se suele emplear el término para referirse a cierto tipo de bienes, los vinculados con las artes, la educación, los libros y, con frecuencia, con los productos de las industrias culturales. Como se verá más adelante, nos apartamos de estos significados reduccionistas que acotan su alcance y sostenemos que la cultura está presente en todos los niveles de la vida humana: en la identidad, en las manifestaciones y características de todo grupo humano, en el pensamiento del hombre y en sus producciones y prácticas de todo tipo.

1. Aunque la preocupación por la diversidad de los grupos humanos y por las características de la singularidad del propio grupo estuvo presente siempre y se manifiesta desde los más antiguos testimonios escritos, incluyendo muchas referencias en la literatura griega y romana –por ejemplo, Aristóteles, Herodoto y Cicerón entre otros–, en este artículo nos ocuparemos brevemente de los orígenes del concepto y haremos sólo alguna referencia a sus antecedentes modernos desde el Siglo de las Luces.

2. “En 1700 «cultura» ya es una palabra antigua en el vocabulario francés. Proviene del latín *cultura* que significa el cuidado de los campos o del ganado [...] más adelante se transforma como metáfora, del cultivo de la tierra al cultivo del espíritu, imitando de este modo el modelo latino cultura, ya que el latín clásico había consagrado el uso de la palabra en su sentido figurado [...] los pensadores de las Luces conciben a la cultura como una característica distintiva de la especie humana. Para ellos, la cultura es la suma de los saberes acumulados y transmitidos por la humanidad, considerada una totalidad, en el curso de la historia” (Cuche, 1999: 12-13).

El tema es complejo; hay una enorme cantidad de definiciones que se han ido generando –sobre todo en el campo de la antropología– y los problemas para precisar su sentido ratifican que la noción de cultura es abstracta y difícil. Sin embargo, reiteradamente ha sido presentada como oposición a algo simplificador: a la noción de naturaleza humana, muy presente en los pensadores de la Ilustración.³

La idea de naturaleza humana se refiere a un hipotético *hombre natural*, a un hombre genérico que poseería características compartidas por todos los seres humanos; las variaciones observadas serían meras apariencias, modalidades de la actuación de un ser humano genérico, postulado como unánime y universal. Frente a esta idea que prevalecía entre los pensadores del siglo XVIII, y en contraste con ella, aparece la evidencia creciente de la enorme variedad de formas de vida humana, sobre todo a partir de la gran expansión de la navegación desde principios del siglo XIX y el creciente contacto de los europeos con sociedades lejanas. Estas evidencias se vincularon con la gradual constitución de la antropología en el marco de las exploraciones y los descubrimientos que se sucedieron desde comienzos del siglo XIX y del desarrollo del colonialismo protagonizado por Inglaterra y otras potencias europeas (Francia, Holanda, Bélgica, Portugal, España y más tarde Alemania).⁴

Con el avance tecnológico relacionado con la Revolución Industrial que incluyó grandes mejoras en el ámbito de la navegación, los europeos se pusieron en contacto con pueblos muy disímiles, con costumbres y lenguas diferentes. En ese contexto –básicamente colonizador y eurocentrismo– comenzó a desarrollarse la antropología. Se fue construyendo como una disciplina que reflexionaba sobre las costumbres y las formas de vida extrañas que se presentaban en las distantes regiones exploradas y colonizadas por los europeos, lo que era *lo otro*, una ciencia de lo exótico, desarrollada por los países más ricos que estudiaban a otros pueblos extraños y pobres que fueron objeto de conquista y explotación.

3. “El nacimiento de un concepto científico de cultura equivalía a la demolición (o, por lo menos, estaba relacionado con ésta) de la concepción de la naturaleza humana que dominaba durante la Ilustración –una concepción que, digase lo que se dijere en favor o en contra de ella, era clara y simple– y a su reemplazo por una visión no sólo más complicada sino enormemente menos clara. El intento de clarificarla, de reconstruir una explicación inteligible de lo que el hombre es, acompañó desde entonces todo el pensamiento científico sobre la cultura. Habiendo buscado la complejidad y habiéndola encontrado en una escala mayor de lo que jamás habían imaginado, los antropólogos se vieron empeñados en un tortuoso esfuerzo para ordenarla. Y el fin de este proceso no está todavía a la vista” (Geertz, 1990: 43).

4. En las concepciones actuales de cultura ya muy poco es naturaleza. El hombre no es natural sino cultural, es un resultado de la cultura en la que se ha formado, vive y ha vivido. Cuando en algún discurso se apela a la naturaleza, hay que empezar a sospechar. Es uno de los recursos más comunes de la ideología naturalizar la desigualdad de cualquier tipo, buscar su origen en la naturaleza tiende a hacer olvidar los factores históricos y sociales que la han originado.

En el siglo XIX prevalecieron en Europa las teorías racialistas que giraban en torno a la hipótesis de la superioridad del hombre europeo, blanco y moderno (Todorov, 1991)⁵ ante la necesidad por parte de las metrópolis de gobernar y administrar a esos pueblos con los que prontamente establecieron una relación de dominación. Fue cobrando cuerpo la antropología y en sus inicios se perfiló como *ciencia de*. El predominio de Occidente en el plano de la capacidad bélica y su importante desarrollo industrial y técnico se correspondían con firmes creencias en su superioridad intelectual y moral, la que se suponía consistente con el nivel más elevado que los blancos de origen europeo habrían alcanzado en el proceso evolutivo. Esos criterios eran compartidos por pensadores de la época considerados progresistas. Las teorías científicas entonces en boga sostenían que los pueblos más pobres y atrasados técnicamente lo eran porque estaban aún en etapas infantiles de su desarrollo evolutivo: la humanidad avanzaba desde las etapas más simples y primitivas hacia el “progreso” y la “civilización” que –sin duda– eran atributos del hombre blanco occidental. Estas ideas, ampliamente compartidas por gran cantidad de intelectuales del siglo XIX, eran útiles para justificar la expansión territorial que caracterizó la política de los principales países de Europa y también de Rusia y de Estados Unidos.⁶

A pesar de estos comienzos, la antropología se va abriendo camino hacia el conocimiento y al ir madurando como disciplina comienza a preguntarse por las características y la lógica interna de la diversidad en los pueblos que observa; en consecuencia, va avanzando gradualmente hacia la comprensión y el respeto por lo diferente. Y ahí se advierte la importancia del concepto de cultura para ir expresando esas características tan disímiles que presentan los pueblos con los que se entra en contacto: costumbres a veces muy diferentes, lógicas de vida distintas, múltiples lenguas, variedad de religiones, de formas de gobierno, diversidad en las formas de familia y en los regímenes matrimoniales y, en general, en las maneras de relacionarse con el mundo. La cultura empieza a ser concebida como “el estilo de vida de un pueblo” (Geertz, 1996: 51).⁷

5. “El otro colonizado tuvo que ser presentado como racial, psicológica y culturalmente inferior a la metrópolis, para que la expansión colonial pudiese justificarse y legitimarse” (Stavenhagen, 1994: 13).

6. Se va manifestando el carácter racializado y profundamente eurocéntrico que había adquirido el discurso dominante en el siglo XIX. Las teorías en boga (formas del evolucionismo, darwinismo social), que servían para justificar a las potencias colonialistas y que se presentaban bajo la apariencia de un paternalismo protector, concebían a los pueblos menos desarrollados como inferiores y atrasados en su evolución. “El dominio británico sobre la India consistía no sólo en un aparato militar, sino también en una red intelectual, etnográfica, moral, estética y pedagógica que servía tanto para persuadir a los colonizadores de su función (y de la continua dedicación a ella) como para intentar asegurar la aquiescencia y el servicio de los colonizados” (Said, 2005: 41).

7. Clifford Geertz agrega: “Las islas, las tribus, las comunidades, las naciones, las civilizaciones

Entre los antecedentes del concepto “cultura” también hay que tener en cuenta las transformaciones de las naciones europeas en el siglo XIX; en particular la unificación de Alemania. La palabra *Kultur*, que quería expresar el sentido profundo del espíritu alemán, su identidad, se opuso en un principio a “civilización”, concepto referido, sobre todo, a las maneras y las modalidades que caracterizaban a la corte francesa y que llevaba implícita una idea de progreso. La oposición, en un comienzo de tipo social –la burguesía y el pueblo frente a la corte–, fue transformándose en nacional: el idioma y la identidad alemanas respecto de otros pueblos, particularmente la *civilización* francesa. La cultura reflejaba lo característico de cada pueblo, su identidad (el *Geist*, el genio de ese pueblo). Ya a finales del siglo XVIII Johann Gottfried Herder planteaba la diversidad de las culturas partiendo de la multiplicidad de las lenguas; fue un adelantado si se tiene en cuenta la forma actual de concebir la cultura. Herder pretendía expresar las peculiaridades y la idiosincrasia de cada pueblo en oposición a la idea de universalismo de los franceses, propia del espíritu de las Luces. Sostenía que cada pueblo tenía derecho a su diversidad, a su orgullo, a su *espíritu* particular. Fue en cierto sentido un precursor del *relativismo cultural*.⁸ Esos conceptos, que apelaban al particular estilo de un pueblo (*Völk*) y que se acuñaron en un contexto epocal de emancipación y progreso, fueron deformados cien años después en Alemania y Austria por los teóricos racistas de ese tiempo y utilizados en forma siniestra por el nazismo medio siglo más tarde.⁹

Tal vez la definición más aceptada por la antropología del siglo XIX es la que en 1871 propone Edward Burnett Tylor en su obra *Primitive Culture*. Según Tylor, “cultura o civilización, tomadas en su sentido etnológico más extenso, es todo complejo que comprende las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y las otras capacidades o hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad”.¹⁰ Esta definición se correspondía con el modo en que en esa época era usado el concepto “cultura”, referido sobre todo a socieda-

[...] luego las clases, las regiones, los grupos étnicos, las minorías, los jóvenes (en Sudáfrica incluso las razas, en la India incluso las sectas) [...] tenían culturas: formas de hacer las cosas que eran distintivas y características”.

8. “Herder, en un texto polémico fundamental, en nombre del «genio nacional» de cada pueblo (*Volksgeist*) tomaba partido por la diversidad de las culturas, la riqueza de la humanidad, y en contra del universalismo uniformador de «Las Luces», al que juzgaba empobrecedor. Herder pensaba que había que darle a cada pueblo, empezando por el pueblo alemán, su orgullo [...]. Pues cada cultura expresaba a su manera un aspecto de la humanidad [...] puede ser considerado con justicia el precursor del concepto relativista de cultura” (Cuche, 1999: 17).

9. Sobre todo con el empleo del término *Völkish*, palabra emblemática en los discursos del partido nazi, que le imprimió al término un fuerte tinte racista y antisemita del que carecía en tiempos de Herder.

10. El antropólogo británico Edward Burnett Tylor (1832-1917) es considerado el fundador de la antropología en Gran Bretaña y fue el primer titular de una cátedra de antropología en este país.

des no industrializadas y muy diferentes de las europeas. La noción de cultura tendía a designar a esas sociedades, considerándolas un todo complejo, incluyendo sus múltiples particularidades. Abarcaba a una totalidad y era semejante en su alcance al concepto “formación social” que fue muy usado por algunos escritores marxistas, sobre todo Louis Althusser y sus seguidores, además de sus comentaristas y críticos, alrededor de los años 60 y 70 del siglo XX (pero en este caso referido a toda clase de sociedades y sobre todo a aquellas en que predominaba el modo de producción capitalista). La definición de Tylor, descriptiva y enumerativa, fue típica de la época y de un período en la evolución de la antropología. Diversos procesos y acontecimientos en la sociedad occidental convergieron para que la noción de cultura se orientara hacia definiciones menos abarcativas: entre estos acontecimientos debemos mencionar los cambios tecnológicos en la primera mitad del siglo XX, incluyendo el desarrollo de los medios masivos de comunicación, las dos guerras mundiales y la intensa urbanización; en el campo de la antropología influyó la tendencia creciente a extender el ámbito de aplicación de sus estudios hacia la propia sociedad, superando su dedicación exclusiva al estudio de sociedades sencillas y tecnológicamente atrasadas desde la perspectiva de los países dominantes. Las investigaciones de los antropólogos comenzaron a incluir el estudio de las comunidades campesinas del propio país o de países vecinos y, también, las comunidades de inmigrantes o sectores especiales de la población urbana. En los cambios que experimentó el concepto “cultura” influyó, además, su utilización creciente en otras disciplinas y los importantes cruces interdisciplinarios e influencias recíprocas: por una parte, los estudios sobre el lenguaje durante el siglo XX, tanto el desarrollo de la lingüística (y su relación con la antropología a partir de la obra de Claude Lévi-Strauss) y de la semiótica como la dedicación de la filosofía a esta temática. Los más importantes filósofos del siglo privilegiaron la reflexión sobre el lenguaje:¹¹ una mención sucinta incluye a Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, además de Michel Foucault, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur, a lo que se suma la influencia de Nietzsche que se proyectó sobre los pensadores del siglo XX. También es relevante destacar la creciente importancia que adquirieron los temas relacionados con la cultura en el pensamiento marxista de la primera mitad del siglo XX: entre las figuras más destacadas cabe mencionar a Antonio Gramsci, Mijaíl Bajtín, Georg Lukács, Lucien Goldmann, Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt y, en Inglaterra, décadas después, Richard Hoggart, Edward P. Thompson, Raymond Williams y Stuart Hall, que integraron la célebre Escuela de Birmingham. En otras disciplinas también creció el interés por la cultura: en

11. Se ha denominado “giro lingüístico” a esta tendencia presente en la filosofía del siglo XX. El término se atribuye al filósofo Richard Rorty. En las postrimerías del siglo XX, Frederic Jameson acuñó la expresión “giro cultural”.

historia se destacó el grupo que editó la revista *Annales* y la obra de distintas generaciones de pensadores vinculados con ese origen, como Lucien Febvre, Ernest Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff, además de Thompson en Inglaterra, Carlo Ginsburg en Italia y muchos otros que dieron gran impulso a los estudios sobre la dimensión cultural de los fenómenos históricos. El concepto “cultura” fue modificando su alcance: pasó gradualmente de designar a la totalidad de una sociedad, lejana y exótica, a referirse a un nivel acotado en el análisis de las sociedades complejas, pasadas o presentes.¹²

Signos, lengua y cultura

Los antropólogos comenzaron tempranamente a tomar conciencia de que el contacto con los europeos contribuía a la deformación o la desaparición de las culturas que estudiaban. Eso fue lo que efectivamente comenzó a ocurrir cuando se acentuó la comunicación con Occidente, especialmente el ingreso en nuevos circuitos de comercio e intercambio sumado a los efectos de la administración colonial y, más adelante, la influencia del turismo y de los medios de comunicación modernos. Ante la urgente necesidad de preservar de alguna manera esos desarrollos culturales relativamente autónomos, muchos antropólogos se ocuparon de registrar, colecciónar y tratar de resguardar esos variados rasgos y, sobre todo, los lenguajes, frente a la creciente amenaza de contaminación y eventual desaparición. Porque cada lengua es un tesoro, una producción original e irrepetible elaborada por un pueblo en sus prácticas hablantes a lo largo de su historia; hay alguna semejanza con los tesoros genéticos –plantas y semillas– producidos en el mundo vegetal a lo largo del tiempo, que ahora se trata de resguardar ante los riesgos evidentes de rápida desaparición.¹³ De índole semejante ha sido el esfuerzo realizado para la descripción de las culturas y el registro de las lenguas que, efectivamente, en algunos casos desaparecieron y en otros se mezclaron, cambiaron o se degradaron al entrar en contacto con otros pueblos y sobre todo con las potencias colonialistas. Esas culturas originales y diversas que se han ido estudiando y describiendo –principalmente en el siglo XIX– tendieron a deformarse y a perder sus características y,

12. Para ampliar en lo que se refiere a los antecedentes y las características de la evolución del concepto “cultura” durante el siglo XX, véase Mario Margulis y Marcelo Urresti, “La época de la cultura y la cultura de la época” (en Margulis y Urresti, 1997: 15-45) y Perry Anderson (1987).

13. “Noruega inauguró ayer un «Arca de Noé vegetal» con muestras de semillas de cien países para protegerlas de posibles extinciones provocadas por contaminación, desastres naturales o cambio climático [...] El Tratado Internacional sobre Recursos Genéticos de Plantas para la Alimentación y la Agricultura, ratificado por 115 países, creó un marco legal para preservar la diversidad de cosechas e impulsó la construcción de la bóveda de semillas” (*Clarín*, Buenos Aires, 27 de febrero de 2008, p. 33).

lamentablemente, mucho de esa riqueza cultural y numerosas lenguas, complejas, originales e irrepetibles, se han perdido para siempre.

Para muchos el lenguaje es el nivel más conveniente y accesible para abordar el estudio de la cultura.¹⁴ Una lengua es algo muy rico y complejo: puede decirse que contiene lo principal de cada cultura. A partir de la perspectiva desde la cual nos proponemos definir y abordar la cultura, cuyo centro son los sistemas simbólicos, los signos y la significación, la lengua se nos presenta como un sistema de signos que da cuenta –total o parcialmente– de los demás sistemas que componen una cultura. La noción de cultura que se ha ido elaborando en el siglo XIX y la primera mitad del XX ha tendido a ser descriptiva: sobre todo un inventario de rasgos, una colección de normas, costumbres e instituciones. A partir del gran interés por la cultura manifestado en diferentes disciplinas sociales durante el siglo XX y, en especial, por el gran desarrollo adquirido por los estudios del lenguaje, en la segunda mitad del siglo XX las definiciones se fueron orientando hacia el plano de las significaciones.¹⁵

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. (Geertz, 1990: 20)¹⁶

Es muy importante partir de una característica principal del ser humano: el hombre se relaciona con el mundo a través de signos: es su modo de vinculación con los objetos materiales e inmateriales, con los problemas y con los saberes, con lo que siente y lo que percibe. El signo es un mediador entre el hombre mismo y los procesos materiales o inmateriales que presenta la existencia. El hombre ha desarrollado (y es tal vez el rasgo particular que lo hace humano) esa capacidad de significar. Es su peculiaridad más general e importante. Si pensamos en un signo lingüístico (que es una de las clases de signos), advertimos que una palabra es un sonido, es decir, algo material que repre-

14. Edward Sapir, muy tempranamente –en una obra publicada en 1921–, planteaba que la lengua era la base principal de la cultura.

15. Al respecto, véase principalmente el célebre capítulo 1, “La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” (en Geertz, 1990: 19-40).

16. Otra definición en esta línea semiótica es la que sugiere Néstor García Canclini (2004: 34): “Se puede afirmar que la cultura abarca el conjunto de los procesos sociales de significación, o, de un modo más complejo, la cultura abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social”.

senta una idea, un sentido. Sobre esa base el hombre se relaciona con otros hombres, se relaciona con el mundo y articula los procesos de comunicación. Lo que solemos llamar “realidad” –el mundo que nos rodea y sus acontecimientos, y también nuestro mundo interior– lo captamos y procesamos por medio de esos signos. Los signos son elaborados social y culturalmente, es decir, son producidos por un grupo humano en su interacción recíproca a lo largo del tiempo; por consiguiente las palabras son construidas históricamente por hombres y mujeres en su vida social: agrupan hechos del mundo externo o interno, objetos, ideas o sentimientos y nos permiten clasificar de alguna forma, nombrar e inteligir, o sea, comunicarnos y referirnos a la inmensa variedad de objetos que nos presenta el mundo. Incluyen objetos sensibles o inteligibles de alguna otra manera, también objetos imaginarios (unicornios, fantasmas, los dioses o los ángeles) a los que nos referimos, que agrupamos y comunicamos por medio de signos. Somos poseedores de signos y esos signos nos orientan frente al mundo. Una lengua posee entre sus diferentes signos el signo “mesa”, y éste refiere a la inmensa variedad de mesas de todo tipo. Lo que podemos observar y entra en nuestro campo perceptivo no es el concepto “mesa” (que indica la enorme cantidad de mesas posibles de toda forma, color y tamaño) sino la mesa particular que identificamos como incluida en ese concepto y que ubicamos dentro de esa clase de objetos; es una clasificación que proporciona la lengua que es una parte de la cultura. Una mesa o un árbol es algo comprensible y verificable con nuestros sentidos, pero también disponemos de signos como “amor” o “deber” o “bien” o “mal” o “ética” que se refieren a cosas mucho menos precisas y tangibles, pero que son igualmente elementos que integran nuestra cultura y que desempeñan un papel importante en la interacción y en la comunicación.

Los signos lingüísticos son una construcción humana. Cada signo lingüístico constituye una forma posible de agrupar objetos, una clasificación acerca de algo existente (aunque sea imaginario) en el mundo concreto o en la fantasía, y podríamos decir que implica una manera, entre otras posibles, de construir la realidad y de experimentar el mundo social y físico, afectivo o imaginario, que nos envuelve. Por consiguiente, lo que llamamos “realidad” está en gran medida determinado por los signos con los cuales la apresamos y nos la comunicamos. Lo que consideramos “realidad” en nuestra vida cotidiana depende de los modos de percibir, significar y clasificar característicos de nuestra cultura –y en especial, sus códigos lingüísticos– que se manifiestan en los signos y sentidos que son construidos por la interacción humana en el devenir de la vida social. En síntesis, el concepto de cultura que empleamos está en el plano de los signos, en esta habilidad especial del ser humano que le permite significar, manejarse con signos, reemplazar en la comunicación o en el pensamiento el mundo material o social al que pertenece, y los objetos que lo integran, por signos compartidos, inteligibles y comunicables.

Cultura y naturaleza

Volvamos ahora a la relación entre naturaleza y cultura que señalamos anteriormente: habíamos dicho que frente a la noción de naturaleza humana, simplificadora y ocultadora de las diferencias, se desarrolla la noción de cultura que apunta a poner de manifiesto lo realizado por el hombre¹⁷ y, sobre todo, la gran diversidad que se puede observar en las sociedades humanas. Despiertan interés las variadas y extrañas sociedades que desarrollaron culturas diferentes y han producido sus propios idiomas a lo largo de su historia. En su estudio se ponen en evidencia sus peculiaridades y su lejanía respecto de los modos de vida europeos; cada lengua connota las formas de vivir, de apreciar, de percibir, de gustar, de juzgar lo que es justo o injusto, lo bueno o lo malo, lo feo o lo bello, dando cuenta de las formas particulares –características de cada cultura– de relacionarse con el mundo y de resolver los problemas de la existencia, que muchas veces son claramente contrastantes con los patrones que los pueblos europeos han llegado a considerar naturales. Cada idioma creado por un grupo humano implica una teoría sobre la realidad, una manera de clasificar la realidad y a veces incluso de crear la realidad. Y hablar otro idioma nos permite a veces acceder a otro mundo cognitivo y a otro mundo sensorial, a otro mundo sensible, a otras percepciones, a otros afectos.

El lenguaje se presenta como el aspecto más accesible para abordar el estudio de una cultura. La lengua es un sistema que contiene y remite a otros sistemas: en su práctica, además de los códigos lingüísticos, se metacomunican también otros códigos. Perder un idioma (y hay muchos idiomas extinguidos) es perder también un tesoro de saberes y de maneras de entender el mundo que contiene la cultura que generó ese idioma. Una vez que ese idioma se pierde, se olvida, deja de usarse, se torna muy difícil –o casi imposible– de recuperar, así como es imposible recuperar una planta cuyos genes se han perdido.

Nada es natural en el comportamiento humano: las formas de responder a las necesidades han sido procesadas por cada cultura, incluyendo las más básicas como el hambre, la necesidad de abrigo, la sexualidad y el afecto: es así como se han observado prácticas muy diferentes y variadas en las distintas sociedades investigadas. No existe el hombre natural. El hombre es producto de una cultura que los integrantes de una sociedad van construyendo y transmitiendo de generación en generación, socializando continuamente a nuevos individuos que reciben e incorporan la herencia cultural. La cultura es producción de los hombres y las mujeres en su vida social y está en constante cambio. La construcción histórica de una cultura es realizada por un grupo

17. El hombre nace en un mundo ya modificado por su presencia y él, en tanto colectivo, es el productor de los sistemas de signos por cuyo medio se relaciona, comunica y percibe.

humano a partir de su interacción y de sus prácticas, y este grupo experimenta, en distinto grado, contactos con otras culturas a lo largo del tiempo, lo que supone préstamos culturales e influencias mutuas. Cada grupo humano ha elaborado formas de comunicarse (lenguajes, mimética), formas de defenderse, formas familiares (tipos de uniones, regulaciones de la vida sexual y de la endogamia), formas de gobernarse, creencias, formas de sentir y de expresar los sentimientos, formas de percibir, sistemas para producir y distribuir los bienes económicos. Todo ello es expresado en sistemas simbólicos y formas de organización del sentido que cada cultura va construyendo e instituyendo como parte de la necesidad de los grupos humanos de organizarse en conjuntos sociales para sobrevivir, satisfacer sus necesidades y abrirse camino hacia la existencia. Como ya indicamos, hay que sospechar de toda apelación a la naturaleza: suele ser un indicador de la ideologización del discurso, el soporte retórico de una falacia. Ni siquiera en el cuerpo humano, en la biología, se puede ahora sostener plenamente esa apelación a la naturaleza. También en la constitución del plano corporal y biológico del hombre interviene la cultura.

Desde el punto de vista zoológico el hombre es básicamente un animal incompleto:¹⁸ tal como nace, tal como viene al mundo, es absolutamente incapaz de desarrollarse sin ayuda; está más desprotegido, más desvalido que la mayoría de los animales. El hombre que conocemos es social: nace como un ser incompleto en el interior de una sociedad y se completa con la cultura. Empieza a ser hombre cuando aprende los códigos de su cultura (y este aprendizaje se inicia desde que nace), cuando incorpora los programas culturales compuestos de signos, de múltiples sistemas de signos. Cuando adquiere –con la enorme capacidad de aprendizaje con que está dotado– los signos y saberes de su cultura, y sólo cuando los incorpora puede convertirse en miembro pleno de su grupo. Para ello debe ser capaz de comunicarse eficientemente con los otros, debe adquirir los saberes y las destrezas necesarios para desarrollar su existencia como integrante de un grupo social determinado.

Todos los grupos humanos tienen cultura pero ésta se adquiere mediante el aprendizaje, no la traen consigo sus integrantes al nacer. Otros seres vivos poseen una cantidad de información incorporada genéticamente (a veces compleja, como en el caso de algunos insectos) que orienta sus comportamientos, pero no es el caso del ser humano: hombre o mujer nacen incompletos y se van completando con la internalización y el aprendizaje de la cultura grupal. Ese

18. "En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella: la forma dobuana y la forma javanesa, la forma hopi y la forma italiana, la forma de las clases superiores y la de las clases inferiores, la forma académica y la comercial. La gran capacidad de aprender que tiene el hombre, su plasticidad, se han señalado con frecuencia; pero lo que es aun más importante es el hecho de que dependa de manera extrema de cierta clase de aprendizaje: la adquisición de conceptos, la aprehensión y aplicación de sistemas específicos de significación simbólica" (Geertz, 1990: 55).

proceso de incorporación de la cultura (muy intenso en los primeros años de vida) es la suma de los procesos de socialización y aprendizaje necesarios para que un ejemplar humano se transforme en un miembro aceptado y aceptable del grupo al que pertenece.

La cultura ha intervenido en la evolución del hombre desde sus primeros y más elementales logros. El hombre, considerado desde su equipamiento físico, es relativamente indefenso: no es muy veloz, no tiene garras, sus dientes son poco eficaces para la lucha, en comparación con la mayor parte de los animales está en inferioridad de condiciones para sobrevivir en la intemperie. Su gran ventaja (que deriva del desarrollo de su corteza cerebral y de su habilidad para producir signos) es su capacidad para la comunicación que le facilita actuar socialmente, asociarse con otros para la caza o para la defensa, articular formas grupales de acción, y desarrollar y emplear herramientas (White, 1982).

Sin embargo, esa capacidad de desarrollar herramientas no es exclusiva del ser humano. Se ha comprobado experimentalmente que existe en algunos monos una cierta aptitud herramiental, aunque ésta es muy rudimentaria en comparación con la humana: en experiencias con chimpancés se ha visto que logran juntar dos o tres palos para acercar una banana o incluso tallar con sus dientes un palo para unirlo con otro. Pero los monos carecen de la capacidad para simbolizar y poder transmitir y conservar esos logros.

El hombre puede conservar y transmitir sus saberes y ha ido desarrollando herramientas de progresiva complejidad, incluyendo herramientas culturales. Suplió sus desventajas corporales avanzando en la capacidad para comunicarse mediante lenguajes basados en el uso de signos, mejorando así sus posibilidades de actuar grupalmente; pudo construir formas asociativas para enfrentar los diferentes problemas que le planteaba el medio, como la alimentación, la defensa, el abrigo. El hombre no está físicamente equipado para afrontar climas rigurosos, eventualmente puede sobrevivir sin utilizar ropa en un clima muy benigno, pero su piel es delicada, no tiene pelambre que lo proteja, no está equipado como algunos animales con un cuero grueso y resistente. Utilizando conocimientos y destrezas que formaban parte de su cultura fabricó elementos para abrigarse y para protegerse, descubrió la utilidad del fuego para calentarse, la posibilidad de cubrirse con pieles de animales o con textiles que aprendió a producir, pudo encontrar refugios y, en estadios más avanzados, construir su vivienda. Han sido desarrollos que ha podido conservar y transmitir, y por ello fue capaz de comunicar su información, expandirse hacia otros climas y mejorar su alimentación.

En la cuestión relativa a los orígenes del ser humano prevalece la corriente que considera que el hombre –al que se reconocen antecesores en ejemplares muy primitivos y antiguos¹⁹ como el *australopithecus* y que evoluciona duran-

19. "Cerca de los restos del cráneo del nuevo homínido, Louis Leakey encontró un yacimiento de toscas herramientas de piedra, que en su mayor parte corresponden a la categoría de choppers

te un larguísimo período hasta llegar al *Homo sapiens*– es resultado evolutivo de un proceso en el que interviene activamente la cultura que él mismo va creando y, consecuentemente, podría afirmarse que el hombre actual sería resultante de una interrelación dialéctica, desarrollada a lo largo de miles de milenios, entre biología y cultura.

La cultura no es una adquisición externa del hombre que éste logra una vez completado su proceso evolutivo sino que en el interior del proceso evolutivo que lo ha conducido desde primitivos homínidos hasta sus formas actuales han intervenido fenómenos culturales.²⁰ Han prevalecido evolutivamente los que estaban más capacitados para crear y utilizar elementos culturales por su cerebro mejor y por su sistema nervioso más desarrollado y adaptable, gozaron de ventajas en el proceso evolutivo aquellos individuos cuyos rasgos biológicos los tornaban más aptos para la adquisición de la cultura. Las ventajas mencionadas incidieron en la elección de parejas sexuales, consolidando por transmisión hereditaria los logros biológicos que favorecían el desarrollo de la cultura.

Hacia una definición semiótica de “cultura”

Capacidad de comunicación. En la segunda mitad del siglo XX algunos estudiosos de la cultura, entre los que se destaca Clifford Geertz, se han vuelto hacia una orientación semiótica, tomando en consideración la multiplicidad de sistemas de signos que caracterizan las formas de comunicación humana y que permiten apreciar su diversidad. Continuando con esa orientación, intentaremos definir “cultura” en términos de los sistemas de signos que una comunidad humana ha producido en su historia y produce en su vida social, que sus integrantes incorporan durante su socialización y que los orientan en su accionar en el mundo, haciendo posible la comunicación, la identificación, el reconocimiento y la interacción.

La cultura implica, sobre todo, capacidad de comunicación. Sus contenidos se relacionan íntimamente con la habilidad para comunicarse entre sí que poseen los integrantes de un determinado colectivo humano. Capacidad de comunicarse, de entenderse: la cultura supone modos compartidos de significar el mundo que proveen orientaciones hacia la acción, lo que implica que cuando se comparte la cultura los comportamientos de los demás se tornan

(hachas de mano) y lascas, que se fabricaban tallando el extremo de un nódulo de sílex del tamaño de un puño” (Harris, 1995: 32). Leakey llamó *Homo habilis* (hombre habilidoso) a este nuevo hallazgo. Marvin Harris utiliza el concepto “selección cultural” para significar la presencia e influencia de la cultura en el proceso evolutivo.

20. “Esto significa que la cultura, más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo” (Geertz, 1990: 54).

inteligibles y relativamente predecibles. Estos conjuntos de signos que poseemos y compartimos definen de alguna manera eso que llamamos “realidad”, noción que se vuelve problemática si la concebimos por fuera de los instrumentos cognitivos que poseemos para relacionarnos con el mundo sensible. Los instrumentos para conocer y comunicarnos que poseemos en tanto miembros de una cultura consisten, en primer lugar, en sistemas lingüísticos, pero también en formas socialmente estructuradas de percibir, de sentir, de valorar, de gustar, en valores, estéticas y modos de procesar el tiempo y el espacio. Estos aspectos (estos códigos), que difieren entre las culturas, no son *naturales* sino que han sido creados y procesados por los integrantes de un grupo humano en su trayectoria histórica: son *culturales*, han sido construidos por los hombres en su interacción a lo largo de su vida social. Los signos implican construcciones de sentido, construcciones sociales del sentido. Cada sentido, cada palabra que usamos (incluyendo su significante y sus significados)²¹ ha sido socialmente construida, tiene una historia. Y, en muchos casos, su sentido proviene de pujas sociales y de procesos conflictivos. Esto alude a un proceso social que Pierre Bourdieu denomina “construcción social del sentido”.²² También se han ido construyendo socialmente nuestra sensibilidad y nuestras formas de percibir: no percibimos naturalmente sino a través de procesos complejos que se han ido desarrollando en la interacción social. Y estos procesos no se detienen, están activos y continúan cambiando, lo cual indica una realidad móvil y en transformación que supone, también, cambios continuos en los instrumentos culturales con los que percibimos y conocemos.

El lenguaje es un instrumento privilegiado para la incorporación de la cultura. Cada idioma conlleva ideas, contiene –de modo implícito– una cantidad de saberes, metacomunica una forma de organización social, formas de actuar y de relacionarse y modalidades socialmente construidas de concebir el mundo. Al incorporar el lenguaje en la primera infancia se van asimilando, en el

21. O en un nivel más complejo podemos referirnos ya no al nivel de la palabra sino al de las frases y los discursos que predicen, por ejemplo, sobre aspectos de lo social y de lo político, o acerca de las conductas, los gustos o la ética...

22. “Las luchas simbólicas a propósito de la percepción del mundo social pueden tomar dos formas diferentes. En el aspecto objetivo se puede actuar por acciones de representaciones, individuales o colectivas, destinadas a hacer ver y hacer valer ciertas realidades; pienso por ejemplo en las manifestaciones que tienen por objetivo manifestar a un grupo, su número, su fuerza, su cohesión, hacerlo existir visiblemente; y al nivel individual, en todas las estrategias de presentación de sí, tan bien analizadas por Goffman y destinadas a manipular la imagen de sí y, sobre todo –esto Goffman lo olvidaba–, su posición en el espacio social. Por el lado subjetivo, se puede actuar tratando de cambiar las categorías de percepción y de apreciación del mundo social, las estructuras cognitivas y evaluativas; las categorías de percepción, los sistemas de clasificación, es decir, en lo esencial, las palabras, los nombres que se construyen en la realidad social tanto como la expresan, son la apuesta por excelencia de la lucha política, lucha por la imposición del principio de visión y de división legítimo, es decir, por el ejercicio legítimo del efecto de teoría” (Bourdieu, 1987: 137).

mismo proceso de aprendizaje, una cantidad de estructuras culturales. Se internalizan maneras de percibir, modalidades de la sensibilidad, maneras de sentir, de valorar, de gustar; el niño va incorporando formas de sensibilidad y de emotividad socialmente pautadas, maneras de expresar el afecto y también muchos otros aspectos característicos de su cultura. Por eso hemos dicho anteriormente que si sabemos hablar otro idioma además de nuestra lengua nativa, de alguna manera tenemos la posibilidad de acceder a otro universo afectivo y sensorial. Cuanto más distante sea ese idioma del nuestro, más grandes serán los obstáculos para su comprensión, pues las dificultades provienen de que hay que penetrar en una sensibilidad diferente, en una “realidad” distante, en clasificaciones y modos de aprehender el mundo que nos son extraños.

Al compartir los códigos, los miembros de una comunidad humana podemos comunicarnos. Y podemos comunicarnos incluso en un nivel de bastante abstracción, de bastante sofisticación: podemos entender y transmitir conceptos abstractos y complicados. Esta misma noción de cultura es una noción muy compleja que podemos transferirnos, que estamos capacitados para discutir y analizar en la medida en que pertenecemos al mismo ámbito cultural. Gran parte de los códigos que poseemos, de estos saberes que tenemos, no son conscientes: no sabemos que los sabemos, no tenemos conciencia de su posesión. Pero hemos internalizado los códigos de la cultura y eso hace que actuemos espontáneamente: interactuamos con comodidad con otros que poseen los mismos códigos, nos entendemos a medida que interactuamos conjugando los códigos culturales esperados que hacen fluida la comunicación y permiten que podamos transmitir ideas e incorporar conocimientos.

Por ejemplo, cuando doy una clase les hago a los alumnos y tengo la sensación de que me entienden. Confío en que lo hagan, confío en que la elección y el ritmo de las palabras y de los silencios, los tiempos, los gestos, hayan sido suficientemente eficaces como para ingresar en su sensibilidad y en su entendimiento y lograr así la comunicación esperada. Esto es posible porque compartimos una cultura y, más aún, una subcultura específica: la de la universidad, y dentro de ella la de la Facultad de Ciencias Sociales, lo cual brinda un contexto implícito que hace pertinentes el tema y los conceptos que estamos empleando.

Pero los códigos de la lengua no son los únicos presentes en la comunicación verbal, en una conversación o un diálogo. De hecho, junto con la palabra hablada intervienen en cualquier comunicación verbal, en forma simultánea y sincronizada, otros códigos, no solamente los vinculados al cuerpo, a la mimica y otras formas no verbales de expresión. También hay códigos que refieren al contexto, a la institución donde el evento transcurre, referidos al tiempo, a la proximidad o a la lejanía respecto de nuestros interlocutores, a cuándo hablar y a cuándo no hablar. Hay una cantidad de aspectos que estamos ejercitando simultáneamente en una conversación y que, como somos miembros *competentes* de la misma cultura, podemos compartir y comunicar con relativa eficacia. Pertener a una cultura y dominar sus códigos aporta competencia

cultural que incluye competencia lingüística: la eficacia en la comunicación requiere hablantes competentes y escuchantes competentes, lo que supone ser eficientes en el uso de los códigos culturales, estar capacitados para su práctica. Para entender los mensajes es preciso también descifrar correctamente el contexto. Esto permite que los mensajes del interlocutor se tornen inteligibles, y no sólo sus mensajes verbales, también los que emite –a veces involuntariamente– con su propio cuerpo. Cuando hablo suelo acompañar mi discurso con mayor o menor volumen de la voz, con mimética y otros recursos que puedo utilizar voluntariamente. Pero también soy hablado por mi cuerpo. Mi cuerpo emite mensajes que no siempre son voluntarios y lo que el cuerpo expresa (emociones, cansancio, seguridad, etc.) puede ser leído, es inteligible para los demás miembros de mi cultura (Bourdieu, 1986).

Una conversación o una charla grupal ponen en marcha una cantidad de procesos complejos de los que, por lo general, los participantes no están conscientes. Ello es así porque la conversación requiere un uso apropiado de los códigos de la cultura; para emitir eficazmente mensajes y para recibirlas e interpretarlos adecuadamente se activan saberes internalizados que poseemos en tanto integrantes del mismo grupo cultural y, asimismo, se conjugan simultáneamente varios códigos pertenecientes a esa cultura. Entre los variados códigos que actúan simultáneamente en una conversación podemos mencionar los ritmos que implican códigos del tiempo, los referidos a la apreciación de la oportunidad, los del uso del cuerpo. Hay códigos que aluden a la distancia corporal (la proxémica) que establece –según las características de cada cultura– la distancia corporal óptima que separa a las distintas personas que intervienen. Hay códigos no escritos ni necesariamente conscientes que dependen de la dinámica del grupo y del *habitus* grupal, que regulan el tiempo de cada exposición, la duración y oportunidad de los silencios, o los que preanuncian que el que habla va a callar y predisponen a otro interlocutor a preparar su intervención. Hay códigos culturales vinculados con la cortesía, con el respeto mutuo, reglas sociales que se observan con distinta intensidad y eficacia en las comunicaciones sociales. En una conversación compartimos múltiples códigos que están presentes y activos en la cultura; se trata de un fenómeno cultural muy delicado y complejo, que contiene sutilezas y una cantidad de saberes implícitos.

La interacción con gente que no comparte nuestros códigos, topar con la *otredad* cultural, nos hace tomar conciencia de nuestra propia cultura, de su vigencia y alcance y también de sus límites. Esto ocurre con frecuencia al entrar en contacto con una cultura diferente, por ejemplo al viajar fuera del país, incluso cuando –como en otros países de América Latina– se hable también español. Al no compartir todos los códigos se percibe la carencia de lo habitual, de lo que se considera implícito en el ámbito de la comunicación con los demás. La sensación de extrañeza es mayor cuando se viaja a un país en el que se habla otra lengua. En esas circunstancias se toma conciencia de la importancia del fácil entendimiento que se produce al interactuar en la propia ciudad:

cuántas cosas están dadas, cuántas costumbres se comparten, cuántas cosas se viven como presupuestadas en la vida cotidiana. Se advierte entonces la existencia de los códigos compartidos que es habitual considerar algo “natural” y propio de la vida cotidiana. Geertz (1990: 26-27) menciona a Ludwig Wittgenstein (nacido en Viena), quien describe su sentimiento de extrañeza cuando se encuentra en el extranjero, donde no logra la eficiencia comunicativa que tiene habitualmente en su país. Y hay que tener en cuenta que Wittgenstein vivió una parte importante de su vida en el exterior, fue profesor durante muchos años en Cambridge (Inglaterra) y poseía una cabaña en Noruega donde pasaba sus vacaciones.

Desde un punto de vista identitario la otredad pone de manifiesto las fronteras de la propia cultura. Todos los pueblos han tenido la experiencia de la otredad y la han procesado de distintas maneras. La reacción más habitual ha sido el rechazo de lo diferente y la exaltación de lo propio. Sin embargo, las alianzas y el entendimiento entre grupos diferenciados han permitido la gradual constitución de sociedades más numerosas y complejas.

El período colonial en América, que se extendió durante tres siglos, puso en evidencia –sobre todo en sus inicios– una de las situaciones históricas en que entran en contacto dos culturas muy diferentes y hasta entonces incommunicadas entre sí. En una situación compleja y conflictiva, basada en la dominación violenta y en la devaluación de los nativos (considerados primitivos, salvajes, paganos, inferiores) se desemboca, a partir de relaciones fuertemente asimétricas, en una nueva sociedad (un caso ejemplar es Nueva España) que se va constituyendo a partir del mestizaje biológico y cultural. Despues de la conquista y a medida que se intenta poner en marcha las nuevas relaciones económicas y algún ordenamiento social, se hacen evidentes la incomprensión mutua, el intenso desencuentro y la portación de formas radicalmente distintas de aprehender la realidad. La población sometida –indígenas y africanos– se encontraba desorientada y con fuertes dificultades ante las concepciones diferentes del tiempo y del espacio, modos diferentes de proceder en las diversas esferas de la vida: modos de gobernar, de producir, de alimentarse, de procesar lo sobrenatural. El mundo español y sus valores, conceptos y creencias eran incomprensibles para los pueblos dominados, que provenían de culturas absolutamente distintas (Gruzinski, 2004, cap. V; 2000, cap. 3).

Etnocidio es un concepto propuesto por Robert Jaulin (1970) para designar el ataque y la destrucción de las culturas. Este concepto fue referido especialmente a los efectos de la colonización y la dominación económica y cultural, y ejemplificado principalmente con los indígenas de Sudamérica. Pierre Clastres (1987: 55-64) señala que mientras que la noción de *genocidio* es utilizada para referirse a la destrucción física de un grupo humano, el etnocidio tiende a preservar a los nativos pero a costa de la destrucción de su cultura. En tanto que el genocidio considera a “los otros” como absolutamente perniciosos, el etnocidio –que siempre alega procurar “el bienestar del salvaje”– los considera

relativamente malos y cree que los puede “mejorar” al transformarlos de manera que se parezcan al modelo propio.

Las reacciones que suscita la otredad pueden ir desde la franca hostilidad, la estigmatización y el desprecio, con variados matices e intensidades, hasta formas de reconocimiento y de encuentro, de alianza y de comprensión mutua. El reconocimiento del derecho a ser diferente está aún lejos de ser alcanzado con suficiente frecuencia y, si bien el mundo actual es crecientemente multicultural, la gran cantidad de conflictos –a veces matanzas y guerras de exterminio– que han ocurrido en los últimos cien años y los que siguen activos en la actualidad, a los que se agregan múltiples formas de prejuicio e intolerancia en el interior de las propias sociedades, indican que la conflictividad vinculada con el “otro” continúa plenamente vigente.

Todo significa. Nos acercamos a una definición semiótica de la cultura, situada en el plano de la significación. Consideramos que *todo* significa, que hay una dimensión significativa en todo fenómeno social. La dimensión significativa se complementa con otras dimensiones, otras formas analíticas para examinar procesos que en sí mismos son indivisibles: la vida social se nos presenta *una* pero la analizamos desde diferentes ángulos.

La cultura se ocupa de la *dimensión significativa* en los fenómenos sociales: en tanto poseedores de los códigos de esa cultura, sus integrantes tienen la capacidad de *leer* las situaciones sociales que se les presentan. Leer supone decodificar, hacer inteligibles los comportamientos, discursos y acontecimientos sociales.²³ Pero si bien todo significa, el análisis de lo social *no se agota* en el plano de la significación. La cultura, entonces, sería *una de las dimensiones desde donde podemos analizar los procesos sociales*. Toda acción, por ejemplo, que alguien rompa un vidrio, puede ser leída como un signo, pero asimismo es más que un signo. Una agresión violenta puede ser leída desde el plano de la significación, pero además tiene implicancias y puede ser examinada desde otras perspectivas: políticas, económicas, médicas, jurídicas, etc. *La dimensión cultural se ocupa del plano de la significación*, de lo que es expresado con los sistemas de signos que el hombre ha creado y que median en su relación con el mundo. Pero desde esta dimensión específica (que constituye una herramienta para el análisis y no para fragmentar o reducir la compleja experiencia del mundo social), la sociología de la cultura pretende contribuir al estudio crítico de las sociedades y para ello es necesario (para cualquier esfera de la vida social que se aborde) articular con el estudio de las otras dimensiones de análisis (económica, política...) a fin de hacer posible el avance en el conocimiento tratando de superar las opacidades y obstáculos que lo dificultan.

23. “Cuando voy por la calle –o por la vida– y encuentro estos objetos, les aplico a todos, sin darme cuenta, una misma actividad, que es la de cierta lectura: el hombre moderno, el hombre de las ciudades, pasa su tiempo leyendo. Lee, ante todo y sobre todo, imágenes, gestos, comportamientos...” (Barthes, 1990: 223).

La cultura se vincula íntimamente con la comunicación; Geertz afirma que para comenzar a descifrar una cultura es necesario poder hablar con los nativos.²⁴ Ya hemos señalado las complejidades involucradas en una conversación; poder conversar quiere decir, también, entender al otro: poder descifrar las significaciones y, en la medida en que aumenta el conocimiento de los códigos, descifrar aspectos connotados, incluyendo lo que está por debajo de la superficie.

La cultura manifiesta su eficacia, sobre todo, en el plano de la comunicación. La comunicación es un eje central: la cultura es un espacio de comunicación, un espacio social en el cual es posible comunicarse; es aptitud para comprender las acciones de los demás y, hasta cierto punto, capacidad de predicción de sus comportamientos. En tanto integrante de una comunidad cultural puedo predecir cómo se va a comportar otro integrante que también comparte los mismos códigos, puedo identificarme e identificar a los demás. Y poseer competencia comunicativa indica poseer la capacidad para desempeñarse con soltura en el ámbito de esos complejos códigos. Hay en cada cultura múltiples sistemas de signos, comenzando por los signos lingüísticos, que son los más estudiados. Cuando hablo de códigos, en el caso lingüístico, estoy hablando sobre todo de un repertorio de signos, un conjunto de signos y un conjunto de reglas (reglas para usar esos signos), del modo de articularlos en diversos discursos, de la forma de construir con estos signos conjuntos coherentes: oraciones y discursos.

El signo es un mediador entre el hombre y el mundo. Pero el signo aislado no es nada: para que el signo signifique, funcione, comunique, tiene que ser parte integrante de un sistema de signos. Lo más estudiado es el campo de la lingüística porque tal vez sea la ciencia social más desarrollada y porque nos ofrece un referente empírico –las lenguas– presente y a nuestro alcance. Pero hay muchos sistemas, diversos códigos; la cultura contiene –entre otros– códigos del gusto, del afecto, valorativos. Códigos, por ejemplo, del comer. El mundo del comer, el mundo de la alimentación, es complejo y también pueden describirse sus códigos que son diversos y actúan en distintos planos; no comemos cualquier cosa ni de cualquier manera; comer es una importante actividad social que está articulada por reglas, prescripciones y prohibiciones, ceremonias y rituales. O el código del vestir: no sólo nos vestimos para cubrirnos o abrigarnos; nos vestimos de acuerdo con pautas compartidas y nuestra vestimenta es expresiva, dice algo acerca de nosotros, contiene mensajes que los demás integrantes de la cultura entienden.

Definición de cultura. Concebimos “cultura” en el plano de la significación: las significaciones compartidas y el caudal simbólico que se manifiestan en los

24. “Todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos” (Geertz, 1990: 35).

mensajes y en la acción, por medio de los cuales los miembros de un grupo social piensan y se representan a sí mismos, su contexto social y el mundo que los rodea:

La cultura sería el conjunto interrelacionado de códigos de la significación, históricamente constituidos, compartidos por un grupo social, que hacen posible, entre otros aspectos, la comunicación, la interacción y la identificación. (Margulis, 1994: 4)

¿Cómo nos reconocemos?, ¿cómo nos identificamos?, ¿cómo nos comunicamos?: la cultura es central en esos procesos. No nos comunicamos sin cultura, no nos reconocemos sin cultura, no nos identificamos a nosotros mismos ni identificamos a otros sin la cultura.

Históricamente constituidos. Son varios los niveles desde los cuales se puede examinar el tema de la constitución histórica de la cultura. En tanto *proceso individual*, lo histórico puede ser considerado en el plano de la biografía de cada integrante de una comunidad: éste incorpora durante su infancia gran parte de los códigos de la cultura; el proceso de socialización prosigue en la adolescencia cuando se prioriza el aprendizaje, a veces en instituciones especializadas, y los cambios y nuevos aprendizajes continúan en las siguientes etapas de la vida. Tienen particular importancia determinadas instituciones: la familia, la escuela y otras instancias dedicadas a la educación, además de los lugares de trabajo y de sociabilidad (la fábrica, la oficina, el sindicato, la iglesia) que inciden en la socialización.

En tanto *producción colectiva* la cultura se constituye en la vida social, es producto de la interacción, se va gestando a partir de las prácticas (por ejemplo, las prácticas hablantes, los actos discursivos) en el ejercicio de la vida social. Una comunidad va creando su lenguaje y demás códigos a partir de sus prácticas y de las interacciones recíprocas que ocurren en su interior.²⁵ Estos procesos no son siempre pacíficos ni inocentes. La evolución de los lenguajes implica, también, una lucha permanente por la producción social del sentido, por la imposición de sentidos que es paralela con las luchas por el poder y la dominación. En los procesos de producción de hegemonías tienen fuerte influencia estas luchas por la imposición del sentido.

Las palabras tienen historia, y en el espesor de los significantes se pueden descubrir complejos procesos relacionados con antiguos –y a veces olvidados– acontecimientos de la historia de los pueblos.²⁶

25. También inciden los contactos con otras comunidades, los préstamos culturales, el comercio y todo tipo de relaciones con el exterior.

26. Foucault (1968: 284-288) propone un ejemplo tomado de los hermanos Grimm quienes –en las primeras décadas del siglo XIX–, cuando estudian la organización interna del sánscrito antiguo,

Otro tema importante es el cambio cultural considerado desde el punto de vista de las generaciones. Sobre todo en épocas de rápida transformación –y en la última centuria las transformaciones económicas y tecnológicas han alcanzado un ritmo muy acelerado– pocos años de diferencia pueden significar cambios culturales muy importantes. Un aspecto en que los cambios han sido muy rápidos y significativos en los últimos cincuenta años, marcando significativamente las diferencias entre las generaciones, se refiere al tema de la sexualidad. La llamada “revolución sexual”, a partir de los años 60, y las transformaciones sociales vinculadas con la aceptación y la difusión de los métodos anticonceptivos –sobre todo la posibilidad de que la mujer pueda administrarlos– están relacionadas con los nuevos papeles laborales de las mujeres, con sus luchas y los avances logrados en la búsqueda de mayor equidad en las relaciones de género y con otros cambios importantes en las familias y las relaciones de pareja. Estos cambios son visibles y continúan un proceso que afecta los antiguos mandatos y las restricciones en el plano de lo sexual, y que tiene también profundas resonancias afectivas; se trata de un terreno en el que con frecuencia se advierten las distancias generacionales.

Cada nueva generación habita, de alguna manera, otra cultura: posee códigos diferentes. Las nuevas generaciones no comparten códigos con sus padres en algunos aspectos vinculados con la sensibilidad, la estética o algunos valores, y tampoco comparten la memoria y la experiencia de la generación anterior; los recién llegados nacen nuevos al mundo y están abiertos para incorporar sin obstáculos valores, estéticas y formas de sensibilidad, modos de apreciación, velocidades, gustos y preferencias vigentes en el momento de su llegada, sin las resistencias provenientes de la cultura del pasado y de las experiencias acumuladas que poseen sus padres y demás adultos.

Los padres, que han vivido y se han socializado veinte o treinta años antes, en otro momento económico, político, tecnológico y cultural, tienen modos de apreciación, gustos y valores que los diferencian de sus hijos. El desarrollo y la generalización de los medios de comunicación masivos y la gradual incorporación de los *new media* alternativos sirven para ilustrar el aspecto a que nos estamos refiriendo. Por ejemplo, no es lo mismo haberse socializado en épocas en que no existía aún la televisión o ésta era incipiente que algunas décadas después, cuando este medio ha logrado alcanzar una influencia muy grande en la transmisión de los contenidos culturales y en los procesos de socialización. Cada generación ha construido vínculos distintos con este medio que, además, ha cambiado notablemente.²⁷ La televisión ha tenido influencia deci-

encuentran una afinidad insospechada con algunos lenguajes europeos. Deducen que esa afinidad se debe a lejanos antecedentes comunes y llegan a conclusiones que anticipan en varias décadas las hipótesis de Charles Darwin.

27. Umberto Eco (1995) denominó “paleotelevisión” a la existente en los años 50, cuando predominaba un contrato pedagógico y objetivo (se consideraba a sí misma “ventana al mundo”),

siva en la formación de sus audiencias y, aunque se ha enfatizado con justicia la independencia relativa de los receptores respecto de los textos televisivos y, también, su capacidad de crítica y de disenso que se apoya en la existencia de las mediaciones (información y experiencias que provienen de la inserción en instituciones y demás lugares de participación y resocialización que no son la televisión), no puede negarse que ha influido en las modalidades de recepción de sus productos acostumbrando al auditorio a su lenguaje, sus géneros y formatos y, en resumen, a las formas, los estilos de comunicar, la velocidad y la simplicidad que suelen caracterizar sus productos. La televisión tiene gran influencia en la construcción de su público y en la socialización de sus receptores, influye en las características de éstos y los va educando en una cantidad de códigos, entre ellos, en la forma de relacionarse con los programas que ella emite. Además, interviene en la fabricación, gestación y difusión de la cultura, que cambia aceleradamente por la presencia notoria en el universo comunicativo de la televisión y de otros medios (algunos más recientes como internet y la telefonía celular), y, al estar tan difundida y tener recursos tan poderosos, ocupa un papel simbólico instituyente en la creación y transmisión de signos y significaciones.²⁸

Asimismo, la televisión y los otros medios de comunicación masivos, que han incorporado en las últimas décadas grandes innovaciones tecnológicas, se han ido concentrando progresivamente –a nivel internacional y local– tanto en el aspecto técnico como en el plano financiero. Al dotar de un enorme poder a una minoría en cuanto atañe al poder de emisión, y siendo muy poca la influencia de los millones de televidentes que están aislados entre sí y prácticamente reducidos a la situación de receptores relativamente pasivos o, por lo menos, con muy escaso poder de respuesta, se genera una situación de asimetría creciente que influye de maneras complejas, y aun no suficientemente estudiadas, en la creación y reproducción de las culturas.

Códigos. El aspecto central de la definición propuesta se presenta en la palabra *código*. Desde el comienzo del tratamiento de este concepto queremos enfatizar que lo usamos con una connotación flexible y no con la rigidez que se le criticó al estructuralismo francés de mediados del siglo XX. Debemos insistir nuevamente en que la cultura está siempre relacionada con la sociedad y su acontecer histórico: la cultura cambia y se modifican permanentemente sus códigos. Nuestro uso de la noción de código implica su historización. Los códigos tienen historia y están en permanente transformación. Preferimos usar

mientras que los jóvenes contemporáneos participan de un proceso socializador hegemónizado por la “neotelevisión” que hace su eje en el entretenimiento, reduciendo notablemente esa “ventana al mundo”.

28. Para ampliar el tema acerca de las novedades que impone internet y de su creciente importancia, véase Marcelo Urresti (2008: 7-66).

código en lugar de otras palabras posibles (trama, conjunto, sistema) porque, a pesar de las críticas que hace Pierre Bourdieu a la lingüística estructural, en especial en *El sentido práctico*,²⁹ esta palabra (a falta de otra mejor) permite pensar en las diferentes instancias y niveles de la cultura³⁰ considerándolos no como agregados de manifestaciones sueltas sino como conjunto organizado y con cierto grado de coherencia interna. Para que el signo signifique tiene que ser parte de una totalidad mayor (por ejemplo, un código), lo que es importante porque le otorga carácter social, coherencia e inteligibilidad. Aun el concepto de *habitus*, fundamental en la obra de Bourdieu (y al que nos referiremos más adelante), podría ser tildado de *estructural*, porque hace referencia a la experiencia social estructurada que los sujetos incorporan en los procesos de socialización.

Es conveniente aproximarse a la noción de cultura a partir de uno de sus códigos, la lengua, que tiene la virtud de ser accesible y de haber sido objeto de estudios profundos y minuciosos. Como ya dijimos, mucho de lo que caracteriza a la cultura está presente en la lengua; asimismo, al tratar la palabra “código” en el marco de la lengua podremos también incursionar en otros planos de la cultura.

Haremos referencia a la semiología del ginebrino Ferdinand de Saussure (1857-1914). Su *Curso de lingüística general* fue el producto de un conjunto de clases compiladas y revisadas por sus discípulos Charles Bally y Albert Sechehaye; el resultado fue este libro de extraordinaria relevancia publicado póstumamente en 1917. Saussure considera su obra como parte de la semiología, a la que define como “el estudio de los signos en la vida social”. En la misma época que Saussure en Francia, el estadounidense Charles S. Peirce (1839-1914), quien también se ocupaba del estudio de los signos, acuñó el concepto “semiótica” y elaboró una obra muy valorada. Mientras que los trabajos de Saussure se desarrollan sobre todo en el plano de la lingüística y privilegian los signos lingüísticos, Peirce trata los signos de modo más complejo y se refiere a distintas clases de signos, a los que agrupa en tres categorías: índices, iconos y símbolos.

29. Para este tema, vinculado con el desarrollo de la lingüística después de Ferdinand de Saussure, véase también la obra de Émile Benveniste, en especial *Problemas de lingüística general*, sobre todo el tomo II, y Paul Ricœur (1995).

30. Y no solamente en el caso de la lengua, sistema ejemplar, muy estudiado y que ofrece observables a nuestro alcance, sino también cuando tratamos de otros niveles de la cultura a los que adjudicamos también el carácter de código (siempre esperando el encuentro de alguna expresión más apropiada que evite la pesada herencia que esta palabra contiene sobre todo en la lingüística de Saussure, centrada en la lengua). En estos otros niveles como el comer, lo afectivo, el gusto o las manera de percibir, de valorar, hay indicios de alguna coherencia que subyace en las manifestaciones visibles, y es precisamente esta coherencia, este conjunto, trama o código lo que debe ser buscado, reconstruido y tornado evidente; ésa es la difícil tarea del investigador de la cultura, que debe buscar los códigos a partir de la multiplicidad de las prácticas.

Saussure introduce una oposición trascendente: el par *lengua/habla* (*langue/parole*). Algunos autores (Barthes, Martinet, Ricœur, Eco) consideran que esta oposición es homóloga con la expresada en el par *código/mensaje*. Al aceptar esa homología iniciamos la aproximación al significado de la palabra “código”.

Lo que nosotros percibimos con nuestros sentidos, lo que aparece como experiencia, es *el habla*. Nuestra experiencia sensible percibe las hablas: la gente hablando, la gente que conjuga el código de la lengua. Lo que se escucha y practica es *el habla*, el habla de los hablantes, de las personas que ejercen su competencia lingüística hablando, comunicándose unas con otras y remitiéndose a un algo común, activando un patrimonio poseído en común, el código cultural compartido: la lengua.

La lengua es una posesión colectiva, construida históricamente por el ejercicio de las hablas. Se va depositando, se va modificando, es una producción social que podemos materializar imperfectamente en un diccionario o tratar de dar cuenta de su funcionamiento en libros sobre gramática o sintaxis. Pero la lengua no tiene existencia material concreta; la lengua es virtual.

La lengua es un repertorio de palabras cuyo significado conocemos y de saberes acerca de cómo usarlas; somos poseedores del código de la lengua, lo tenemos interiorizado (como conjunto de hablantes, pero cada individuo posee sólo parcialmente ese código) y aunque podemos desconocer en el plano consciente las reglas gramaticales u otras que hacen al uso correcto del idioma, somos competentes para utilizar la lengua apropiadamente en nuestras conversaciones. Cada uno de nosotros al hablar, al comunicarse –y también al escribir o leer– hace uso activo del código de la lengua. Nadie es dueño de todas las palabras ni de todas las reglas; solamente somos conocedores –en mayor o menor medida– de una parte de esa lengua y la activamos hablando, conjugamos el código de la lengua al usarla. La lengua es muy rica y compleja, se compone de innumerables vocablos, es mucho más rica y abarcativa que el habla de cada uno.

Las hablas de los integrantes de una cultura van cambiando gradualmente y complejizando la lengua. En esa dialéctica lengua/habla se va constituyendo históricamente la lengua: las prácticas de los hablantes la han ido construyendo por un proceso permanente de actualización y renovación.

La lengua, ese patrimonio de recursos lingüísticos que posee una colectividad, es un código pero, como ya dijimos, no es el único código de la cultura. Es uno de los códigos con los cuales nos comunicamos o con los cuales actuamos dentro de la sociedad. Está compuesta por signos lingüísticos, por palabras. Está formada por palabras pero no solamente por ellas, también por reglas para el uso de esas palabras: éstas se emplean, se combinan y se articulan de cierta forma y nosotros –en tanto integrantes competentes de la cultura– sabemos cómo hacerlo. Nuestro código no solamente incluye un repertorio de palabras; también el modo de usarlas, cómo manejarlas. Son saberes que podemos poseer inconscientemente, muchas veces sin saber que los poseemos;

tal vez no podríamos describir su naturaleza y sus mecanismos, simplemente los tenemos internalizados y los ejercitamos.³¹ Podemos ser hablantes competentes, podemos usar con pertinencia la lengua aun cuando no tengamos conocimientos conscientes de gramática ni de sintaxis. Y esa lengua que hemos incorporado cuando éramos niños en nuestro proceso de socialización lleva consigo y connota una cantidad de muchas otras cosas: ritmos y velocidades propios de esa cultura, modos de percibir el tiempo y el espacio, gustos y valores, una particular visión del mundo, un modo de estar en el mundo.

La evolución de la lengua supone la construcción histórica de signos que representan el mundo, que representan nuestros sentimientos, nuestros afectos, la manera en que agrupamos los objetos materiales e inmateriales existentes. La palabra “realidad” entra en cuestión acá, porque lo que llamamos “realidad” está muy condicionado por la manera como por medio de nuestro lenguaje nos relacionamos con el mundo exterior, la manera como agrupamos y clasificamos los distintos objetos, pensamos, articulamos, combinamos, organizamos el mundo. Cada palabra ha sido construida históricamente por los hombres en su vida social, indica una manera particular de agrupar y clasificar los objetos del mundo que nos rodea. Y ello incluye el mundo material y social, y también nuestro mundo interno. Acuñamos palabras que son conceptos abarcadores, por ejemplo *árbol* que incluye la inmensa variedad de árboles de todas formas y especies, o *perro*, que agrupa clases de animales de distinta forma, color y tamaño, o vocablos menos precisos como *amor*, *unicornio*, o que remiten a creencias del hombre como *ángeles* o *dios*. Las distintas lenguas ofrecen formas alternativas –y a veces muy diferentes– de agrupar los objetos, sean éstos materiales o inmateriales; las lenguas presentan otras opciones posibles, alternativas, distintos sentidos, otras clasificaciones y diversos imaginarios. Los idiomas relativamente cercanos presentan sentidos semejantes, significados bastante parecidos aunque contenidos en significantes diferentes.

Wittgenstein, quien consideraba que “mi mundo es mi lenguaje”, destacaba la importancia central del lenguaje. También Martin Heidegger era categórico: “El lenguaje habla al hombre”, indicando que el hombre es *hablado* por el lenguaje, que era constituido por el lenguaje.³² La lengua toma múltiples fenómenos del mundo exterior y los agrupa, clasifica y nombra de cierta manera. Y

31. “La realidad de la lengua permanece por lo general inconsciente, aparte el caso del estudio propiamente lingüístico, apenas tenemos conciencia débil y fugaz de las operaciones que realizamos para hablar” (Benveniste, 1971: 63).

32. “Una de las premisas a partir de las cuales puede pensarse en el «giro lingüístico» fue propuesta por Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus*: el lenguaje y el mundo son coextensivos, los límites de uno son exactamente los límites del otro. O dicho de otro modo: mi mundo es mi lenguaje. La otra premisa podríamos encontrarla en Martin Heidegger y dice así: el hombre no habla el lenguaje sino que «el lenguaje habla al hombre», de manera que lejos de dominar una lengua, como suele decirse, una lengua domina nuestro pensamiento y nuestras prácticas” (Scavino, 1999: 12).

eso nos da una idea de la fragilidad del concepto “realidad”, de la noción social de realidad que se encuentra en constante proceso de transformación (Berger y Luckmann, 1968: 36-65).

Los signos son centrales en nuestra vida, median entre nosotros y los otros, entre nosotros y el mundo: pensamos y nos comunicamos con signos. Las palabras son signos y esas palabras son construcciones sociales que derivan de un largo proceso y arrastran una compleja historia. Los signos en la lengua no son iguales a los signos en otros códigos. Saussure se ocupa especialmente de los signos lingüísticos, que son la base de su semiología, y define el signo lingüístico como la relación entre algo material que es el sonido y algo inmaterial que es el sentido. Es decir, un sentido, un concepto, una idea, se asocia con algo material, que es un sonido (una palabra hablada), dando lugar a un signo. La lengua es en un principio verbal; mucho más tarde incorpora la escritura. Pero por ahora vamos a considerar la lengua hablada: algo material, un sonido, que se asocia con un sentido. Y dice Saussure en este primer análisis (y esto está muy presente en su semiología) que hay en la lengua una relación *arbitraria* entre sonido y sentido. Para Saussure, los signos lingüísticos no están lógicamente ligados con sus sentidos sino que en el sistema lingüístico hay una relación de arbitrariedad entre significante y significado. Quiere decir que si yo llamo a esto “mesa”, no hay ninguna razón lógica que determine que este tipo de objeto se llame de esa manera y que responda a ese sonido, porque puede responder al sonido *table* (en inglés) o *Tisch* (en alemán) o a un sonido diferente en otro idioma. Hay una relación de arbitrariedad (lógica, no histórica) entre el sentido y el sonido en el caso de los signos lingüísticos (no así en otras clases de signos: índice, ícono).

Un tema interesante, investigado por la escuela de Palo Alto, es el aprendizaje de los códigos; para referirse a este tema los integrantes de esta escuela (Gregory Bateson, Paul Watzlawick y otros) acuñaron la palabra “deuteroaprendizaje” (Verón, 2004: 17-18; 1964; Gregory Bateson, citado por Verón en AA.VV., 1969). Durante los procesos de socialización, en la primera infancia, cuando el niño está aprendiendo a hablar se le enseñan palabras que él repite incorporando gradualmente su significado. Pero no se le enseña gramática ni sintaxis, nadie le enseña al niño pequeño la cantidad de reglas con las que se combinan esas palabras y se construyen las frases, los tiempos de verbo y otras características sutiles que hacen al uso eficaz del lenguaje. El deuteroaprendizaje es el proceso por el cual se aprenden los códigos, las tramas de relación entre palabras y las reglas del juego que regulan el uso del lenguaje. Se aprenden las palabras pero se *deuteroaprenden las pautas para su compleja aplicación*. El niño copia e imita pero también *deduce*; hay mucha información connotada y se incorpora, *deuteroaprende*, eso que llamamos códigos. Hay una cantidad de procesos culturales que se van internalizando de este modo y que los niños aprenden: van adquiriendo así (por deuteroaprendizaje) los complejos códigos de la cultura: los gestuales, los afectivos, los emotivos, los estéticos, del tiempo, del espacio, del gusto, sensibilidades, ritmos, entonaciones,

musicalidad, cadencias. Este proceso de apropiación de los diversos y sutiles códigos connotados en la cultura cumple un papel muy importante en los procesos de socialización.

Cuando utilizo la oposición código/mensaje que hemos planteado como homóloga a lengua/habla, el mensaje (como habla) se refiere al nivel más sensible, el más evidente: el individuo habla, es titular de la experiencia, es protagonista de las prácticas hablantes.

El mensaje (el habla) es individual, subjetivo, material; el código (la lengua) es colectivo, social, inmaterial o virtual. El mensaje es intencional y pensado por alguien; el código es anónimo y no intencionado. Se trata de rasgos de los diversos códigos de la cultura y hacen a su eficacia social (Ricœur, 1995: 16-22). Cada individuo conjuga en sus mensajes individuales los códigos de la cultura que son colectivos, sociales, y por eso son eficaces en tanto son inteligibles para los demás integrantes de la cultura que comparten los códigos.³³

En las manifestaciones particulares de la cultura se expresa lo social. Es tarea del investigador de la cultura encontrar y reconstruir ese nivel social partiendo de los comportamientos individuales. La búsqueda del código significa tratar de descubrir y descifrar aquello que está subyaciendo y otorga inteligibilidad a las múltiples manifestaciones concretas. Cuando en el capítulo “La descripción densa” Geertz (1990, cap. I) indica: “Voy a tratar de entender la significación”, interpretamos que va a buscar el código. No le basta describir un repertorio de costumbres observadas, de prácticas particulares, sino que va a tratar de entender qué significan estas prácticas buscando un conjunto, el código, que permita descifrar esos signos, que los torne inteligibles en el marco de la vida de esa sociedad particular. Para entender una serie de características o rasgos culturales, tengo que remitirme al *conjunto* del cual esos rasgos –considerados como signos– provienen. Una palabra aislada no significa nada; no me sirve para comunicarme: tengo que reconstruir el conjunto, remitirme al código. Además, para descifrar un mensaje tengo que conocer el contexto, o sea, las referencias personales, espaciales y temporales: en qué lugar, en qué tiempo, entre quiénes se produce esa comunicación. Ese esfuerzo por detectar los códigos que pueden hacer inteligible una situación social determinada, la reconstrucción de esos códigos particulares por medio de la observación y el análisis de las prácticas y demás observables y la atención al

33. Podríamos pensar que la cultura contiene programas que hemos incorporado en la socialización, programas que atañen a la relación con los otros o con el mundo. La lengua es un sistema estructurado, pero en permanente cambio, que permite articular un recurso comunicativo y entenderse con los demás. De la misma manera, hay otros programas y hay otros códigos que están presentes, y que responden a las soluciones que cada grupo humano fue hallando históricamente ante los diversos problemas de la existencia. “Programa” es nada más que una metáfora: tiene eficacia ejemplificadora, sobre todo por apelar a nuestra actual familiaridad con los varios programas alternativos que se pueden emplear en las computadoras.

contexto, son pasos principales de ese trabajo de interpretación que propone Geertz.

A partir de Saussure y de la enorme influencia de su famosa oposición lengua/habla se enfatizó el estudio de la estructura interna de la lengua avanzando, desde la aplicación del modelo estructural a las unidades cortas (signos de los sistemas léxicos y unidades de los sistemas fonológicos), hacia la aplicación de ese modelo a unidades más largas (cuentos folclóricos en el caso de Vladimir Propp y mitos analizados por Claude Lévi-Strauss). Paul Ricœur (1995), que apunta a formular una lingüística del discurso, entre las críticas planteadas a la lingüística estructural señala que en ésta “el lenguaje ya no aparece como mediación entre mentes y cosas. Constituye un mundo en sí mismo, dentro del cual cada elemento sólo se refiere a elementos del mismo sistema. En pocas palabras, el lenguaje ya no es tratado como una forma de vida, como diría Wittgenstein, sino como un sistema autosuficiente de relaciones internas” (20). Pronto surgieron diversos desarrollos teóricos y conceptuales (en la lingüística y otros estudios del lenguaje) que buscaban salir del encierro en la lengua y orientarse hacia el acontecimiento: el ámbito de la *parole*, los actos de habla, las prácticas discursivas. La evolución de los estudios del lenguaje tendió a privilegiar el estudio de las prácticas y de los acontecimientos por encima de los análisis atemporales de la estructura. Así se desarrolló el tema de la *enunciación*³⁴ (Benveniste) en dirección a una lingüística del discurso (Ricœur).³⁵ Según Eliseo Verón (2002), “la tradición saussureana se reencuentra con su vocación sociológica original, perdida durante la primera mitad del siglo, a través de la teoría de la enunciación” (218).

El conocimiento de la estructura y de las reglas no permite describir una cultura; los desarrollos posteriores de la lingüística y de los estudios del lenguaje se han orientado hacia formas más afines con las herramientas conceptuales que estamos tratando de describir, incorporan a los agentes sociales y sus relaciones recíprocas y avanzan en aptitud para la interpretación de las

34. “Antes de la enunciación la lengua no es más que posibilidad de lengua; después de la enunciación la lengua se manifiesta como una instancia de discurso que emana de un locutor. Esta apropiación individual lleva implícita otra de las características esenciales de la enunciación: la instauración del receptor. La enunciación lleva implícita la alteridad, por esa razón su dominio específico es el diálogo. La otra característica esencial de la enunciación –y la más destacada tradicionalmente– es su capacidad («transparente») de permitir una relación con la realidad, con el mundo, sustituyendo mediante signos los objetos de percepción y de conocimiento” (Jiménez Cano, 2004).

35. “Mientras que la lingüística estructural se limita a poner entre paréntesis el habla y el uso, la teoría del discurso quita el paréntesis y plantea la existencia de dos lingüísticas, que se basan en leyes diferentes. El lingüista francés Benveniste es quien llegó más lejos en esta dirección. Para él, la lingüística del discurso y la lingüística de la lengua se construyen sobre unidades diferentes. El signo (fonológico y lexical) es la unidad básica de la lengua, y la oración, la del discurso” (Ricœur, 2001: 97).

culturas y para su aplicación en el estudio crítico de sociedades atravesadas por múltiples formas de poder y conflictivas relaciones de clase.

La obra de Saussure fue también rápidamente estudiada y asimilada desde principios del siglo XX por los formalistas rusos. Bajtín, que era crítico de los formalistas, cuestiona a Saussure. En la obra *Marxismo y filosofía del lenguaje*, de Valentín Voloshinov (se discute si el autor era Bajtín o tal vez otro de los integrantes de su grupo), se plantea tempranamente, en la década de 1920, la tarea de construir una lingüística del habla: no tan rígida, diacrónica, menos positivista. Para Bajtín/Voloshinov el signo se convierte en arena de la lucha de clases y, también, de la lucha entre géneros. En busca de una lingüística del habla, varias décadas después y hombre ya maduro, Bajtín propone una categoría que ha tenido mucha repercusión: “género discursivo” (tipos relativamente estables de enunciados: por ejemplo, el género de la animación televisiva, de la conversación amistosa, de la sesión psicoanalítica). La gente habla por medio de enunciados, que se construyen sobre la base de unidades de la lengua. Los géneros discursivos son fuertemente sociales e imprimen su estilo al acto de habla, actúan como mediadores entre la lengua y el habla. Son expresión de la cultura, de los códigos colectivos en determinada área de la vida social, y no son totalmente libres sino que comparten las condiciones del *habitus*, son expresiones individuales que para realizarse en la comunicación, en la conversación, deben ser pertinentes en términos sociales, o sea, compatibles con los códigos del grupo (Bajtín, 1985).³⁶

Diversidad de los códigos. Los códigos del cuerpo. Al hablar suele haber un acompañamiento de gestos, movimientos de manos, expresiones del rostro o diversas posturas corporales, es decir, el uso simultáneo de códigos no verbales. Acompaño mi hablar (conjugación del código de la lengua) con la gesticulación o el volumen y matices de la voz (Verón, 1968, cap. VI; Hall, 1990; Le Breton, 1995) que también responden a códigos culturales. El cuerpo habla, a veces con independencia de mi voluntad: también soy *hablado* por mi cuerpo y los demás descifran mensajes que éste emite sin que intervenga mi voluntad consciente. En algunas ocasiones, pero no siempre, podemos controlar las expresiones significantes de nuestro propio cuerpo.³⁷ Al hablar suele haber un acompañamiento más o menos voluntario de gestos, entonación, volumen de

36. Elsa Drucaroff (1996) afirma que “el género discursivo es en realidad una mediación entre la lengua y el habla” (37).

37. “El cuerpo funciona, pues, como un lenguaje a través del cual se es más bien hablado que hablante, un lenguaje de la «naturaleza» que delata lo más oculto y al mismo tiempo lo más verdadero ya que se trata de lo menos conscientemente controlado y controlable. El cuerpo contagia y sobredetermina todas las expresiones intencionales de los mensajes percibidos y no percibidos, comenzando por la palabra” (Bourdieu, “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, en AA.VV., 1986: 183-184).

la voz, pero además el cuerpo emite mensajes involuntarios que informan sobre la personalidad o los estados de ánimo del hablante y que son comprensibles para los interlocutores competentes. Cuando estamos hablando, en una conversación, hay una cantidad compleja de fenómenos (relativos al cuerpo, a la dinámica grupal, al contexto) que intervienen y que son significativos: se tornan inteligibles cuando los que participan en esa conversación comparten códigos. En caso contrario, y aunque que se hable el mismo idioma, la comunicación suele ser menos eficaz. En este orden de cosas se sitúan las peculiaridades regionales, las tonadas, los modos de pronunciar o enfatizar que informan acerca de la identidad del hablante en tanto perteneciente a un grupo nacional, regional o étnico.

Una buena conversación implica una cantidad de señales que se van transmitiendo y que les indican sutilmente a los demás interlocutores cuándo quien está hablando va a dejar de hacerlo y cuándo otro interlocutor tiene que prepararse para comenzar a hablar. Eso se va metacomunicando durante la conversación. Pero también intervienen otros aspectos: la postura y la distancia corporal, que remite a la *proxémica*.³⁸ En diferentes culturas las personas tienden a guardar distintas distancias corporales. Por ejemplo, un autor español (Serrano, 1980: 86-87) relata el caso de un estudiante árabe que cuando hablaba con él se colocaba demasiado cerca, lo que le provocaba incomodidad porque la distancia corporal respecto del interlocutor que su cultura le imponía no era la misma que la vigente en la cultura de la cual provenía ese estudiante. Esta situación incómoda lo perturbaba e inconscientemente lo hacía retroceder, mientras que también hacía que el estudiante se acercara para recuperar la distancia corporal a que su cultura lo había acostumbrado. Intervienen así en una conversación muchos elementos culturales que conscientemente no advertimos, pero que pueden facilitar u obstaculizar el fluir del diálogo.

Continuando con el tema de la diversidad de códigos que integran las culturas, podemos decir que suele haber códigos alternativos en variados aspectos de la vida social. Ante necesidades sociales como comer o vestir, o problemáticas como el trato interfamiliar, los gustos o las relaciones afectivas, nos encontramos con códigos diferentes en distintos ámbitos culturales, o incluso en distintos tiempos o en generaciones sucesivas dentro del mismo grupo social. Para situaciones humanas similares en diferentes culturas aparecen respuestas disímiles: conjuntos organizados de respuestas alternativas que remiten a otras formas de estar en el mundo.

38. El antropólogo Edward Hall introdujo este término; hacía notar que diferentes culturas mantienen diferentes estándares de espacio interpersonal. En las culturas latinas, por ejemplo, esas distancias relativas son más pequeñas, y la gente tiende a estar más cómoda cerca de los demás. En las culturas nórdicas sucede lo contrario.

Compartimos los códigos propios de nuestra cultura, que incorporamos en los procesos de socialización en tempranas etapas de la vida y que, con frecuencia, se actualizan y transforman a lo largo de la vida adulta. Estos códigos, elaborados socialmente, regulan las maneras de percibir y de apreciar, están presentes en los modos de procesar el tiempo y el espacio, en los valores y las creencias, en las relaciones amorosas, en los modos de vestir y de comer. Si tomamos manifestaciones aisladas –acciones, costumbres o prácticas–, estas manifestaciones cobran sentido cuando se logra reconstruir, aunque sea parcialmente, el código. Por lo tanto, al estudiar una cultura, lo más importante es tratar de develar los códigos, los conjuntos a los que estas manifestaciones aisladas pertenecen. Reiteramos que la cultura, tal como la estamos definiendo, constituye sólo una de las dimensiones para analizar la vida social: es la *dimensión significativa* que se debe complementar con otros niveles de análisis, otras dimensiones como la económica, la política, etc. La significación es muy importante: *todo* significa, pero esta dimensión tomada en exclusividad no agota la comprensión de la realidad social: hay otras miradas posibles que aportan a la explicación. Por ejemplo, si hablamos del comer, este tema no se agota desde el ángulo de la significación. También es válido y necesario considerar el tema sin centrarse en la dimensión cultural: con respecto a la comida un nutricionista puede aconsejar consumir menos carne para evitar el exceso de ácido úrico o el colesterol elevado. O bien, siempre en el plano del comer, un análisis desde la dimensión socioeconómica indica que en el siglo XIX las modalidades de desarrollo del capitalismo europeo favorecieron nuevos modos de explotación de la tierra en el plano local y la exportación de capitales para ser invertidos en el desarrollo de la agricultura y la ganadería de los nuevos espacios abiertos (América, Australia) y reducir así el precio de los alimentos y las materias primas en las metrópolis. Y eso, a su vez, provocó una serie de fenómenos transformadores, tanto en América, con las nuevas tierras que ingresaban a la producción, como en Europa; entre ellos la baja de los precios agrícolas en Inglaterra y la sustracción de ciertas tierras de Escocia de la producción de alimentos para dedicarlas a cotos de caza, actividad recreativa de las clases elevadas.³⁹

Cuando hablamos del “comer” desde el ángulo de la significación nos referimos, por ejemplo, a los mitos acerca del maíz en la cultura mexicana o al tema de los gustos alimentarios; ¿por qué en tal cultura se consumen estos alimentos y no otros, igualmente aptos? Elementos religiosos y afectivos, tradiciones, ceremonias y reglas de cortesía intervienen en las costumbres y preferencias alimentarias; también en la predilección por ciertos alimentos y en el orden en

39. Inciden los efectos tardíos de la ley de granos de 1848 y el desarrollo de formas de producción capitalistas en las tierras inglesas (Marx, 1964, cap. XXIV; sobre las consecuencias en Escocia, 620-623).

que se sirven, en los modales en la mesa o en los rituales que rodean el acto de comer. En un país con gran incidencia migratoria como la Argentina, tienen peso afectivo y evocativo los sabores de la tierra lejana o los olores de la infancia: sabores y olores vinculados con la alimentación arraigan en la memoria y convocan los recuerdos. Los complejos códigos del comer se relacionan con los códigos afectivos y con muchos otros aspectos presentes en la cultura.

También en este tema –al igual que en otros muchos– interviene el *valor signo* referido a los actos de consumo, al rango del lugar en que se come (por ejemplo, un restaurante famoso), al precio de los vinos o a la sofisticación del menú: se prefieren ciertos productos o se concurre a determinados restaurantes porque son prestigiosos. En este aspecto, que apunta a lo que Bourdieu denomina “distinción”, los consumos no están determinados principalmente por la capacidad de los objetos de satisfacer las necesidades específicas: alimentar, brindar placer gustativo, etc., sino que predomina un elemento simbólico menos relacionado con el valor de uso material de los objetos que con su *valor signo* que se refiere a conferir prestigio, ubicar a quien consume en una escala jerárquica de valores, dar referencias acerca de la identidad de quien consume. Los distintos consumos, mirados desde este ángulo, hablan acerca del consumidor, nos dicen quién es y qué lugar ocupa dentro de las jerarquías de prestigio y distinción en cada medio social. Los consumos también identifican, se trate de consumo de objetos o de modalidades de uso de los códigos: por ejemplo, el consumo de elementos de vestir, de códigos de la lengua (los modos de hablar, pronunciación, acentos), los códigos que regulan los modales, la gestualidad, los usos del cuerpo.

Bourdieu habla de la *hexis corporal*, concepto que se refiere a los *habitus* de clase en el nivel del cuerpo y que apunta a definir los rasgos corporales que impone cada lugar social: el cuerpo legítimo del empresario próspero o el del pequeño burgués. “Todo sucede como si los condicionamientos sociales ligados con una condición social tendieran a inscribir la relación con el mundo social en una relación durable y generalizada con el cuerpo propio –una manera de llevar el cuerpo, de presentarlo a los otros, de moverlo, de hacerle un sitio– que da al cuerpo su fisonomía social” (Bourdieu, 1988: 484).⁴⁰ Los códigos de la

40. Entre los numerosos ejemplos que proporciona el autor ilustraremos con el siguiente: “Podría dibujarse una especie de retrato compuesto de la *hexis corporal* de la nueva burguesía, a partir de los retratos de los «hombres de la promoción inmobiliaria» presentados por la revista *Enterprise* (894, 27 de octubre de 1972) de los que damos a continuación dos muestras ejemplares: «Alto, delgado, bronceado, con traje gris y gafas de concha, W.S., treinta y dos años, licenciado en Derecho, diplomado de la Escuela Superior de Comercio de París, hijo de industrial, se confiesa apasionado por su trabajo, pero sabe concederse el tiempo necesario para jugar al golf y al tenis, y para leer algunas novelas contemporáneas. Alto, delgado, de frente despejada, sonriente, J.C.A., cincuenta y cinco años, licenciado en Derecho, hijo del presidente del sindicato de agentes de bolsa de París, se encuentra igual de cómodo y seguro de sí entre sus pares como ante los poderes públicos»” (314).

cultura inciden fuertemente en el cuerpo, en los esfuerzos para acercarse a las formas de presentación de la persona reclamadas por las imposiciones de la clase, interviniendo a favor del logro del cuerpo legítimo en los sectores más altos: además de la moda y la publicidad, se cuenta con numerosos recursos para modelar el cuerpo tales como las dietas, la cosmética, los gimnasios o las cirugías estéticas. En los cuerpos de los sectores más pobres inciden las condiciones de trabajo, las actitudes hacia la salud y su acceso a ella, la alimentación y las preferencias alimentarias, además de otros factores importantes como la maternidad frecuente. La torpeza o la soltura son también cualidades vinculadas con las posibilidades desiguales entre las distintas clases sociales de acceder al cuerpo “legítimo”, o sea, al postulado por la estética dominante, difundida y popularizada por los medios de comunicación y la publicidad.

Para ejemplificar nos remitimos al siguiente fragmento del tango de Celedonio Flores, “Margot”.⁴¹

Desde lejos se te embroca
 pelandruna abacanada
 que has nacido en la miseria
 de un convento de arrabal.
 Hay un algo que te vende,
 yo no sé si es la mirada.
 La manera de sentarte,
 de mirar, de estar parada,
 o ese cuerpo acostumbrado
 a las pilchas de percal.

Los modales, el cuerpo, imponderables de la expresión y la corporalidad, del gesto o la mirada, delatan a la Margarita que se disfrazó de Margot. Este tango que fue escrito en una época (1921) en que la inmigración numerosa había elevado en Buenos Aires la tasa de masculinidad, pone de manifiesto –como otros tangos de la época– el resentimiento masculino hacia la mujer que intenta abandonar su barrio y su clase social para tratar de ascender, por caminos cuestionados, hacia otro nivel social.

En este caso, con lenguaje lunfardo, se habla principalmente del cuerpo que revela el origen de clase: la muchacha de barrio que a pesar de sus esfuerzos nunca logrará alcanzar el cuerpo y los modales *legítimos*. “Hay un algo que te vende”: la clase social y el origen humilde enraizados en el cuerpo impedirán su ascenso social y harán vulnerables sus intentos. Según el tango, el cuerpo es portador de signos que no lograrán ser transformados pese a los esfuerzos de la protagonista: el origen social es también destino, definido de forma indeleble en los modales, en los gestos y en la *hexis* corporal.

41. Letra de Celedonio Flores, publicado alrededor de 1921 con música de Carlos Gardel y José Razzano.

Tiempo y espacio. El tiempo es un fenómeno cultural: la forma en que lo procesamos está codificada por la cultura. Los cambios en las formas de procesar y percibir el tiempo han sido notorios y, sobre todo en los siglos recientes, es muy visible en este aspecto la fuerte influencia del desarrollo de las fuerzas productivas. El célebre historiador inglés Edward P. Thompson (1984)⁴² muestra cómo el pasaje de un modo de producción a otro y en especial el desarrollo de las formas capitalistas actuaron sobre la manera de percibir el tiempo y la creciente necesidad de medirlo. En sociedades predominantemente rurales el paso del tiempo era apreciado en forma más tosca: la mañana o el atardecer, la luz o su ausencia, el invierno o el verano, las campanas de la iglesia o el canto del gallo. El avance tecnológico, la evolución de la manufactura y más tarde la aparición del obrero industrial hicieron necesarios el desarrollo y la difusión de aparatos para la medición del tiempo. En Inglaterra, en la época que precedió a la Revolución Industrial, la medición del tiempo fue adquiriendo creciente importancia para los procesos laborales e impulsó la fabricación de relojes de todo tipo.⁴³

En las sociedades modernas las respectivas culturas han generalizado nociones internas respecto del tiempo. En cambio, los estudios en culturas no industriales revelan una situación diferente: según relata Edward Evans-Pritchard, los nuer no sólo no compartían estas formas de percibir el tiempo sino que su cultura carecía de una noción que se asemejara a las concepciones abstractas que están presentes en las sociedades industrializadas e, incluso, su idioma carecía de una palabra equivalente al vocablo “tiempo” de nuestro lenguaje (Thompson, 1984: 291-292).

El progreso del capitalismo está fuertemente vinculado con la manera en que opera el tiempo en los procesos fabriles y con las transformaciones de lo obrero-artesanal: en especial con el pasaje de los trabajadores con oficio al sistema taylorista y a la cinta de montaje que va imponiendo el ritmo de la máquina al proceso productivo y al trabajador, mientras que, simultáneamente, le va expropiando a éste sus habilidades (porque se van transfiriendo los saberes particulares del obrero a la máquina) previa segmentación de las funciones laborales complejas en funciones más simples.

42. Dice este autor: “Es un lugar común que los años que van de 1300 a 1650 vieron importantes cambios en la percepción del tiempo, en la cultura intelectual de Europa occidental. En los *Cuentos de Canterbury* el gallo todavía aparece en su papel inmemorial de reloj de la naturaleza” (239).

43. “Un gran avance en la precisión de los relojes domésticos se logró con la aplicación del péndulo en 1658. Los relojes de pared empezaron a difundirse más desde los años 1660, pero los que tenían minutero (y agujas para las horas) se generalizaron bastante más tarde. En cuanto a aparatos más transportables, el reloj de bolsillo era de precisión dudosa hasta [...] (más o menos) 1674 [...] El profesor Cipolla sugiere la fecha de 1680 como el momento en que adquirió precedencia la fabricación de relojes ingleses sobre sus competidores europeos. La fabricación de relojes había surgido de las destrezas del herrero. [...] En fecha tan tardía como 1697 en Londres la Compañía de Herreros disputaba el monopolio a los relojeros” (Thompson, 1984: 250-251).

Ya en las últimas décadas del siglo XX, en los procesos fabriles se fueron adoptando técnicas más sofisticadas de organización del trabajo. Las exigencias financieras centradas en la necesidad de reducir los inventarios condujeron a los procesos designados como “justo a tiempo”.⁴⁴ En ellos fue muy importante el uso de computadoras; se basaron en que todo opere con mucha precisión y con un tiempo muy ajustado con el fin de lograr el achicamiento máximo de los inventarios, sean de materias primas o de productos terminados. Se procuraba que el capital monetario inmovilizado (bajo la forma de *stocks*) fuese el mínimo posible a fin de lograr la reducción del capital monetario empleado en cada momento del proceso fabril. Mantener grandes *stocks* de materias primas, de otros insumos o de productos terminados implicaba un alto costo financiero, y eso es lo que con este sistema se intentaba evitar; para el logro de ese objetivo tenían que maximizarse la planificación y la sincronización de los recursos laborales utilizados. Los efectos de estos dispositivos aplicados a los tiempos laborales no se limitan al ámbito fabril, tienen su correlato en lo subjetivo e impregnán prácticas culturales en que el tiempo tiende a ser manejado con extrema precisión. En términos más generales el tiempo, inmaterial y abstracto, está cada vez más presente en el signo más poderoso del capitalismo: el dinero, igualmente abstracto y progresivamente más alejado de su relación con los aspectos materiales a los que originariamente estaba referido.

El desarrollo del capitalismo en Europa fue precedido por un largo período de cambios sociales que fue llamado por Karl Marx “la acumulación originaria”. Su resultado más notable fue la transformación de la fuerza de trabajo rural en proletariado fabril, o sea, en personas dispuestas a vender durante largas jornadas el uso de su fuerza de trabajo en el mercado a cambio de un salario.

Esta transformación no se produjo en forma sencilla, consistió en un profundo cambio cultural y requirió de un prolongado período histórico. Durante el siglo XIX, cuando el capitalismo europeo se expandió hacia América y otros continentes en procura de invertir en forma redituable para las metrópolis la población “excedente” y los capitales disponibles, este aspecto fue el origen de fuertes debates, luchas internas y pujas políticas y se resolvió privilegiando la llegada masiva de inmigrantes en desmedro de una utilización mayor de las poblaciones nativas. Para utilizar a los habitantes locales en los procesos laborales modernos, era necesario que pudieran incorporar las pautas culturales que los convertirían en fuerza de trabajo utilizable y se estimaba que ese cambio cultural significaría un alto costo económico, social y político. Había que sustituir e incorporar códigos que los nativos no poseían: acerca del tiempo, del espacio, los ritmos laborales, la disciplina del trabajo, la previsión y el

44. En inglés, *just in time*: método desarrollado por los japoneses, llamado también toyotismo (Coriat, 1993).

ahorro. En diversos países se optó por desplazar (y a veces destruir) a la población nativa e importar población europea –ya procesada culturalmente por varios siglos de acumulación originaria– con el objetivo de facilitar la transición al capitalismo.

En las últimas décadas, las grandes innovaciones tecnológicas en el plano informático y comunicacional han revolucionado el tiempo y reducido el impacto del espacio. En ciertas actividades, como las finanzas, se ha instalado un tiempo planetario que desplaza al tiempo astronómico: un nuevo tiempo universal, independiente del día o de la noche. En el campo de las altas finanzas nunca cesa la actividad: los ritmos del dinero subyugan a los ritmos del cuerpo y a las antiguas oscilaciones entre luz y oscuridad.

Y el espacio es también un fenómeno cultural: con la nueva velocidad de los medios de transporte y con las comunicaciones instantáneas (informática, internet) la importancia del espacio (bajo la forma de distancia) se ha reducido. Las grandes transformaciones en la tecnología y la economía han influido de múltiples modos en las formas de percibirlo. La expansión multinacional de las empresas, los flujos migratorios intensos, variados y frecuentes, el impacto de las concentraciones de capital financiero, de tecnología, de saberes y de flujos de la comunicación en algunos lugares del planeta, han modificado las anteriores referencias espaciales. Hoy muchos portan en sus códigos culturales nociones de espacio y territorio que difieren respecto de épocas anteriores y que tienen incorporadas las transformaciones mencionadas. La velocidad del cambio, las nuevas modalidades de concebir el tiempo, la comunicación instantánea posibilitada por las computadoras o los nuevos medios de comunicación han dislocado parcialmente las identidades y los códigos culturales anteriores. Es ilustrativo el siguiente párrafo de Michel de Certeau referido a la movilidad de grupos inmigrantes en California:

Esta movilidad descansa sobre el postulado de que uno no es identificado por el nacimiento, ni por la familia, ni por el estatuto profesional, ni por las relaciones amistosas o amorosas, ni por la propiedad. Parece que toda identidad definida por el estatuto y por el lugar (de origen, de trabajo, de hábitat, etc.) fuera reducida, si no barrida, por la velocidad de todos los movimientos. Se sabe que no hay documento de identidad en Estados Unidos; se lo reemplaza por la licencia para conducir y la tarjeta de crédito, es decir, por la capacidad de atravesar el espacio y la participación en un juego de contratos fiduciarios entre ciudadanos norteamericanos. (Michel de Certeau, “Californie, un théâtre de passsants”, citado por Néstor García Canclini, 1990: 293)

En síntesis, cada cultura posee sus códigos del tiempo y del espacio, que son internalizados en los procesos de socialización y experimentan, sobre todo en nuestra época, cambios notables. Las ciudades no son sólo las calles, los edificios, la arquitectura; son también, y sobre todo, el caudal de símbolos con que sus habitantes procesan el espacio y que le otorgan identidad, memoria,

significación. La ciudad adquiere identidad por la “depositación de símbolos y de sentidos, de usos y formas culturales que son creación histórica de sus habitantes”.⁴⁵

Las nociones de tiempo y espacio son dependientes de los códigos culturales, evolucionan con ellos y se transforman, son integrantes de la *percepción*, que está culturalmente condicionada. Percibimos de cierta manera, tomamos conciencia del mundo que nos rodea y aun de nuestro mundo interno, condicionados por la cultura que compartimos, por los códigos que hemos internalizado y que vamos modificando en el curso de nuestra existencia. Al respecto, Paul Virilio habla de generaciones de realidad: cada época tiene su *episteme*. Ejemplifica señalando que aquella montaña que vemos en el horizonte ha estado siempre allí, es la misma montaña, pero cada generación la percibe de una manera diferente. Los modos de percibir cambian continuamente, son resultado de los códigos culturales que mutan como consecuencia de la acción de distintos elementos de la vida social y que, en nuestro tiempo, son influidos por la velocidad que les han impuesto las transformaciones tecnológicas y sociales.⁴⁶

Compartir los códigos. Subculturas. La cultura como herramienta metodológica. ¿Quiénes son los sujetos de una cultura? Se trata de un problema que siempre se plantea porque habitualmente no se comparten todos los códigos entre los integrantes de los diversos grupos. En un país, una ciudad o en una institución específica es probable que se compartan algunos códigos principales, en especial la lengua y aquellos que ataúnen a ciertas características locales. En un grupo universitario los integrantes comparten, además, códigos de clase y de generación (entre los estudiantes), pero es frecuente que haya entre ellos quienes se diferencien por diversas razones; por ejemplo: pertenecer a instituciones específicas, a barrios distintos o tener padres o abuelos inmigrados desde diferentes orígenes y, por consiguiente, haber internalizado códigos particulares, entre ellos los vinculados con la afectividad o con el gusto por determinados alimentos.

En nuestra época, los avances en la velocidad de los transportes y en los medios de comunicación y, en términos generales, la revolución informativa, han reducido el aislamiento, y son mayores el intercambio cultural y la proli-

45. Véase “La ciudad y sus signos”, en este volumen.

46. “La realidad nunca está dada en forma simple y es siempre generada por las tecnologías y los modos de desarrollo de una sociedad en un momento dado de su historia. [...] Ya no hay una sola realidad que podamos considerar como dada una sola vez y para todos. Aun si esta montaña está siempre donde estuvo, y aun si la piedra es todavía piedra, las formas en que nosotros las percibimos han estado cambiando continuamente desde el comienzo de los tiempos. De modo que generaciones de realidades han estado conectadas con generaciones de imágenes [...] el Renacimiento fue antes que nada una cuestión de organización de la forma de ver...” (Virilio, 1988: 42-44).

feración de vínculos entre países y regiones. Las ciudades tienden a ser multiculturales y las distintas comunidades culturales lo son porque comparten algunos códigos significativos que son decisivos para su identidad, lo que no determina que en ellas impere la uniformidad. En ningún grupo se comparte la totalidad de los códigos. Hay siempre elementos que implican diversidad, que se puede originar en múltiples aspectos, entre ellos, edad, género, origen migratorio, religión, política, gustos, valores o aptitudes.⁴⁷ En relación con este tema, algunos utilizan el término *subcultura* para designar a conjuntos que se diferencian –dentro de una comunidad cultural más abarcativa– por tener en común ciertas características que los identifican. En este plano pueden distinguirse las subculturas basadas en preferencias musicales, las tribus juveniles que suelen incluir algunos elementos simbólicos en su aspecto –vestimenta, peinado o adornos– para afirmar su identidad, o las comunidades organizadas sobre la base de sus preferencias sexuales. Existen múltiples subculturas con sus particulares códigos culturales y sus propios mecanismos de comunicación e identificación.⁴⁸

Por eso, el trabajo sociológico riguroso exige que el uso del término “cultura” sea referido al conjunto humano que se está investigando o acerca del cual se predica. Lévi-Strauss afirmaba que la cultura se refería a aquellos agregados de individuos que poseían diferencias significativas *desde el punto de vista de la investigación de la que se trataba*. Es decir que lo que definía en cada caso (en cada investigación) el carácter cultural común del grupo investigado, lo que lo identificaba como “cultura”, era poseer códigos comunes, que integraban a sus miembros entre sí pero que también los diferenciaban de los demás, de aquellos que no formaban parte de esa cultura.⁴⁹ Un mismo grupo puede pertenecer simultáneamente a diferentes conjuntos culturales: familiar, profesional, religioso, local, nacional.

“Cultura” es un concepto, una herramienta metodológica, que alude a su nivel significativo y que ha sido construida para contribuir a entender y a explicar aspectos de la vida social. La cultura no se presenta a simple vista

47. Por ejemplo, las tribus organizadas en torno al rock. La subcultura rockera ha sido persistente en el tiempo y ha dado lugar a múltiples manifestaciones que se relacionan con la moda musical. Algunas subculturas juveniles, como la cultura gótica o el estilo punk, permanecen aunque con modificaciones a lo largo de los años y se observan a nivel internacional. Otras formas son menos perdurables y varían rápidamente. Michel Maffesoli (1990) considera que las tribus urbanas –muy frecuentes en las ciudades actuales– suelen ser cálidas, efímeras y cambiantes.

48. Aclaramos que al designar como subculturas a sectores que son parte de un conjunto más grande y que se diferencian e identifican por poseer códigos específicos no estamos proponiendo ninguna valoración ni orden jerárquico. Es solamente una cuestión de designación y de ninguna manera una subestimación.

49. “Denominamos «cultura» a todo conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la investigación que se realiza, muestra, con relación a otros conjuntos, diferencias significativas” (Lévi-Strauss, 1958: 325).

sino que debe ser deducida a partir de un análisis de los hechos sociales que se manifiestan de modo discreto en múltiples formas, acciones o discursos. Ciertos aspectos de la vida social no pueden captarse directamente como un todo: “Un mundo no puede ser aprehendido directamente, siempre se lo infiere sobre la base de sus partes, y esas partes deben ser arrancadas, conceptual y perceptualmente, del flujo de la experiencia” (Clifford, 1992: 156-157). Además, para interpretar cualquier conjunto de signos, se trate de un discurso o de un conjunto de prácticas, es siempre necesario tener presente el contexto.

James Clifford, siguiendo a Bajtín, denomina “heteroglosia” un aspecto que suele manifestarse en la comunicación y que pone de manifiesto su complejidad: “Los mensajes se nos presentan envueltos en múltiples y superpuestas estructuras de sentido que debemos interpretar” (142). En la comunicación se suelen superponer diferentes códigos, que se intersectan entre sí. Ello puede referirse a los lenguajes y también a las culturas y subculturas. Los mensajes conjugan a veces varios códigos al mismo tiempo y, por lo tanto, para interpretar manifestaciones culturales es necesario un análisis complejo y profundo.

Reglas, códigos, habitus. Bronislaw Malinowski realizó sus célebres investigaciones en el archipiélago Trobiand, situado en el Pacífico Sur, al noroeste de Nueva Guinea. Tal como lo prescribía la práctica etnográfica inglesa, solía permanecer largos períodos en el lugar de su trabajo de campo: los antropólogos ingleses cumplían con el requisito de *estar allí*, hacían trabajo de campo prolongado utilizando principalmente técnicas de observación participante. En *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*,⁵⁰ una de sus obras, Malinowski relata su arribo a una de esas islas coralinas (del archipiélago Trobiand) que rodean una gran laguna. Allí instala su tienda de campaña; conoce el lenguaje y desde un principio observa una enorme actividad: cientos de canoas que se movilizan por la laguna, dedicadas a la pesca y tripuladas, cada una, por varias personas. Observa ese movimiento así como otras actividades de los pobladores y trata de descubrir su significación. Poco a poco, después de largas observaciones y de paciente interrogación a los nativos, esos movimientos se le van tornando inteligibles, van adquiriendo sentido. Descubre que esa intensa actividad, que al principio le parecía desarrollada sin orden ni concierto, estaba en realidad regida por un orden bastante riguroso: cada canoa era una institución; en cada una de ellas los tripulantes estaban vinculados entre sí por relaciones de parentesco y por jerarquías laborales y religiosas. Las canoas se dedicaban a pescar en la laguna y en su interior los tripulantes ocupaban roles claramente establecidos, derivados de una definida división del tra-

50. Bronislaw Malinowski nació en Cracovia (Polonia) en 1884 y murió en Estados Unidos en 1942. Su labor en el campo de la antropología se desarrolló sobre todo en Inglaterra. La obra que citamos, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, fue publicada por primera vez en Inglaterra en 1926.

bajo que era atravesada por el sistema de parentesco, la religión y la magia. Los roles no eran casuales sino que emanaban de reglas estrictas que regulaban el trabajo de cada uno, las jerarquías respectivas y la distribución de lo producido.

Sus prolongadas observaciones y el progresivo proceso de desciframiento del sentido de las prácticas observadas le permitieron descubrir, entre otros hallazgos, un particular sistema de intercambio, un sistema económico-ceremonial llamado *kula*, basado en la reciprocidad. Consistía en regalos recíprocos, en la cesión gratuita de una parte de los bienes producidos: lo mejor de la producción pesquera y lo mejor de la cosecha (entre quienes practicaban la agricultura) debía ser cedido gratuitamente pero no a cualquiera sino que estas donaciones se regían por una serie de normas que establecían quiénes debían ser los beneficiarios. Éstos eran, por lo general, individuos claramente identificados por su posición en los sistemas de parentesco y que pertenecían a comunidades diferentes en el interior de la isla. Malinowski descubrió que detrás de este sistema de cesiones gratuitas, claramente opuesto a la racionalidad económica vigente en las sociedades occidentales, había un cierto equilibrio: el circuito de donaciones basadas en la reciprocidad y gratificadas en términos de prestigio y respetabilidad redundaban en última instancia en un equilibrio general, en un sistema distributivo que en definitiva se compensaba si se lo contemplaba desde el conjunto de esa pequeña sociedad. El tema dio lugar a muchos análisis posteriores, en especial el *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss (1925).⁵¹ La comunidad contaba con un sistema de normas y tradiciones que regulaban las donaciones, y la reciprocidad imperante redundaba en un orden económico cuya racionalidad se diferenciaba de la occidental pero que resultaba eficaz y equilibrado.

En las sociedades occidentales, basadas en la competencia y las pujas en el mercado, existen también algunas formas de reciprocidad y de donación, pero están limitadas y reducidas sobre todo al espacio familiar o a redes de solidaridad y de ayuda mutua en pequeñas comunidades, generalmente las más pobres.

Poco a poco Malinowski va avanzando en el conocimiento de la cultura de las islas, va descifrando otros aspectos y un día asiste a un hecho de violencia que rompe la monotonía y que lo sorprende. Hay una gran agitación que redonda en un serio conflicto; se entera de que hubo un suicidio seguido de una pelea entre clanes familiares. Poco a poco logra descifrar lo sucedido: se trataba de la muerte de un joven que mantenía relaciones sexuales con su prima materna (hija de la hermana de su madre). En el marco de las normas que regulaban el incesto y la exogamia en esa comunidad se trataba de una rela-

51. En esta obra Mauss analiza también el *potlach*, sistema de regalos basado en la reciprocidad, característico de la cultura de algunos pueblos indígenas del noroeste de Estados Unidos.

ción prohibida. Había sin embargo, en la práctica, una gran tolerancia sexual, pero también una serie de prohibiciones, y este tipo de relación se consideraba incestuosa.

A medida que prosigue su investigación, Malinowski descubre que, a pesar de que este tipo de relación no era tolerada por las normas vigentes, se producía con bastante frecuencia en la práctica. Aquí se pone de manifiesto, en lo que respecta a la observación de las normas, la importancia de distinguir entre lo público y lo privado. La comunidad estaba al tanto de la existencia de este tipo de relaciones, sabía que esta clase de violación de las reglas era habitual e, incluso, los jóvenes solían considerar muy atractivo este tipo de relaciones transgresoras. Dentro de un clima de libertad sexual, entre los adolescentes este tipo de infracciones era considerada especialmente picante y muchos se vanagloriaban en sus conversaciones privadas de haber tenido alguna experiencia de este tipo. Pero las cosas tomaban otro cariz cuando alcanzaban estado público. En esos casos las reglas recuperaban su plena vigencia.

Un rival despechado, luego de haber intentado un acercamiento amoroso con la joven en cuestión y habiendo utilizado infructuosamente diversas técnicas alternativas tales como magia, conjuros y sortilegios, exasperado y viendo fracasar sus intentos de seducción, increpó a su rival en una reunión pública de la comunidad: lo denunció públicamente acusándolo de haber cometido incesto profiriendo, además, algunos insultos que se consideraban inadmisibles. Como consecuencia del estado público que adquirió su acción incestuosa, el joven infractor no tuvo más opciones: para salvar su honor y el de su familia subió a un cocotero muy alto, pronunció un discurso ante la comunidad en el cual agraviaba a quien lo ofendió –comprometiendo a los miembros de su clan a tomar venganza– y, finalmente, se suicidó tirándose desde lo alto. Luego devino una pelea entre los parientes de los jóvenes involucrados.

El caso expuesto apunta a señalar que la mera recolección de las reglas –lo que Bourdieu llama la “juridicidad”– no basta para describir una cultura. Las reglas son frecuentemente violadas; se observan hasta cierto punto y (como lo afirmaba Max Weber) sólo cuando es más conveniente cumplirlas que no cumplirlas. Las culturas no son sólo ni principalmente las reglas sino una cantidad compleja de costumbres, hábitos y mandatos mucho más elásticos y sutiles que indican cómo actuar en cada situación. Hay, además, reglas y saberes para esquivar las consecuencias de eludir las reglas. En el caso de la cultura que describe Malinowski, los nativos disponían de una amplia gama de magias y contramagias, hechizos, ritos y fórmulas ceremoniales que presuntamente servían para evitar las consecuencias de la violación de una regla importante.

Bourdieu utiliza la noción de *habitus*, sumamente útil y flexible, que consideramos puede ser ubicada en el plano de la relación entre los códigos y las prácticas. Esta sugerencia que hacemos tiene el propósito de enriquecer nuestro desarrollo sobre “cultura”, tratando de incorporar la riqueza y agilidad que deriva de la utilización que hace Bourdieu de la noción de *habitus*, que le

permiten abordar todo tipo de prácticas. Pero estamos conscientes de que la mencionada sugerencia es susceptible de críticas y refutaciones por varios motivos: a) Bourdieu utiliza *habitus* en el marco de un conjunto de conceptos relacionados (campos, tipos de capital, espacio social, etc.) con los cuales desarrolla sus análisis, y b) no utiliza habitualmente la noción de código y, en general, critica las posturas sospechosas de afinidad con el estructuralismo y, sobre todo, las derivadas de la lingüística de Saussure, a la que tilda de mecanicista.

En apoyo de la sugerencia de tornar compatibles los conceptos de código y *habitus* en el tratamiento del concepto “cultura”, hemos señalado anteriormente que la noción de código que utilizamos en nuestra definición no debe ser considerada en su acepción más rígida; por lo contrario, aspiramos a su utilización como un concepto elástico que dé cuenta de un cierto orden, de una cierta sistematicidad que vincula a los signos entre sí agrupándolos en un conjunto. Hemos señalado que los signos aislados nada significan; para que el signo signifique tiene que ser parte de un conjunto, una totalidad, un código. Por lo tanto, concebimos que una cultura congrega códigos para cada clase de significaciones, sean las referidas al lenguaje hablado, a los gustos y valores, a la gestualidad o a las manifestaciones afectivas.⁵²

Asimismo, si bien tratamos de dar una idea de lo que es un código a partir de la oposición lengua/habla de Saussure, también enfatizamos en párrafos anteriores la importancia del análisis del habla y de las lingüísticas del habla, de la enunciación⁵³ y de los discursos y, también, de los géneros discursivos y demás aportes de Bajtín y sus seguidores. Tratamos de priorizar las prácticas y su papel histórico, fundante y perpetuamente renovador, evitando asignar un papel cerrado y hegemónico a la lengua que señalamos como referente de lo social, pero que asimismo corre el riesgo de ser tratada en forma ahistorical y

52. Uno de los autores que utiliza la palabra “código” en un sentido semejante es Michel Foucault. En su libro *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1968: 5) dice: “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconoce-rá”. Y Bourdieu (*Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée*, citado por Carlos Altamirano, 2002: XII y XIII), que poco utiliza la palabra “código”, dice: “Es, a título de código común, lo que permite a todos los poseedores del código asociar el mismo sentido a las mismas palabras, a los mismos comportamientos, a las mismas obras, y reciprocamente expresar la misma intención significante con las mismas palabras, los mismos comportamientos y las mismas obras”.

53. “Benveniste ha dotado de entidad científica a una noción que obtuvo su mayor importancia en el trabajo de la vanguardia: la noción de enunciación. La enunciación no es (desde luego) el enunciado, y tampoco es [...] la simple presencia de la subjetividad en el discurso; es el acto, renovado, gracias al cual el locutor toma posesión de la lengua (se la apropiá, como dice exactamente Benveniste); el individuo no es anterior al lenguaje; tan sólo se convierte en individuo en cuanto está hablando” (Barthes, 1987: 208-209).

cerrada sobre sí misma. Proponemos “código” (como concepto general organizador de los signos, de las palabras, de los hechos aislados) no tomando como referencia una lengua muerta, atemporal o cerrada sobre sí misma, sino como orientación hacia una lengua (y una cultura) viva, vital, histórica, centrada en las prácticas y las interacciones y en permanente renovación.

“*Habitus* sugiere una lógica práctica, la de lo impreciso, del más o menos, que define la relación ordinaria con el mundo” (Bourdieu, 1987: 84). Con el concepto de *habitus* Bourdieu intenta alejarse de las determinaciones de la estructura sin caer en posiciones subjetivistas.⁵⁴ Los condicionamientos de lo social, a través de sus códigos, estructurados históricamente, condicionan y actúan sobre las conductas y prácticas de individuos y grupos, pero no por medio de reglas explícitas: no son expresión obediente de una legalidad, de una juridicidad, de un reglamento. Conociendo los códigos se pueden interpretar, entender, pero no deducir las prácticas. Éstas refieren a los códigos, pero no se deducen automáticamente de ellos.

El *habitus* orienta hacia la realización de las prácticas. Quien posee el *habitus* ha sido socializado y tiene internalizados los códigos, lo que le permite apreciar una situación y quedar en condiciones de ejecutar la acción que considere más oportuna y eficaz. Siendo un miembro competente de la cultura, aprecia –es decir, lee correctamente– la situación en que se encuentra y está habilitado para realizar la “jugada” más adecuada, tiene la información necesaria y la capacidad suficiente para apreciar correctamente la situación y ejecutar la acción más eficaz utilizando los recursos de que dispone. El *habitus* es, por lo tanto, a la vez un dispositivo que en cada situación le permite hacer un diagnóstico correcto en términos de la cultura a que pertenece y que orienta para la producción de las prácticas. Un actor que tiene incorporados los códigos, que es culturalmente competente, dispone de cierta libertad para optar por la forma de actuar frente a cada situación. Conoce las reglas del juego (que permiten engendrar gran cantidad y variedad de jugadas pertinentes a la situación, que ninguna regla, por perfecta que sea, puede prever), es un jugador práctico y posee sentido práctico, conoce el lugar que ocupa dentro del espacio social, está al tanto de las circunstancias y ejecuta las prácticas que son socialmente oportunas debido al carácter social que deriva de los códigos culturales que tiene incorporados. No hay automaticidad entre código y prá-

54. “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas pre-dispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de obediencia a reglas, y, a la vez todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 1991: 92).

tica sino que el actor, consciente de las *reglas del juego*, posee una libertad relativa, puede elegir entre varias opciones que dependen de la posibilidad de conjugar sus capacidades personales con las exigencias de la situación. El *habitus* es un esquema de disposiciones para la producción de prácticas; es un sistema de apreciación y de disposiciones para la acción. Compartir los *habitus*, lo que indica haber internalizado en su socialización los mismos códigos básicos, permite que los integrantes de una cultura aparezcan con cierta coordinación de sus acciones; según Bourdieu (1991), orquestación sin aparente director de orquesta; concertación de comportamientos sin que medie deliberación alguna; un sutil acuerdo que permite concertar de algún modo, en esa plasticidad, las prácticas cotidianas.

Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación*

Ideología y fetichismo de la mercancía

En *El capital*, el apartado sobre fetichismo (Marx, 1964: 36-47) contiene el análisis más profundo, lúcido y prometedor de las formas ideológicas. En el primer capítulo de esa obra, cuando Karl Marx está construyendo las bases para desarrollar su análisis sobre la producción y la dinámica socioeconómica del sistema, introduce el tema de la recepción, de la decodificación, de cómo la gente se representa en su subjetividad ese sistema productivo protagonizado por el intercambio de mercancías. Plantea la contradicción entre *cómo funciona y cómo se representa* en la mente de los individuos un sistema social basado en la generalización del intercambio mercantil. El tema del fetichismo en Marx pone de manifiesto la vigencia de formas de *decodificación engañosa*¹ y, también, la importancia de tales espejismos para el desarrollo y la reproducción del sistema capitalista. Hace un análisis del papel que cumple esa decodificación social engañosa de los fenómenos económicos centrales y un reconocimiento práctico de la importancia del plano de la significación (todavía poco estudiado y desarrollado en la época de Marx).

El proceso descripto en el apartado sobre el fetichismo configura el fenómeno ideológico central del sistema capitalista, algo que está en el fondo de su dinámica y que permite su autorreproducción y su autolegitimación. Sustituye, como principal sostén de la legitimidad, el papel que desempeñaba la religión, que actuaba como sustento de la gobernabilidad durante el *Ancien Régime*.² Las propias prácticas mercantiles, la dinámica de la mercancía, llevan en

* Publicado en *Sociedad*, N° 25, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, primavera de 2006, pp. 49-84, y en *Estudios Sociológicos*, N° 70, El Colegio de México, enero-abril de 2006, pp. 31-64.

1. Un proceso que Paul Ricœur (1991) denomina “robo de significación” y Pierre Ansart (1989), el funcionamiento de un “imaginario falaz”.

2. Es interesante cómo Napoleón, después de décadas de críticas a la religión y la Iglesia, que se radicalizaron durante la Revolución Francesa, confiesa con bastante cinismo en una carta priva-

su interior la base de una *ilusión de equidad*, de igualdad, de transparencia, que convalidan cotidianamente el sistema mediante su mero funcionamiento. No en vano Marx acude a la figura del “fetichismo”: un hechizo, algo emparentado con la superstición y la magia, y que remite a la idea de un dios oculto en la intimidad de la mercancía.³

Deconstruyendo el funcionamiento de los actos cotidianos de intercambio de mercancías se pueden establecer las etapas y los procesos lógicos que intervienen y que no son registrados por la conciencia de los hombres. Por una parte, la generalización del intercambio de mercancías torna invisible el carácter *relacional* que da origen al valor. El valor aparece como una cualidad *intrínseca* de la mercancía y no como lo que es: una cualidad *relacional*, básicamente social, que surge del interjuego del sistema. Robinson Crusoe posee objetos útiles, dice Marx, pero no valores. El valor (y por consiguiente el precio) es una condición eminentemente relacional adjudicada por el juego global de la economía. En un sistema social regido por el valor, el trabajo que cuenta es el *trabajo social*: en las operaciones implícitas que conlleva la constitución del valor (y de los precios), el trabajo individual es subsumido en el trabajo social. El sistema mercantil ofrece el espectáculo del intercambio de objetos diferentes, producto de trabajos diferentes. Estas diferencias aparecen disueltas en el proceso de intercambio, en el que está implícito que estos productos distintos tienen algo en común que permite su equiparación. Lo que tienen en común, y que hace posible el intercambio, no es algo físico sino social: es el trabajo humano invertido en su producción, el tiempo de trabajo abstracto, socialmente necesario, que interviene en la producción de cada mercancía. Hay una cantidad de operaciones sociales que no son conscientes en la percep-

da que no puede prescindir de su auxilio si quiere preservar la gobernabilidad, que según él sólo puede funcionar sobre bases inequitativas e injustas. “Sin la desigualdad en la propiedad, no hay sociedad. Y la desigualdad en la sociedad no se puede mantener sin la religión. Pues la desigualdad y, con ella, la sociedad misma, sólo puede existir cuando lo quiere un Dios y cuando se ofrece al hombre la perspectiva en el más allá de una distribución de bienes distinta de la que rige en este mundo” (carta de Napoleón Bonaparte a Pelet de la Lozére y a Roederer, en Hans Barth, 1951: 22).

3. “El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. [...] Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es lo que yo llamo fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción” (Marx, 1964: 38).

ción colectiva, que acepta como natural el intercambio y la desaparición –en la esfera del valor– de las diferencias cualitativas entre los diferentes objetos que se intercambian y entre los trabajos que los han originado. Estas etapas implícitas, que aluden al origen histórico y social de los productos del trabajo humano –las mercancías– no se advierten fácilmente y sólo se pueden deducir de un análisis profundo de los actos de intercambio.⁴ Cada mercancía, en cuanto valor, es expresión de una cantidad de trabajo general, considerado en tanto trabajo abstracto, o sea despojado de sus diferencias cualitativas: puro desgaste de energía, de cuerpo, de músculo, de nervio. Es además trabajo generado en las condiciones de productividad media vigentes en una sociedad determinada, es decir, apoyado en el capital y la tecnología medias que rigen en esa rama de actividad. Es por lo tanto trabajo social, un promedio de la productividad que existe en cierto momento histórico en esa sociedad y en esa rama. El valor se expresa en dinero, que fue en su origen una mercancía especial, susceptible de representar el valor en los procesos de intercambio. Así aparece el dinero, en su inicio una de las mercancías con condiciones particulares que la habilitaban para ser referente general de valor: el oro, la plata; más tarde el dinero papel y otros mecanismos monetarios más recientes, progresivamente más abstractos y sofisticados. Con la generalización del sistema mercantil, el intercambio entre objetos de naturaleza y utilidad diferentes aparece como natural, así como se naturaliza su expresión en dinero. Más aún, el precio de las mercancías suele estar establecido antes de iniciar su producción. Como los objetos se producen para ser vendidos, es razonable que se conozcan sus precios probables con la mayor aproximación posible para planificar el proceso productivo y evaluar su conveniencia económica. El precio aparece ante nuestros ojos como una cualidad *natural* de la mercancía, y es preciso recurrir

4. En los actos de intercambio predomina el valor de cambio por sobre el valor de uso, la expresión cuantitativa (dinero o valor) por sobre lo cualitativo (diferencias entre los objetos útiles que son objeto de intercambio, el trabajo abstracto por sobre los distintos trabajos concretos con características y habilidades diferentes). La conciencia colectiva no advierte que las mercancías son resultado del trabajo social: aparecen como resultantes del trabajo individual; su carácter social y relacional no es fácilmente comprensible. Las operaciones implícitas en el intercambio mercantil no son inmediatamente visibles y derivan del doble carácter de la mercancía: valor de uso y valor de cambio. Para que el intercambio sea posible predomina el carácter abstracto, la cantidad. Para que se naturalice el intercambio entre objetos diferentes, producto de trabajos humanos diferentes, es preciso que hayan ocurrido estas operaciones subyacentes, en las que el segundo término desplaza y aleja al primero de la conciencia y que inciden en el fetichismo, o sea, en la decodificación simplificada y empobrecida, en la constitución de un imaginario falaz:

Objeto útil	Mercancía
Valor de uso	Valor de cambio
Trabajo concreto	Trabajo abstracto
Trabajo social	Trabajo individual
Calidad	Cantidad
Potencia de las personas	Potencia de las cosas

a aquella ardua deconstrucción para dar cuenta del complejo proceso, de la extensa cadena lógica que subyace en la compraventa de mercancías que se desenvuelve con naturalidad en la vida cotidiana.⁵

El eje de ese proceso reside en la mercancía y en su representante y máximo fetiche: el dinero. La base de la ilusión radica en el doble carácter de la mercancía: valor de uso/valor de cambio, que es homólogo a los pares calidad/cantidad y concreto/abstracto. En el interjuego de esta doble condición y en el predominio de lo cuantitativo y de lo abstracto por sobre lo cualitativo y concreto se apoyan los imaginarios que impregnan la cultura del capitalismo: predominan los rasgos abstractos sobre los concretos, la cantidad sobre la calidad; con el desarrollo del sistema capitalista, todo tiende a convertirse en mercancía y adquiere presencia dominante en la vida social el aspecto dinero, el valor monetario. Con ello se *ataca la diferencia*, impresa una igualdad abstracta.⁶ El dinero es la superación de toda diferencia cualitativa, su igualación en el plano de la cantidad; con la generalización del intercambio mercantil, en el mundo de las mercancías, en el mercado, funciona esa supresión de diferencias: todo es homogéneo, todo es igualable y susceptible de ser valorado en términos de dinero. Se desplazan los aspectos cualitativos de los objetos útiles: en el plano de la conciencia las diferencias no desaparecen pero se distancian, pasan a segundo plano.

Este milagro social opera sobre las significaciones, sobre la cultura. En la

5. Marx (1964: 3) comienza su obra más famosa afirmando: "La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un «inmenso arsenal de mercancías». *Mercancía* es un objeto producido para ser vendido. Ese objeto puede ser considerado desde el ángulo de la calidad o de la cantidad: desde la calidad se atiende a su *valor de uso*; desde la cantidad, al *valor de cambio*. Desde la lógica de las mercancías, el valor de uso no es el objetivo principal del proceso productivo: la mercancía debe *acreditar* su valor de uso para poder *realizarse* como valor de cambio".

6. Marx, en el capítulo 1 del tomo I de *El capital*, se remonta a Aristóteles, quien fue el primero en analizar el problema del valor. Aristóteles se pregunta por la naturaleza del intercambio comercial: presupone el cambio de cinco lechos por una casa. Incluso considera que esa igualdad puede tener también su expresión en dinero. Pero el pensador griego se plantea que para que estos "objetos corporalmente distintos" puedan equipararse entre sí debería mediar alguna igualdad sustancial, alguna sustancia común a la casa y a los lechos. "El cambio", dice Aristóteles, "no podría existir sin la igualdad, ni ésta sin la commensurabilidad". Mas al llegar aquí se detiene y renuncia a seguir analizando la forma del valor. "Pero en rigor", añade, "es imposible que objetos tan distintos sean commensurables, es decir, cualitativamente iguales. Esta equiparación tiene que ser necesariamente algo ajeno a la verdadera naturaleza de las cosas, y por tanto un simple recurso para salir del paso ante las necesidades de la práctica". Marx agrega, más adelante, que en su época Aristóteles no podía descubrir que lo que tienen en común esos objetos cualitativamente distintos es trabajo humano, porque la sociedad griega estaba basada en el trabajo esclavo y se consideraba natural la desigualdad entre los hombres. "Para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la forma-mercancía es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros como poseedores de mercancías" (26).

sociedad capitalista, el poder del mundo del dinero (mercados, capital financiero) tiende a que todo se vuelva mercancía, pasando a predominar el valor de cambio por sobre el valor de uso, la cantidad sobre la calidad. Transformarse en mercancía involucra un proceso de empobrecimiento de los significados; los bienes se igualan en tanto que –en la lógica del mercado, cada vez más abarcativa– dejan de apreciarse sus diferencias. No es que las diferencias dejen de existir sino que en el juego de las mercancías pasan a segundo plano. La mercancía es un significante ambiguo y de su análisis emerge una historia anterior, la de los valores de uso y de trabajos humanos diferentes: esta historia precedente queda postergada y pierde visibilidad social como consecuencia de los juegos significativos que genera el desarrollo mercantil.⁷ Los aspectos concretos que determinan las diferencias entre las distintas mercancías consideradas en su aspecto cualitativo (valor de uso) se velan, empobrecen, simplifican, se elimina su historia de trabajos humanos diferentes; en el ámbito del mercado y del dinero se desvanece la diferencia y la variedad que las caracterizan y que hacen necesario su intercambio.

La reificación

György Lukács (1969) prosigue la reflexión de Marx sobre el fetichismo y acuña el concepto “reificación” o cosificación.⁸ Señala que el carácter de fetiche de la mercancía tiene consecuencias ideológicas que influyen sobre la vida de las sociedades en que impera el modo capitalista de producción, en las que las formas mercantiles se han generalizado penetrando todas las manifestaciones vitales e incluyendo al trabajador, para quien su propia fuerza de trabajo adquiere la forma de una mercancía que le pertenece. Se trata de un “fenómeno social fundamental de la sociedad capitalista: la transformación de las relaciones humanas cualitativas en *atributo cuantitativo de las cosas inertes*, la manifestación del trabajo social empleado para producir ciertos bienes como valor, como *cualidad objetiva de estos bienes*; la reificación que se extiende en consecuencia progresivamente al conjunto de la vida psíquica de los hombres

7. Roland Barthes (1980: 199-257), en su célebre *Mitologías*, particularmente en el capítulo II, “Le mythe aujourd’hui”, tiene muy en cuenta los análisis realizados por Marx en “El fetichismo de la mercancía y su secreto” (Marx, 1964: 36-47). Más adelante trataré de señalar algunos paralelismos entre los desarrollos aludidos de Barthes sobre el mito, considerado como sistema semiológico, y el fetichismo en Marx.

8. Esta conceptualización se inspira en la famosa frase de Marx, en el apartado sobre el fetichismo, en la que señala que las relaciones sociales que se establecen entre los trabajos privados de los productores aparecen “no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas” (Marx, 1964: 38).

en la cual hace predominar lo abstracto y cuantitativo sobre lo concreto y lo cualitativo" (Goldmann, 1962: 75).⁹

La reificación es un mecanismo ideológico que afecta las significaciones, aumentando su opacidad y ejerciendo un efecto deformador y engañoso sobre la discursividad social. Se extiende a diversas esferas de la vida social, desbordando el ámbito de los puros intercambios económicos. Lo ideológico se expresa en el plano discursivo, en diferentes tipos de mensajes, en los que se advierten los síntomas típicos que caracterizan los efectos negativos de la ideología: empobrecimiento en la significación, presentación de la parte por el todo, alejamiento de la historia, apelación a la naturaleza. Todo tiende a convertirse en mercancía, sus efluvios alcanzan a esferas alejadas del mundo mercantil y su influencia incluye, muchas veces, actividades y ámbitos que parecen ser resistentes o rebeldes a su campo de acción.

La reificación afecta los aspectos concretos, cualitativos, aquellos más relacionados con lo humano.¹⁰ Tiende a hacer prevalecer aspectos rígidos, inflexibles, abstractos y cuantificables, que favorecen la reglamentación, la previsibilidad en los negocios, la seguridad en las inversiones. Así, la reificación alcanza en principio al propio trabajador, tipificado y calculable en tanto poseedor de la mercancía básica para el funcionamiento de la economía y la creación del valor: la fuerza de trabajo. El trabajador y sus aspectos humanos son presentados como cosa, se convierten en mera cosa: fuerza de trabajo, tiempo de trabajo, trabajo abstracto. El trabajo que el trabajador despliega en un sistema productor de mercancías deja de devolverle la conciencia de su creatividad, de su potencia creadora. Las condiciones de trabajo se vuelven progresivamente tales que el trabajador, atomizado, "partícula suelta inserta en un sistema ajeno", desarrolla tareas fragmentadas, sometido a sistemas modernos de organización del trabajo que raramente le permiten relacionarse con el producto terminado.¹¹ El trabajador individual, en cuanto fuerza de trabajo,

9. Lucien Goldmann se considera discípulo de Lukács.

10. "La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano y, además, que la dialéctica entre el hombre y sus productos pasa inadvertida para la conciencia. El mundo reificado es, por definición, un mundo deshumanizado, que el hombre experimenta como facticidad extraña" (Berger y Luckmann, 1968: 116-117).

11. "Por una parte, porque su trabajo parcial mecanizado, la objetivación de su fuerza de trabajo, se convierte en realidad cotidiana permanente e insuperable, frente a su personalidad total, consumando el proceso iniciado con la venta de esa fuerza de trabajo como mercancía, de tal modo que también en este punto la personalidad se degrada a ser espectador impotente de lo que ocurre con su propia existencia de partícula suelta, inserta en un sistema ajeno. Por otra parte, la descomposición mecánica del proceso de producción desgarra también los vínculos que en la producción orgánica unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos, también desde este punto de vista, átomos aislados abstractos, los cuales no son ya copartícipes de un modo orgánico inmediato, por sus rendimientos y actos de trabajo, sino que su condición depende cada vez más exclusivamente de las leyes abstractas del mecanismo en el que están insertos y que media sus relaciones" (Lukács, 1969: 97-98).

se torna cuantificable, medible, predecible, un fragmento del trabajo social, una imperceptible incidencia en las estadísticas. A medida que evoluciona el sistema capitalista, alcanzando grados cada vez mayores de abstracción y sofisticación, va progresando la “estructura cosificadora en la conciencia de los hombres” (Lukács, 1969: 101). Las cosas parecen cobrar vida y eso se expresa en el lenguaje ordinario: a nadie sorprende comprobar que el capital produce intereses o que el dinero genera dinero, lo que es presentado como una propiedad natural, “como es la propiedad de un peral el dar peras” (102); se suele decir también: *el dinero trabaja, el capital produce, la tierra genera renta*.

Lukács y Goldmann ponen como ejemplos de reificación la burocracia moderna y también la *justicia*. Lukács señala –y en este aspecto se apoya en la obra de Max Weber– que la empresa moderna se basa en el cálculo y que “necesita para su existencia de una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda en principio calcularse racionalmente según normas generales fijas, igual que se calcula el rendimiento previsible de una máquina [...] Pues estas modernas formas de la empresa, con su capital fijo y su cálculo exacto, son para ello demasiado sensibles a la irracionalidad del derecho y de la administración. Por eso no han podido brotar más que donde [...] el juez es, como en el Estado burocrático con sus leyes racionales, en mayor o menor medida, un autómata de aplicación de artículos; autómata en el que se introducen los expedientes con las costas y las tasas para que entregue la sentencia junto con unos fundamentos más o menos sólidos y concluyentes; un autómata, pues, cuyo funcionamiento es en todo caso calculable en líneas generales” (Lukács, 1969: 104).¹² La justicia debe ser predecible, calculable, susceptible de ser incluida en el cálculo de los costos de producción. Ello erosiona la complejidad de los aspectos humanos implícitos que no se prestan al cálculo y a la precisión.¹³

12. Lukács hace referencia explícita a la obra de su contemporáneo Max Weber, en especial a *Escritos políticos* y a *Economía y sociedad*. Aunque el párrafo transcripto está en la obra de Lukács entrecomillado y se está refiriendo, en general, a la obra de Weber, no indica con precisión el origen de la cita. Michael Löwy (1993) señala la influencia de Marx (fetichismo de la mercancía) en Max Weber, por intermedio de Georg Simmel y sus discípulos, entre ellos Lukács y Ernst Bloch.

13. “Siendo el conflicto jurídico una de las eventualidades de la producción había que hacerlo calculable para poder incorporarlo al cálculo racional de los riesgos de la empresa.” Lucien Goldmann también remite a la obra de Weber en este aspecto. Al respecto afirma: “Weber ha observado ya que el desarrollo de una producción capitalista más allá de cierto nivel es inconcebible sin una administración y una justicia institucionalizadas cuyas decisiones puedan preverse a fin de integrarlas de antemano en la contabilidad de las empresas, es decir, sin una administración y una justicia cuyas decisiones sean regidas por principios generales y formales y abstractos, los cuales no podrían ser puestos en duda en cada caso particular ni siguiera en nombre de consideraciones humanitarias”. Y agrega: “Sin duda, la constitución de una justicia formal ha tenido aspectos positivos pues ha reducido en una amplia medida la arbitrariedad del poder personal: ello no impide que también haya eliminado las consideraciones humanas del funcionamiento del aparato judicial, reemplazándolas por una ley impersonal, abstracta y reificada” (Goldmann, 1962: 78-79).

El peso de la reificación se advierte fuertemente en el crecimiento de la *burocracia*. El burócrata ritualiza los medios y se desentiende de los fines (Merton, 1965). Para el burócrata lo importante son las tareas que tiene a su cargo, los papeles y sellos que él maneja y sobre los que edifica su poder.¹⁴ Quien expresa con especial maestría el agobio que resulta de la burocratización del mundo es Franz Kafka, que ha sido llamado el poeta de la reificación. En sus obras muestra la situación del hombre relegado frente a un mundo cosificado y ajeno, en el que debe demostrar su derecho a la existencia. En su libro *El proceso* el protagonista, el señor K. –reducido a mera inicial–, una mañana se entera de que tiene un proceso, se interna a partir de entonces en un mundo laberíntico abarrotado con expedientes, con empleados que detrás de sus ventanillas lo remiten impasibles de una oficina a la otra y, finalmente, después de transitar por infinitas oficinas y debatir con funcionarios desprovistos de todo gesto humano, sin que se sepa de qué se lo acusaba, pierde el proceso y es ejecutado. En el mundo inhumano y cosificado que Kafka describe, el hombre es extranjero, tiene que alegar por su derecho a la existencia, debe tramitar los papeles que le otorgan permiso para permanecer en el ser. Otras obras de Kafka transitan magistralmente por esa temática: en *La metamorfosis*, el personaje se transforma en insecto; en tanto animal es aun más cosa y, aunque conserva su conciencia y memoria humanas, recibe el más desgarrador rechazo de aquellos que lo rodean, aun los más íntimos. En otra de sus grandes novelas, *El castillo*, “las relaciones de clase se proyectan a lo eterno, y esto es precisamente uno de los elementos esenciales de la reificación” (Gabel, 1973: 49).¹⁵ Kafka percibió tempranamente, con casi dos décadas de anticipación, el terrible drama que se gestaba en la Europa de su tiempo. El nazismo, la solución final, los campos de exterminio, son un corolario del mundo que Kafka describe. La aplicación masiva de la racionalidad industrial, de la ciencia moderna y de la burocratización extrema a la puesta en marcha de un dispositivo eficaz destinado a matar con el menor costo a millones de personas indefensas constituyó la trágica demostración de las potencialidades de la reificación. Nada más inhumano que un campo de exterminio, nada más reificado que la burocracia orgullosa del deber cumplido que hizo posible la macabra tarea ejecutada por el poder nazi. Adolf Eichmann se vanagloriaba de haber logrado que los trenes, que conducían hacia la muerte a miles de hombres,

14. “En la administración estrictamente burocrática, los siguientes aspectos alcanzan el punto óptimo: precisión, rapidez, falta de ambigüedad, conocimiento de los expedientes, continuidad, dirección, unidad, estricta subordinación y reducción de las fricciones y de los costos materiales y de personal [...]. El cumplimiento *objetivo* de las tareas significa principalmente que estas tareas se llevan a cabo según unas normas calculables y *sin tener en cuenta a las personas*” (citado por Zygmunt Bauman, 1997: 18. La cita ha sido tomada por Bauman de la obra de Hans Gert y C. Wright Mills, eds., *From Max Weber*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970, pp. 214 y 215).

15. Joseph Gabel agrega: “El castillo y sus habitantes llevan la marca de la falsa objetividad del mundo reificado, una objetividad de tipo alucinatorio” (49).

mujeres y niños, hacinados en vagones para ganado, llegarán a horario, puntualmente, sin atrasar o adelantar un minuto. A ese universo reificado alude Hannah Arendt (1999) con su expresión “la banalidad del mal” que da cuenta de las características del crimen moderno, atomizado y ejecutado por integrantes de aparatos sofisticados, en el que cada individuo desempeña funciones parciales que en conjunto se conjugan en la muerte de miles, la destrucción de ciudades, el bombardeo a poblaciones civiles. Cada uno de los integrantes de la cadena de actos y decisiones que conducen a esas muertes, generalmente producidas a distancia, puede alegar inocencia; sólo cumple con su deber, con su porción de trabajo alienado del fin último, muchas veces sin contacto directo con la sangre o la desolación que esas acciones ocasionan.

Lo que en Marx era el develamiento de los contenidos ideológicos y deshumanizantes implícitos en la generalización de la mercancía y que en Kafka fue la percepción de un mundo de pesadilla que ponía en cuestión el derecho a la existencia y los logros de la civilización en cuanto a la condición ciudadana, se convirtió en una aterradora realidad con el advenimiento del nazismo y de los campos de exterminio. Gigantescos grupos humanos procesados por una maquinaria burocrática atroz que funcionó con la eficacia de la industria moderna, con la más alta racionalidad instrumental aplicada a la organización, la manipulación, el disciplinamiento y la ejecución de un operativo de procesamiento industrial de seres humanos, los que previamente habían sido despojados con minuciosidad jurídica de todos sus derechos e inducidos con artificios psicológicos a colaborar en su propia destrucción hasta convertirlos efectivamente en cosas, puros cuerpos que había que matar para luego reciclar los elementos útiles, las materias primas que podían ser recuperadas: grasa, piel, huesos, cabellos. Todo ello minuciosamente contabilizado por burócratas prolijos y puntuales. Esta culminación de la cosificación ocurrió realmente y tuvo lugar hace pocas décadas, en una de las naciones más avanzadas en la ciencia, el arte y la filosofía. Todavía se lucha contra la mistificación y el olvido de lo ocurrido durante el Holocausto y pensadores de hoy continúan extrayendo lecciones de las posibilidades de horror que anidan en nuestras instituciones democráticas. En el mundo post Auschwitz perdura y prospera la banalidad del mal. Bauman afirma que el Holocausto, gestado y puesto en práctica en “nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización”, todavía tiene mucho que decirnos; “contiene información fundamental sobre la sociedad a la que pertenecemos”, sobre todo acerca de los procesos de burocratización, vinculados con la racionalidad y la disciplina organizativa, que él analiza en el sugestivo encabezado “Producción social de la indiferencia moral” (Bauman, 1997: Prólogo, 23-30).¹⁶

16. Para este tema también véanse Primo Levi (2003) y Giorgio Agamben (2004). Este autor en su artículo “¿Qué es un campo?”, refiriéndose a los campos de concentración y de exterminio implementados por los nazis, dice lo siguiente: “El campo es también el más absoluto espacio biopolítico

La reificación abarca gran variedad de aspectos de la vida moderna. Es consecuencia de la extensión del ámbito de la mercancía y casi nada escapa a su influjo. Todo se vuelve mercancía e incide –empobreciendo y tergiversando– en los procesos de significación. Hemos mencionado la reificación de la justicia y de la burocracia. Agreguemos el *arte*, acaso el ámbito de la actividad humana más ligado a la actividad creadora del hombre, a su libertad e independencia, y que, por lo tanto, parecería el más resistente a la reificación. La obra de arte expresa la culminación de las posibilidades estéticas e intelectuales del hombre; muchas veces el artista se eleva por encima de las limitaciones de su tiempo. El artista suele avanzar por sobre los confines impuestos por su cultura, su genio le permite ver más allá. Sin embargo, el mundo del dinero ingresa también en este ámbito y ejerce su influencia; se comercia y especula con los productos del arte, el dinero ejerce su influjo en todas las esferas relacionadas con el desarrollo del artista: formación, divulgación, contacto con su público; es el terreno de los marchands, las editoriales, los premios y los mecenazgos. Los mercados del arte se ocupan de *valorizar el valor* comerciando con estos objetos excepcionales: reducen la obra de arte a mercancía (y su influencia cosificadora influye, frecuentemente, también sobre el artista). Los productos artísticos se convierten –muchas veces– en objeto de atesoramiento y operan eficazmente como sustituto del dinero. Un cuadro valioso incrementa su precio en el mercado cuando el pintor fallece; en ese momento, al cesar toda posible nueva emisión de sus cuadros, queda limitada la oferta y su rareza contribuye a elevar su precio. Los muy ricos invierten en cuadros, los sustraen a la mirada del público, los encierran en recintos especiales para preservarlos del deterioro y tratan de aumentar su valor haciéndolos reaparecer en el mercado en el momento propicio.

El *viaje*, la comunicación con otros pueblos, con otras geografías, con otras culturas, se vuelve también mercancía. Da lugar a una de las industrias más prósperas, el turismo, que moviliza a millones de personas. El antiguo viajero, dispuesto a la aventura y al esfuerzo, abierto al conocimiento y la comprensión de lo diferente, se transforma en turista, en objeto de esa industria que organiza y traslada a inmensos contingentes humanos, los moviliza y aloja en hoteles que reproducen las costumbres y los modos de vida de sus lugares de origen, les exhibe la diversidad cultural, histórica y social del mundo presentada bajo la forma de clichés estereotipados, utilizando afiches y folletos que reducen la variedad a contados paisajes y costumbres y a algunas frases emblemáticas. La industria turística tiende a convertir la cultura en espectáculo, las diferencias en exotismo, las costumbres forjadas en siglos de historia en manifestaciones de lo pintoresco. Así procesados, los lugares de turismo se tipifican y venden, importa que sean aptos para ser filmados y fotografiados;

que se haya realizado jamás, en el cual *el poder no tiene frente a sí nada más que la pura vida biológica sin mediación alguna*".

los turistas raramente tienen tiempo, oportunidad ni vocación para entablar contacto con los habitantes de los países que visitan. Convertidos en mercancía, tipificados y estandarizados, gentes y paisajes pierden calidad, se empobrecen sus significaciones, se aleja su historia convertida en mero chisme anecdótico recitado por los guías. Las artesanías y las fiestas, producto de la historia y la cultura, dotadas de utilidad y portadoras de importantes funciones simbólicas, se vacían de contenido al ser reducidas a meros objetos decorativos o a puro espectáculo. La Argentina, para la industria del turismo en la que puja por incluirse, es conocida por tres o cuatro paisajes y algunas seudocostumbres: para los turistas que se aventuran, este país lejano se reduce a tango y fútbol, a Gardel y Maradona, a la presunta costumbre popular del asado con cuero preparado por hipotéticos gauchos, a los hielos continentales y las cataratas del Iguazú.

El mundo de las mercancías se extiende a diferentes esferas, entre ellas a los *cuerpos* y su manipulación, lo que abarca múltiples planos, desde la mercantilización de la medicina y de la industria farmacológica hasta los operativos comerciales dirigidos a la juvenilización y el acercamiento al cuerpo legítimo: dietética, gimnasia, cosmética, cirugías estéticas, abarcando negocios millonarios. Al *sexo*, asociado a la publicidad como auxiliar en la venta de toda clase de artículos. Al *amor* o a la ilusión de amor, que nutre aspectos importantes de la industria editorial y televisiva.

En nuestros días, la tecnología ha hecho posible incorporar nuevas formas de procesar la afectividad: los amores virtuales, el sexo a distancia, el cyber-sexo, actividades que van creando nuevos mercados y en las que las relaciones humanas, en sus planos más ligados con la emoción y la identidad, tienden a volverse irreales e incorpóreas. En el mundo virtual, el amor se aleja de sus antiguas restricciones y tal vez de su antiguo compromiso e intensidad emocional, al perder las limitaciones que le imponen el propio cuerpo y aun la propia identidad. Zygmunt Bauman (2005)¹⁷ describe los efectos de la globalización y de la esfera comercial sobre los lazos afectivos; la escritora Sandra Russo sintetiza con admirable claridad aspectos centrales de su contenido:

Lo que agrega Bauman [...] es que a lo largo de las últimas décadas las leyes del mercado se fueron incrustando en nuestras subjetividades, de modo que salimos a buscar amantes, novios, amigos o representantes políticos como si fuéramos a comprar una heladera.¹⁸

17. De entre la cantidad de frases efectivas y tajantes que abundan en el libro y que van construyendo una suerte de etnografía de la cultura amorosa que se viene gestando, transcribiré una: "Las relaciones de bolsillo, explica Catherine Jarvie [...] se denominan así porque uno se las guarda en el bolsillo para poder sacarlas cuando le hagan falta" (Bauman, 2005: 38).

18. Sandra Russo, "Amores líquidos", *Página 12*, Buenos Aires 12 de julio de 2005, contratapa.

Los efluvios de la mercancía colonizan fenómenos sociales que, en principio, se le oponen. Por ejemplo, los movimientos hippies de los años 60, opuestos a la guerra de Vietnam y en rebeldía ante la sociedad de consumo, se convirtieron con el tiempo en nuevas modas que enriquecieron la oferta mercantil. Otro caso emblemático es Ernesto “Che” Guevara, sin duda un auténtico revolucionario, un hombre dedicado a su causa, que luchó por ideales políticos y murió por sus ideas. La figura del Che es sometida a sucesivos operativos que van deformando y empobreciendo su significación: primero se lo convierte en héroe, o sea en alguien sobrehumano, y por tanto en una esencia, ajeno a la cotidianidad de los mortales. El héroe es una figura mítica, un artificio ideológico que tergiversa la historia, protagonizada en todas partes por seres humanos, gente de carne y hueso, con sus deseos y necesidades, sus debilidades y fortalezas. En un segundo paso, el Che se convierte en afiche, en ícono, en pura imagen. Ahora ya está completado el dispositivo que permite su transformación en mercancía: como afiche habita en la industria del póster junto con figuras de la música, del deporte y del espectáculo, con las estrellas fabricadas por la industria cultural. En los comercios que venden afiches el Che convive con Marilyn Monroe, con Rambo, con Brad Pitt, con los Beatles o los Rolling Stones y hasta con personajes de dibujos animados. Se lo encuentra tatuado en los cuerpos de boxeadores o de futbolistas o, como pura decoración, adornando los dormitorios de muchachas de la burguesía.

También la *noticia* se convierte en mercancía. La floreciente industria de la información, cada vez más concentrada e integrada a nivel multinacional, mercantiliza en forma creciente todo lo que puede nutrir esa actividad. De tal modo, diversos acontecimientos experimentan curiosas metamorfosis al convertirse en noticia y por tanto en mercancía. El *affaire* de Monica Lewinsky con el entonces presidente Bill Clinton deriva en la venta de sus declaraciones y memorias por precios millonarios; aun el famoso vestido que retiene las huellas del pecado, criteriosamente conservado por la protagonista, se convierte en objeto de colección y luego es vendido por un alto precio. Rodney King, humilde chofer proveniente de la comunidad afronorteamericana, es golpeado alevosamente en la vía pública por cuatro policías blancos, lo que desemboca en graves disturbios raciales y en un juicio escandaloso. Como corolario, King vende sus memorias y pasa de marginal semidesocupado a nuevo rico. Lorena Bobbit y su esposo John Wayne Bobbit, protagonistas de una pelea sangrienta, se vuelven famosos y ricos gracias a la divulgación y comercialización de su historia.

El *dinero* es signo dominante en los procesos ideológicos y en las ilusiones que derivan del mundo de las mercancías. El dinero es tiempo: el tiempo de trabajo abstracto socialmente necesario para producir cada mercancía. Su componente principal es el trabajo humano, la expresión temporal del trabajo social empleado en su producción. El dinero es tiempo, e incluso tiempo futuro,¹⁹

19. “Pensé que nada hay menos material que el dinero, ya que cualquier moneda [...] es, en rigor,

posibilidad de acceder en cualquier momento a múltiples bienes, a la infinita variedad de objetos. El dinero acumulado apunta a la posibilidad milagrosa, a la magia social de atesorar poder de compra sobre bienes que aún no han sido producidos: acumulo para poder comprar en el futuro bienes todavía inexistentes con trabajo de personas que, tal vez, todavía no han nacido. El dinero significa poder y no solamente sobre el trabajo presente, también promesa de poder sobre el trabajo futuro. El dinero, representante general de las mercancías, se vuelve cada vez más abstracto: parece viajar, se traslada instantáneamente en las entrañas de las computadoras a capitales distantes, a Nueva York, a París o a Tokio; puede abolir el espacio y el tiempo ejerciendo un gigantesco poder social a la distancia y más allá de las limitaciones espaciales o temporales.

El *mercado* es el ámbito abstracto en el cual se habla el lenguaje del dinero. Todo se reduce al valor, a los aspectos cuantitativos. La lógica financiera, que rige el mundo económico, omite cada vez más aspectos de lo cualitativo: al desplazar los aspectos humanos que están en la base de la producción de mercancías, también se difumina y desvanece la conciencia de la pobreza, de las necesidades, del sufrimiento. Importan principalmente los factores económicos, los recursos expresables en valor monetario: "La guerra de Irak no causará perjuicios al mercado", declara Horst Khöler, entonces titular del Fondo Monetario Internacional.²⁰ Esta frase publicada en vísperas de la reciente invasión a Irak no causa asombro, es consistente con miles de frases que se publican cotidianamente en la prensa financiera, en la que se analizan las consecuencias y los impactos posibles de las acciones políticas con los lenguajes cuantitativos de la economía y las finanzas. La frase citada omite las trágicas consecuencias de una guerra: las posibles muertes, el dolor, la destrucción, la pérdida de hogares. Los efectos humanos pasan a segundo plano frente a las presuntas ventajas para los mercados: se trata de razonamientos cosificados, abstractos, que empobrecen el mundo y lo reducen todo a juegos ilusorios con una matemática perversa.

El dinero es básicamente futuro. Es posibilidad de compra, es un abanico infinito de posibilidades, todo está contenido en su inmaterialidad, en su carácter abstracto. Es un significante de poder sobre todo lo conocido. *El dinero es signo*, un signo construido históricamente en la vida social y su contenido íntimo es tiempo de trabajo humano. El dinero es futuro, se proyecta hacia el futuro. Es la posibilidad infinita proyectada hacia el futuro, que no existe: sólo existe como posibilidad, como probabilidad, como espe-

un repertorio de futuros posibles. El dinero es abstracto, repetí, el dinero es tiempo futuro. Puede ser una tarde en las afueras, puede ser música de Brahms, puede ser mapas, puede ser ajedrez, puede ser café, puede ser las palabras de Epicteto, que enseñan el desprecio del oro"; Jorge Luis Borges, "El zahir", en *El Aleph*, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 99.

20. *Clarín*, Buenos Aires, 21 de septiembre de 2002.

ranza, como deseo. El dinero es signo y por tanto cultura, y funciona como un imaginario radical, un fantasma que todo lo envuelve, una potencia de adquisición infinita, con orientación hacia el futuro. Llega a abarcar productos aún no producidos, basados en la labor de hombres que tal vez aún no han nacido. El dinero es futuro, es fantasía, es sueño. Pero sobre este sueño se apoya y extiende sus raíces, de modo multiplicado, el alucinante funcionamiento actual del sistema capitalista.

Hoy el dinero ha cambiado, se ha autonomizado y desatado de la materialidad de las mercancías. El dinero se vuelve cada vez más abstracto, menos ligado a sus referentes materiales. No es ya una mercancía privilegiada, la materialidad del oro que se almacena en las bóvedas de los bancos centrales. El dinero es ahora, más que nunca, un símbolo, un hecho cultural, un signo alimentado por la fiabilidad de sus emisores, un acto de fe y, al mismo tiempo, se vuelve más liviano, más veloz. El dinero es el principal producto global, un producto virtual que, aligerado de su materialidad, puede circular y reproducirse en la intimidad de las computadoras. En su virtualidad va perdiendo relación con su antiguo referente: la riqueza. Como otros signos, ingresa en la hiperrealidad y ya no se sabe cuál es el signo y cuál es el referente, el mapa se confunde con el territorio (Baudrillard, 1987: 9-10). Adopta la forma de dinero bancario, dinero electrónico, bonos de deuda. Habita en mercados novedosos donde se especula con monedas, con materias primas, con futuros, con derivativos, con títulos bursátiles imaginativos que representan a otros entes fantasmagóricos, riesgosos y volátiles.

También el *capitalismo ha cambiado*, alejándose –en virtud de la asombrosa innovación tecnológica– de su base en el trabajo humano. El trabajo comienza a ser, gradualmente, un factor relativamente secundario en el proceso productivo,²¹ la fuerza de trabajo *sobrante* (los que no encuentran lugar en el sistema, los innecesarios y ahora los desconectados de la red) se incrementa en proporciones alarmantes, a pesar de la demografía cada vez más raquítica que impera en los países industriales. El mundo de las cosas, en el que éstas se relacionan y comunican entre sí, sentido fantasmal contenido en el apartado sobre fetichismo, comienza a tornarse real: se vislumbra la debilidad del valor trabajo, se está constituyendo un capitalismo real en el que los fantasmas han cobrado existencia: las cosas efectivamente se comunican entre sí y, en algunas áreas de la actividad productiva, empiezan a ser prescindibles los actores humanos que les dieron vida. Todavía son imprescindibles los consumidores, la llamada “demanda efectiva”, un factor inestable y crítico para la reproducción del sistema económico. Las cosas todayía no han sustituido al consumidor

21. En los *Grundrisse*, redactados entre 1857 y 1858, Marx presupone un futuro en el que el avance del saber y de la tecnología genere las condiciones para que el trabajo deje de ser la fuente del valor. Elabora una hipótesis optimista entreviendo la desaparición del estado de necesidad y una distribución más equitativa (Marx, 1972: 227-228).

humano, la economía aún funciona sobre la base de las necesidades y los deseos, “sean del cuerpo o de la fantasía”, y de los dispositivos creados para condicionarlos y estimularlos.

El capitalismo cambia rápidamente, se expande en el plano económico y geopolítico, y se apoya en mercados financieros que reposan en la fragilidad y religiosidad del dinero, donde impera, en grado impensado, la fe. En un mundo basado en relaciones fantasmagóricas e irreales, crece la tecnología que sustituye al trabajo humano y se reduce la importancia del valor trabajo, el capital constante avanza sobre el capital variable. Los economistas mejor remunerados estudian ahora, sobre todo, el comportamiento de los mercados, los analizan minuciosamente descubriendo nuevas técnicas, escalas o índices para predecir su comportamiento, como si se tratara de un animal extraño, no un producto de la actividad humana sino un ente misterioso, cuya fisiología y anatomía hay que indagar y medir con instrumentos cada vez más sofisticados.

La *economía* y las *finanzas* conforman cada vez más un sistema cosificado, que se desentiende de las personas. Estas quedan progresivamente afuera, ya no alienadas de su trabajo, sino sin trabajo y sin lugar estable en la producción y en el consumo. El desempleo es un fenómeno que ahora avanza progresivamente y no sólo en los países periféricos, también en los países más avanzados. Ha surgido un lenguaje eufemizado para designar y naturalizar procesos socioeconómicos de difícil comprensión y que a todos afectan. *Globalización, flexibilización, ajuste*, son parte del neolenguaje con el que se sustituye a una antigua terminología más clara y transparente, forman parte de estrategias discursivas, de tinte ideológico, que tienden a naturalizar la desigualdad y remiten a la lucha de clases, que se libra también en el espesor de las palabras.²²

El *discurso racista* tiene contenidos ideológicos notorios. En él se pueden apreciar los mecanismos reificadores. Generalmente el eje está puesto en algún aspecto del cuerpo, convertido en cosa: se trata de un pensamiento estereotipado, ajeno a las posibilidades de variedad y transformación que imprime la existencia. Un rasgo corporal –real o imaginario– es asociado, a priori, con aspectos intelectuales, éticos o psicológicos, considerados negativos, maléficos y por tanto estigmatizados y rechazados. El racista conoce de antemano a esos *otros*, objeto de su rechazo; los encuadra como pertenecientes a una clase general de sujetos, y nada de lo que éstos hagan o demuestren podrá modificar su juicio inapelable, formulado por anticipado, de una vez, para siempre y para todos. El racismo es la reificación aplicada al plano de lo biológico, las personas son reducidas a cosas, y deja de percibirse la diversidad, la diferen-

22. Y en las luchas por la imposición del sentido. Sobre este tema, véase Pierre Bourdieu (1985), también Valentín N. Voloshinov (1992).

cia. Considerados cosa, negada su humanidad (Lévi-Strauss, citado por Grignon y Passeron, 1991: 127-128), se hacen posibles las políticas discriminatorias y, en casos extremos, los vergonzosos genocidios del siglo XX. *Reconocer en el otro a un semejante* es lo contrario del racismo, implica reconocer, apreciar y aun valorar las diferencias, descosificar al hombre y comenzar a aceptar la diversidad de caminos posibles y legítimos hacia la realización personal o grupal (Margulis, "La racialización de las relaciones de clase", en Margulis y Urresti, 1998: 57).

Ideología

El concepto "ideología" tiene una larga historia que se remonta a los inicios del siglo XIX. La abundante literatura sobre el tema revela que se trata de un concepto muy controvertido y con fuertes desacuerdos en cuanto a su sentido. Pese a la diversidad de significados que se le atribuyen, lo que origina grandes dificultades, consideramos que se trata de un concepto útil y que conserva actualidad, sobre todo si se lo vincula con otro concepto que proviene de una historia diferente, "hegemonía", para dar cuenta del peso del poder en la génesis y en el uso de los sistemas simbólicos. Creemos que es un concepto que conserva su eficacia en el plano del estudio de la dimensión cultural de los fenómenos sociales, sobre todo en tanto apunta a dar cuenta de que los procesos y las luchas sociales que conducen a la constitución y el afianzamiento de formas de dominación, desigualdad y poder son paralelos con las luchas por la imposición social del sentido, las que dejan su impronta en la discursividad social. Las formas de significación –socialmente construidas–, conjugadas en discursos de diferente tipo, contienen aspectos que denominamos "ideológicos", en tanto son las huellas dejadas en el plano simbólico (en lenguajes, discursos, instrumentos para conocer) por las formas de dominación, del poder, de la desigualdad. Estos contenidos ideológicos tienden a legitimar discursivamente esas formas de dominación y a favorecer su aceptación, aun cuando tales discursos puedan contener –de modo subyacente, con mayor o menor grado de visibilidad– aspectos que son contradictorios con el interés general.

Rescatamos de este concepto su tradición contestataria, de denuncia y puesta en cuestión de los contenidos opacos y engañosos que están presentes en la discursividad social, en los discursos del poder y en el sentido común. Ante la confusión que emana del uso vulgar de la palabra "ideología" y, también, la polisemia que la ha caracterizado en su empleo académico, creemos necesario rescatar esa tradición ligada con la crítica y evitar incluir en su definición tanto los contenidos que provienen del positivismo como aquellos otros que tienden a tornarla inofensiva y neutral. Nuestro propósito es intentar una definición acorde con su tradición contestataria dentro de la teoría social, que tienda a la recuperación de su potencia crítica.

"Ideología" no es, desde nuestra perspectiva, un conjunto de ideas propues-

to por un determinado grupo politizado (como muchas veces suele ser empleado este término), tampoco una forma de engaño deliberado. Consecuentemente con lo expuesto, definimos “ideología” no como un discurso sino como un nivel de significación presente en los discursos,²³ que puede ser puesto de manifiesto mediante un análisis crítico del mismo.

Desde nuestro punto de vista y de acuerdo con nuestra definición la ideología no está fuera de la cultura sino que es algo que se puede observar en la cultura. No es un “otro” de la cultura sino que forma parte de ella. Se encuentra en el plano de los sistemas de significación socialmente construidos: aparece en el nivel de los discursos, de todo tipo de discurso, como una instancia subyacente que puede ser advertida a partir de un análisis crítico. “Ideológico” puede considerarse un adjetivo aplicable a manifestaciones de la cultura, particularmente a las de carácter discursivo. Se trata de dos órdenes diferentes: “cultura” remite al mundo de lo simbólico, los sistemas de signos y de sentidos construidos históricamente por el hombre en su vida social y transmitidos mediante los sistemas de socialización: es respuesta a las necesidades colectivas, hace posible la comunicación, la identificación, la interacción; los códigos culturales se actualizan constantemente en la vida social, están presentes en las formas compartidas y predecibles de pensar y apreciar el mundo y tornan inteligibles las distintas prácticas. Las “ideología” es una cualidad de la cultura, algo que se observa en el plano discursivo, en los discursos de distinta índole y en las diferentes manifestaciones significantes. Su particularidad radica en que los contenidos discursivos ideológicos tienden a legitimar formas de poder y dominación, basadas en la desigualdad y generalmente contradictorias con el interés general. Las formas ideológicas se constituyen y arraigan en los procesos de producción social del sentido. Es necesario el concepto “ideología” para dar cuenta de aquellas manifestaciones significantes, contenidas en las distintas formas de discurso social, que tienden a obstaculizar el conocimiento, que deforman, opacan, velan, simplifican o ayudan a la construcción de significaciones engañosas, las que contribuyen a la aceptación de las formas de poder y dominación y debilitan la percepción de las desigualdades o injusticias apuntalando el consenso otorgado a la arbitrariedad. Desde este punto de vista, y en el contexto social descripto, definimos sintéticamente “ideo-

23. “Nuestro argumento no caracteriza a la ideología como un *tipo* de discurso o lenguaje, sino como un *nivel de significación* de todo discurso transmitido en situaciones sociales concretas” (Verón, 1968: 263). Eliseo Verón (1993: 17) plantea: “Lo ideológico no es el nombre de un tipo de discurso (ni aun en el nivel descriptivo), sino el nombre de una dimensión presente en todos los discursos producidos en el interior de una formación social, en la medida en que el hecho de ser producidos en esta formación social ha dejado sus «huellas» en el discurso”. Como se podrá apreciar, aunque adoptamos algunos giros de lenguaje empleados en la obra de Verón, nuestro planteo es diferente ya que referimos “ideología” a las huellas dejadas por las luchas por la hegemonía en los códigos de la cultura.

ología” como *las huellas en la cultura (o sea, en los códigos y en las significaciones sociales) dejadas por las luchas por la hegemonía*.

Toda forma social basada en la opresión, la desigualdad, la explotación (por ejemplo, el racismo, el machismo, las dictaduras, el colonialismo..., incluyendo las modalidades económicas y discursos de la reciente avanzada neoliberal) operan sobre el plano de la significación, apuntando a que los dominados, los colonizados, las clases menos favorecidas o aquellos que sufren desventajas sistemáticas basadas en rasgos del cuerpo, el género, la nacionalidad o alguna otra característica, tiendan a aceptar o consentir un orden social que los perjudica y que propicia valores sociales que los descalifican e inferiorizan. Los contenidos ideológicos tienden a oscurecer las contradicciones con el interés general que están presentes en los discursos que apuntan a legitimar el orden dominante. Las mujeres se socializan incorporando como natural el lugar subordinado que se les ha adjudicado históricamente. Los habitantes de los países colonizados sufren procesos de comunicación, de enseñanza, de socialización, impregnados de contenidos que tienden a constatar y naturalizar su inferioridad biológica o cultural y la superioridad y benevolencia del colonizador, también la deformación de su historia nacional, la que es reescrita desde la óptica del vencedor. Muchas veces se va constituyendo así el “sentido común” (*doxa*, para Bourdieu) que naturaliza las organizaciones del sentido que consolidan un orden social injusto.²⁴ Los contenidos ideológicos son útiles para los sectores dominantes porque sustituyen el uso de la fuerza para, de este modo, economizar represión.

Algunos antecedentes históricos: Hay consenso en considerar que el filósofo francés Antoine Destutt de Tracy fue el primero en usar la palabra “ideología”. Ya en 1776 introdujo este término para designar una especie de teoría sobre las ideas.²⁵ En los tratados sobre este concepto se suele mencionar un antecedente que se remonta a dos siglos atrás. Se trata de Francis Bacon y su

24. “¿Por qué creo que la noción de *doxa* es más útil? Muchas cosas, que han sido llamadas ideología en la tradición marxista, operan en realidad de un modo muy oscuro. Por ejemplo, podría decir que todos los sistemas académicos, todos los sistemas de educación, son una especie de mecanismo ideológico. Son el mecanismo que produce una distribución desigual del capital personal, y legitiman esta producción. Estos mecanismos son inconscientes. Son aceptados y esto es algo muy poderoso, que no está contenido, en mi opinión, en la definición tradicional de ideología como representación, como falsa conciencia [...]. A eso me refiero con *doxa*: hay muchas cosas que la gente acepta sin saberlo. Le voy a dar un ejemplo tomado de nuestra sociedad. Si usted toma un grupo de personas y les pregunta cuáles son los factores principales de éxito en los estudios, cuanto más baje en la escala social encontrará más personas que creen en el talento natural o la aptitud. Estas personas le dirán que aquellos que triunfan han sido provistos de mayor capacidad intelectual por la naturaleza. Y cuanto más aceptan su propia exclusión, más creen que son estúpidos y dicen: *yo no era bueno en lengua, no servía para inglés, no era bueno en matemática*” (Bourdieu y Eagleton, 2003: 298-299).

teoría de los *idola*. Los *idola* o ídolos eran obstáculos al conocimiento.²⁶ En su *Novum Organon* (1605) Bacon teoriza acerca del pensamiento parcial, apunta a las fuentes del error o engaño y habla de cuatro clases de ídolos: los de la especie (*idola tribus*), los de la caverna (*idola specus*), los de la plaza pública (*idola fori*) y los del espectáculo (*idola theatri*).²⁷

Con Napoleón en el poder la política estatal francesa comenzó a cambiar de rumbo, adquiriendo un carácter más despótico y cediendo en la reivindicación de las libertades civiles y religiosas que fueron bandera de la Revolución; consecuentemente, muchos de los intelectuales revolucionarios se fueron transformando en adversarios. El carácter negativo que fue adquiriendo el término “ideología” tuvo su origen en la creciente enemistad de Napoleón Bonaparte hacia Destutt de Tracy y sus colegas, a los que comenzó a designar despectivamente como los “ideólogos”. *Ideología* fue tomando un tinte despectivo derivado del antagonismo político y de las acciones de propaganda gubernamental destinadas a descalificar a la élite intelectual libre pensadora. En particular, Napoleón tenía especial interés en reanudar el vínculo (abolido por la Revolución Francesa) del Estado con la Iglesia, cuyo auxilio consideraba necesario para legitimar el poder. Napoleón y sus seguidores, entre los cuales había in-

25. “La palabra *ideología* procede de la Revolución Francesa. Fue creada por Antoine Destutt de Tracy como designación de una disciplina filosófica destinada a formar la base de todas las ciencias” (Barth, 1951: 10). La primera edición de la obra de Destutt de Tracy, *Eléments d'Ideologie*, fue publicada en 1801. “La ideología era, en primer lugar, una ciencia filosófica fundamental. Consistía en reducir el pensar al sentir, en derivar las ideas compuestas de las simples, y éstas, a su vez, de las impresiones sensibles últimas” (16); Destutt, al igual que Condillac y otros pensadores de su grupo, era un intelectual progresista de su tiempo, representante del pensamiento francés en la época de la Revolución, y tenía gran aprecio por los filósofos ingleses, y en especial por la obra de Locke. Su “análisis del proceso de formación de las ideas, con las cuales debían coordinarse signos unívocos del entendimiento mutuo de los hombres, estaba destinado a formar la base tanto de la elevación de los hombres a la categoría de ciudadanos como de la organización jurídica del Estado” (16).

26. “La doctrina de los ídolos de Bacon constituye el primer eslabón de la filosofía de la Ilustración que se edificará a través de Hobbes, Locke, Condillac, Helvetius, La Mettrie, Diderot y Holbach” (Lenk, 1974: 11).

27. “1) Los ídolos de la especie (*idola tribus*) hunden sus raíces en la naturaleza común del género humano. La realidad no nos es accesible tal cual es (según la naturaleza del universo) sino como la aprehenden nuestros sentidos y nuestro entendimiento (según la naturaleza del hombre). El entendimiento del hombre se compara con un espejo curvo. Al reflejar los objetos exteriores, desfigura su contorno y confunde sus propias curvaturas con las líneas de aquellos. 2) Los ídolos de la caverna (*idola specus*) son lo que hoy se llamaría *ecuación personal*. [...] Cada uno vive en su propia caverna, en su caparazón, en la que la luz natural del mundo exterior sólo penetra enturbia y disminuida. 3) Los ídolos de la plaza pública (*idola fori*) [...] tienen su origen en el intercambio de pensamientos entre los hombres. Éstos se relacionan entre sí mediante las palabras, por el lenguaje. Pero las cosas se nombran de acuerdo con el uso idiomático (según la concepción del vulgo) [...] La palabra es un chaleco de fuerza del pensamiento. [...] 4) Por último los ídolos del espectáculo (*idola theatri*) constituyen aquellos pertinaces sedimentos y representaciones derivados de la tradición, la autoridad y los errores del pasado” (Geiger, 1972: 16).

telectuales como René de Chateaubriand, fueron otorgando al término “ideología” el sentido de especulación antojadiza o quimérica basada en teorías ociosas carentes de aplicación. Apuntaba a señalar que sus adversarios representaban un pensamiento inaplicable, especulativo y sin posibilidades prácticas (Naess, 1964: 25-27). Las nuevas necesidades políticas que encuentra Napoleón para gobernar y afirmarse en el poder lo llevan a desear recuperar el apoyo que tradicionalmente había brindado la religión cristiana a la monarquía y al Antiguo Régimen. Los “ideólogos” eran continuadores de las conquistas de la Revolución, defendían las libertades civiles y espirituales, la crítica de la religión, el imperio de la “Razón”, “el hombre natural”. Napoleón, ante el crecimiento de la oposición, fue adquiriendo la convicción de que la religión institucionalizada era el apoyo indispensable que requería el poder político para afianzar el nuevo orden burgués.²⁸

En sus obras de juventud Marx utiliza con frecuencia el término “ideología”, siempre con una connotación negativa. En general se refiere a aspectos que oscurecen o deforman el mundo real.²⁹ Según Paul Ricœur (1991: 37-39), en los escritos tempranos del joven Marx, muy influido por los círculos poshegelianos, lo principal es la oposición entre ideología y realidad y no entre ciencia e ideología. En ese período Marx sigue a Ludwig Feuerbach utilizando la imagen de la inversión: su crítica de la ideología se centra en la religión que ofrece un modelo invertido del mundo real. El hombre crea a Dios. Más tarde las cosas se invierten: los hombres inventan las historias sagradas en las que Dios crea al hombre y, en cambio, los productos de la mente humana –Dios o los dioses– son presentados como sujeto de la creación. El hombre, *sujeto*, pasa a ser *predicado*. En escritos posteriores de Marx reaparece, en otro contexto, la ideología como inversión: los frutos del trabajo humano se presentan ante el hombre como titulares de su potencia creadora. La imagen de la inversión persevera en Marx, que acude a la metáfora óptica, incluso en escritos de su madurez, como el apartado del capítulo 1 del primer volumen de *El capital* dedicado al fetichismo de la mercancía.

Ideología y verdad. Consideramos que la forma más acabada de análisis de lo ideológico en Marx se encuentra en el desarrollo referido al fetichismo de la mercancía. En ese texto Marx no menciona la palabra “ideología”,³⁰ aunque

28. “Para Napoleón no era el orden natural montado sobre la razón universal y común lo que podía servir de base espiritual a la sociedad, sino una religión que sancionaba las desigualdades –establecidas por Dios– en una estructura social jerárquica” (Barth, 1951: 22).

29. Arne Naess (1964: 30) encuentra que en *La ideología alemana* “el término *ideología* es usado unas cincuenta veces, pero no se da ninguna definición normativa, descriptiva o real del mismo. En todos los casos aparece de tal manera que es muy poco lo que puede inferirse con un alto grado de seguridad en cuanto a las connotaciones que quería darle el autor”.

30. “Étienne Balibar llamó la atención sobre el enigma que supone la completa desaparición de la noción de ideología en los textos de Marx posteriores a 1850” (citado por Slavoj Žižek, 2003: 17).

parece ser allí donde se encuentra, dentro de su obra, su descripción más brillante, profunda y de mayor alcance. Aquí tratamos de aproximarnos al concepto “ideología” a partir de los textos de Marx sobre fetichismo y de modo consecuente con sus contenidos.

El de ideología y falsa conciencia³¹ es un tema intensamente discutido.³² Lo problemático de esta expresión es que supone la existencia de una *conciencia verdadera*. Es cierto que en los análisis sobre ideología perduran aspectos que evocan la falsa conciencia, en el sentido de formas engañosas, de una conciencia grupal mistificada acerca del propio lugar en el mundo. Pero la *falsa conciencia* implica el supuesto de una conciencia verdadera: estaría implícito que en alguna parte existe y está disponible una visión “verdadera” acerca de lo social, lista y preparada para ser incorporada como objeto acabado de conocimiento. Consideramos que el conocimiento sobre lo social se construye históricamente, surge de luchas y pujas, de conflictos y enfrentamientos, que poco a poco van haciendo posible develar las oscuridades y deformaciones, abrir camino entre las opacidades y tornar más transparente la trama de lo social. Este proceso de comprensión de lo social surge a posteriori: una sociedad se va constituyendo con sus modos de producción, de gobierno y gestión, de dominación, explotación y exclusión y, también, con sus formas de legitimación que incluyen la elaboración de contenidos ideológicos. Tardíamente la marcha de la vida social va haciendo posible disipar, en parte, aquellas construcciones en el plano del sentido que justifican al par que oscurecen la comprensión de lo social. Al mismo tiempo que se construyen históricamente el poder y las instituciones que lo sostienen, se van constituyendo tramas de sentido que lo legitiman y se elaboran nuevos discursos ideologizados. Posteriormente en sucesivos momentos históricos se va haciendo posible el desciframiento mayor o menor de tales formas ideológicas, a medida que los movimientos sociales –y sobre todo a partir de sus contradicciones y la conflictividad que los envuelve– van arrojando luz sobre las tramas legitimadoras. No todos están igualmente situados dentro de la trama social, no todos los sujetos están en igualdad de condiciones objetivas para acceder al desciframiento de los efectos ideológicos contenidos en los mensajes, mediante la lectura crítica de la discursividad social. En este aspecto son de importancia las distintas posiciones que los indi-

31. “El propio Marx nunca utilizó la expresión *falsa conciencia*, la que debe atribuirse a Engels quien la introduce en una carta a Franz Mehring de 1893” (Eagleton, 1997: 123; Friedrich Engels, carta a Mehring, 18 de julio de 1893).

32. Un buen resumen de esta discusión puede encontrarse en Terry Eagleton (1997: 19-55, 117-126), quien afirma: “Puede concebirse la idea de falsa conciencia como si implicara la posibilidad de percibir el mundo en cierto modo de manera inequívocamente correcta, lo que hoy suscita una profunda sospecha. Además, la creencia de que una minoría de teóricos monopolizan un conocimiento basado científicamente en cómo es la sociedad, mientras el resto de la gente está sumido en una conciencia falsa o poco clara, no encaja particularmente en una sensibilidad democrática” (30).

viduos y grupos ocupan en el espacio social. Por sus intereses, posición de clase, educación, compromiso, etc., los sujetos pueden estar en mejores o peores condiciones para efectuar una lectura crítica, emancipatoria, de los velos ideológicos que en cada momento oscurecen la trama social. De modo que la verdad sobre lo social no surge como algo preparado como objeto de conocimiento y listo para ser asimilado, sino que aspectos de la trama social van siendo descifrados (y no de manera unánime) por el pensamiento crítico en un proceso inacabable, al tiempo que nuevas formas de opresión, dominación o alienación, con renovados instrumentos comunicacionales, van construyendo nuevos y más sofisticados dispositivos que generan opacidad, ocultamiento e ilusión.

Se puede neutralizar, hasta cierto punto, la ideología en la medida en que haya actores sociales colocados –dentro del espacio social– en lugares más adecuados para avanzar en la crítica de la ideología, la que se hace posible, en cada momento histórico, cuando la marcha de la vida social, sus contradicciones y sus luchas, van tornando insostenibles algunas de sus opacidades y generando cierta transparencia. En su obra más lograda, *El capital*, Marx se propone hacer la *crítica de la economía política*, o sea de las teorías económicas de su tiempo que él juzgaba ideológicas ya que, en distinta medida, contribuían a la justificación del *statu quo*, aunque, como también reconoce, contenían conceptos y análisis valiosos que permitieron avanzar en la comprensión del funcionamiento del modo de producción capitalista. Marx hace la lectura *possible* en su tiempo, tal vez la más lúcida y avanzada, que le permitió explicar el funcionamiento del complejo sistema de relaciones sociales implícito en el modo de producción capitalista. Avanza sobre la ideología mediante la crítica de los discursos “ideológicos” de los economistas de su tiempo, proponiendo un discurso superador, con capacidad para disipar las opacidades que velaban en aquellos discursos la comprensión y el conocimiento pleno de las desigualdades y formas de explotación producidas y reproducidas por el sistema capitalista. La obra de Marx es, sin duda, fruto de su esfuerzo y de su extraordinario genio. Pero su acción desideologizadora sólo fue posible porque, en su época, ya existían las condiciones para realizar la lectura crítica del sistema social que él se propuso y que llevó a cabo. Esa lectura crítica fue posibilitada por las luchas sociales que –acompañadas por manifestaciones intelectuales de diferente índole– fueron llevando a la superficie contradicciones suscitadas por la evolución arrolladora del capitalismo, su potencia productiva, la intensidad de los cambios sociales, el enriquecimiento y la soberbia de las clases burguesas emergentes y la multiplicación de las víctimas, de los explotados y excluidos, de los pobres, desplazados y hambrientos. Pero Marx, por lúcida y perdurable que sea su obra, no aborda todos los problemas de su tiempo ni produce un discurso eterno; el capitalismo cambia, el mundo y la sociedad se transforman permanentemente, y se vuelve necesario seguir avanzando con el discurso crítico, desideologizador, que nuevas opacidades hacen necesario, y nuevas luchas, contradicciones sociales y esfuerzos del pensamiento tornan posible.

Ideología y ciencia. Para algunos autores, la ciencia es lo *otro* de la ideología: la ideología se contrarresta con el conocimiento y el principal instrumento para disipar los velos y opacidades de lo social sería la ciencia. Uno de los exponentes relativamente recientes de esta posición fue Louis Althusser (1968, 1974a, 1974b), quien consideraba que la ideología podía ser superada mediante el conocimiento científico (Eagleton, 1997: 181).³³ Su posición fue tempranamente rebatida, entre otros, por varios de sus discípulos, principalmente Jacques Rancière, quien afirma que la ciencia es producida en las instituciones existentes en la sociedad clasista y que no existe un espacio científico invulnerable a los efectos ideológicos vigentes en esa sociedad.³⁴ Considera que “la relación entre la ciencia y la ideología no es de ruptura sino de articulación” (Rancière, 1970: 338).

También Verón señala sus diferencias con aquella postura. Afirma que la ciencia o la actividad científica refiere a “un conjunto de instituciones y de sistemas de acciones o de normas (lo que llamamos un sistema productivo) que se encuentra en el interior de lo social. Es por ello que la noción de «ciencia» puede ser asociada a la de un tipo de discurso”, el discurso científico. No existe en cambio algo que pueda ser llamado “discurso ideológico”. Para Verón, lo ideológico es una dimensión que puede estar presente en todo tipo de discursos, aun en el discurso científico; lo ideológico está relacionado con las condiciones de producción del discurso científico. Como su definición de ideología remite a las huellas que la formación económico-social ha dejado en los discursos, *ideología* no constituye para este autor algo necesariamente negativo, ha dejado de tener ese carácter pasando a cierta neutralidad: “Lo ideológico no es más ni menos que el nombre del sistema de relaciones entre el sentido (siempre discursivo) y el sistema productivo que rinde cuenta de su generación”. La científicidad se logra cuando se ponen en evidencia las condiciones de producción del discurso científico, o sea, “es la exhibición de lo ideológico lo que produce la científicidad” (Verón, 1993: 13-26).

Nuestra definición de ideología se diferencia de la de Verón, pues está más vinculada con la tradición negativa de este concepto: partimos de la necesidad de construir un concepto útil para la crítica dentro del sistema capitalista,

33. “En su obra tardía *Essays in self-criticism*, Althusser llega a modificar el carácter absoluto de la antítesis ciencia/ideología. [...] Pero con ello no abandona su prejuicio científico de que, en sentido estricto, únicamente el discurso científico constituye conocimiento real; y no abandona su tesis de que el conocimiento en sí no es histórico en ningún sentido. Althusser se niega a reconocer que las mismas categorías en las que pensamos son productos históricos” (Eagleton, 1997: 181).

34. “En la universidad no hay ideología que sea lo Otro de la ciencia. Tampoco hay una ciencia que sea lo Otro de la ideología. La universidad no enseña «la ciencia» en la pureza mítica de su esencia, sino un recorte de conocimientos científicos articulados como *objetos de saber*. La transmisión de conocimientos científicos no se deduce del concepto de ciencia: integra las *formas de apropiación* del saber científico que, como tales, son formas de apropiación de *clase*” (Rancière, 1970: 328).

caracterizado por sus relaciones desiguales e injustas. *Relacionamos ideología con las huellas dejadas por las luchas por la hegemonía* (y no las huellas de la formación económico-social) *en los códigos culturales y en los discursos que los conjugan, apuntando a los efectos del poder y la dominación sobre la producción social del sentido*. En esa misma tónica, consideramos que lo ideológico está también presente en los discursos científicos, pero atribuimos a esta circunstancia un sentido negativo, porque la ciencia es producida en instituciones que actúan dentro del sistema de relaciones sociales y económicas vigente y, por consiguiente, tienen condicionamientos de todo orden que se manifiestan en su financiamiento, en la elección de los temas, en la circulación de los productos y, sobre todo, en la apropiación y utilización del saber. La ciencia es producida en complejas instituciones especializadas; es una actividad que no se sustraerá a las características del sistema productivo, sea que se desarrolle en empresas privadas o en entidades no directamente asociadas con el lucro.³⁵ La actividad científica, en un sistema productor de mercancías, no puede sustraerse a su influjo. También la ciencia se vuelve mercancía y allí radican condiciones que influyen en su ideologización. El saber se compra y se vende, es posible que en su condición de mercancía se haya convertido en el más importante ingrediente en la formación de capital. Como mercancía, su valor de cambio prima sobre su valor de uso. En este orden podemos incluir fenómenos recientes de enorme importancia que abonan nuestros argumentos, como el patentamiento de componentes genéticos, de semillas o de aspectos del genoma humano. También, las patentes privadas que dificultan el abaratamiento de medicamentos, algunos de ellos imprescindibles para combatir enfermedades terribles como el sida, que diezma poblaciones en África. En la interioridad del proceso de apropiación privada del saber y su valorización mercantil muchas veces es posible advertir también la privatización de saberes colectivos, la conversión en capital privado de conocimientos históricamente acumulados por un grupo social.

Para cerrar este apartado que discute la postulación de la ciencia como lo otro de la ideología, podríamos agregar que Marx, en su análisis del fetichismo, sostiene que el mero conocimiento de cómo funcionan los procesos sociales vinculados a la producción de mercancías no alcanza para disipar los velos y las opacidades que de ellasemanan; no es suficiente el saber para neutralizar su magia. Marx afirma categóricamente que el conocimiento no neutraliza los

35. Esto tiene validez, incluso, en aquellas actividades científicas más desvinculadas de la valorización mercantil, por ejemplo las que se desarrollan en las ramas humanísticas o en las ciencias sociales, en general menos propicias a la valorización mercantil. Son aplicables aquí los desarrollos de Pierre Bourdieu (1990) acerca de los distintos tipos de capital. En esos campos científicos también hay capitales en disputa, sean éstos no solamente económicos sino también culturales, sociales o simbólicos, y su acumulación es uno de los ejes que interviene en la estructuración y reproducción de las instituciones especializadas.

efluviós mágicos de la mercancía: la superación de los efectos ideológicos en un mundo dominado por el intercambio de mercancías –o sea, regido por el dinero y la lógica de los mercados– sólo sería posible mediante un cambio radical del sistema socioeconómico vigente.³⁶

Mito

Roland Barthes, en su célebre *Mythologies*, propone un ejercicio semiológico que enfrenta el contenido ideológico en los discursos a partir del análisis de los dispositivos formales utilizados en su construcción. Para Barthes, el mito es ideología. En este libro se desentiende de las teorías sobre el mito presentes en la tradición antropológica, no discute con ellas ni pretende refutarlas. No se refiere a los viejos mitos de las sociedades ágrañas, a los relatos “primordiales” que se recitan durante las ceremonias o liturgias para conseguir que crezca lozano el arroz o para invocar la lluvia. No se trata de los antiguos y sorprendentes relatos que han sido recogidos minuciosamente y que han nutrido importantes y valiosos estudios realizados por algunas figuras brillantes de la tradición antropológica: las extraordinarias recopilaciones de James Frazer (1991), los estudios de Mircea Eliade (1967), la fenomenología de Georges Gusdorf (1960) o las poéticas interpretaciones de Claude Lévi-Strauss (1964, 1968a, 1968b). Barthes no se refiere a esos estudios. Adopta la palabra “mito” para referirse a la ideología contenida en discursos, relatos y acciones en la sociedad actual, la Francia de su tiempo. Intenta un aterrizaje semiológico desde las alturas abstractas de la teoría, particularmente, según mi opinión, a partir del “fetichismo de la mercancía” en Marx. Barthes apunta a contribuir a la crítica de la ideología mediante la puesta en evidencia de algunos de los recursos corrientemente empleados en el armado de su expresión discursiva. Desmonta los recursos retóricos del hacedor del mito, para poner en evidencia el andamiaje material del discurso engañoso. En Barthes el mito es, en algunos casos, engaño deliberado.³⁷ Recursos de efecto articulados por especialis-

36. “El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional” (Marx, 1964: 44).

37. Barthes plantea tres modos diferentes de situarse frente al mito, tres tipos diferentes de lectura: 1) el *fabricante del mito*, quien busca la forma eficaz de construir un mensaje engañoso. En este caso cabría la posibilidad del engaño deliberado, aunque también se podría suponer que el hacedor del mito está convencido del contenido ideológico que pretende transmitir; 2) el *consumidor del mito*, que acepta con inocencia el mensaje. Allí el mito logra su eficacia, y 3) el *descifrador del mito*, que hace una lectura crítica: desmonta el aparato semiológico construido para imponer el mensaje engañoso.

tas, sobre todo para ser empleados para publicitar y legitimar productos de diferente índole, sean políticas del Estado o mercancías comerciales. Desde luego que su interés se dirige a las primeras. El mito es un producto proyectado y pensado con deliberación por un especialista: el fabricante del mito; los múltiples destinatarios del mensaje mítico tienden a consumirlo. La eficacia del mensaje mítico radica en su admisión por el consumidor del mensaje, quien acepta con buena conciencia aquello para lo cual ha sido previamente condicionado por el juego socializador de los aparatos de hegemonía: escuela, televisión, prensa.

La mercancía es, como el mito, un sistema semiológico complejo. Una mercancía, al igual que el significante del sistema mítico que formula Barthes, tiene una historia anterior que se oculta detrás de la forma seductora en que se presenta.³⁸ Una historia, en primer lugar, vinculada con su valor de uso y que remite al trabajo concreto de trabajadores diversos, del sastre, del herrero, del tejedor; en esta historia aparece la variedad, la cualidad, la diferencia, es una historia que es desplazada por la seducción del significante y el deslumbramiento que emana del sistema mercantil. La mercancía, alejada de su historia social como producto de trabajo humano, aparece terminada, lustrosa, pura cantidad, expresada y medida en dinero, la deidad abstracta e indescifrable que le otorga su lugar y jerarquía. Al igual que en los ejemplos que da Barthes, el soldado negro del ejército colonial francés que saluda a la bandera y exalta la francesidad, todos los soldados del ejército francés cualquiera sea su color u origen, aman, respetan y defienden la bandera francesa,³⁹ cuyo significante es el inicio de un nuevo sistema semiológico al combinarse con un nuevo significado vinculado con el colonialismo y la guerra colonial en marcha. El significante en Barthes es ambiguo, tiene una historia anterior, permite fijar la mirada en el soldado francés o en el negro africano que es su materia prima: en la ambigüedad del significante radica la eficacia del mensaje ideológico, que vela la realidad pero no la suprime totalmente. Empobrece la historia de los negros dominados, explotados, oprimidos, detrás de la sugerencia de la nueva imagen patriótica del negro uniformado que saluda. Pero es la referencia a los dominados lo que permite construir el mito. Es un mensaje que tiene las características atribuidas a los discursos ideologizados: ocultamiento o deformación de la historia, empobrecimiento de la significación, apelación a

38. "Pero el mito es un sistema particular por cuanto se edifica a partir de un sistema semiológico que existe previamente: es un sistema semiológico segundo. Lo que constituye el *signo* (es decir, el total asociativo de un concepto y una imagen) en el primer sistema, se vuelve simple *significante* en el segundo" (Barthes, 1980: 205).

39. "Ingenuo o no, percibo correctamente lo que me significa: que Francia es un gran imperio, que todos sus hijos, sin distinción de color, sirven fielmente bajo su bandera y que no hay mejor respuesta a los detractores del pretendido colonialismo que el celo de ese negro en servir a sus pretendidos opresores" (Barthes, 1980: 207).

la naturaleza, presentación de uno de los mensajes posibles como si fuera exhaustivo, como si agotara el universo del discurso.

En el caso de la mercancía –a la vez valor de uso y valor de cambio, calidad y cantidad– la duplicidad del significante opera de la misma forma: desplazamiento de la historia al construir una nueva significación mediante la utilización de un significante ambiguo, en el cual se vuelve borrosa su antigua historia;⁴⁰ empobrecimiento, al prevalecer lo abstracto y cuantitativo por sobre lo concreto, diverso y cualitativo, sobre todo al velar, desplazar, erosionar las diferencias, imponiendo la cantidad, el precio, por encima de la diversidad y diferenciación entre las distintas mercancías. El precio iguala, pone en primer plano un aspecto común, el dinero, y en segundo plano, desplazado pero no desaparecido al igual que el significante mítico de Barthes, el objeto útil, el valor de uso, la cualidad e historia diferente de la mercancía. En el acto del intercambio poco importa la historia de los objetos, los distintos trabajos que le han dado origen, las relaciones humanas de que provienen, el sudor, el esfuerzo, las privaciones del trabajador. No interesa si una tonelada de grano que llega al mercado ha sido producida con maquinaria moderna o con el solo auxilio de una yunta de bueyes; el precio es el mismo. Una vez en el mercado, la mercancía (que ha sido producida para éste y cuya lógica preside todo el proceso de su gestación) ignora todo signo que no sea el dinero, se relaciona con las otras mercancías con el lenguaje de la cantidad. Se naturaliza su condición de mercancía y pasa a segundo plano su cualidad y diferencia: ésta persevera –pero disminuida y velada en el tumulto del mercado– y reaparece para persuadir al consumidor, al último referente de la cadena de intercambios, que requiere un objeto útil para satisfacer sus necesidades, que “provengan del cuerpo o de su fantasía”.

Formas de expresión de lo ideológico (síntesis)

En la medida en que se va construyendo social y políticamente un orden hegemónico, en el marco de la constitución o apuntalamiento de un sistema de producción y de distribución, también se va incidiendo en el plano de las significaciones, en los lenguajes, en los significados, en las formas en que las cosas se nombran o se dejan de nombrar, en las explicaciones, en la memoria y en la historia oficial que se escribe a posteriori. A medida que se producen transformaciones económicas, sociales y políticas, al par que se construyen históricamente nuevas formas de hegemonía, también se va operando sobre la cons-

40. En el apartado “El mito en la derecha”, Barthes (1980: 245-253) presenta algunas figuras que llama “retóricas”, las que destacan aspectos característicos del discurso ideológico (mítico según él): entre ellas la *cuantificación de la calidad*, la *identificación* (lo otro se reduce a lo mismo) y la *privación de la historia* (“el mito priva totalmente de historia al objeto del que habla”).

trucción social del sentido. Las luchas por la producción del sentido son paralelas a aquellas que se libran en los niveles sociales, económicos y políticos. La ideología tiene que ver con las deformaciones, con el sesgo, con las orientaciones que se van imprimiendo en los sistemas de sentido, que son consecuentes con los cambios en el poder y en la economía, y contribuyen a apuntalar y reproducir las formas de dominación. Cuanto más inequitativo el sistema, cuanto más se violan las normas generales y los principios declarados, mayor es la presión sobre las significaciones, o sea sobre aspectos de la cultura, lo que sirve para apuntalar la legitimidad de un orden político cuyas prácticas son contradictorias con el interés general. La *ideología* está vinculada con la *legitimación* de un orden social y político injusto y desigual. Es el efecto sobre las significaciones resultante de los esfuerzos para lograr legitimidad y consenso, apuntando a que la *pretensión de legitimidad* de los gobernantes concuerde con la *creencia en la legitimidad* de los gobernados.⁴¹

Muchas veces lo ideológico se expresa en el nivel del *cuerpo*: se van imponiendo patrones (de orden estético, étnico, de distinción) que definen el “cuerpo legítimo”, que suele coincidir con el cuerpo ideal propuesto por los medios de comunicación, a su vez influenciado por el fenotipo de las clases dominantes. El cuerpo del explotado suele exhibir características desestimadas, descalificadas, a veces estigmatizadas. Es el cuerpo de los negros y mestizos, los cuerpos menos vinculados con los modelos de esbeltez o elegancia, los cuerpos robustos de los trabajadores o de las madres de muchos hijos, los cuerpos de los sectores más pobres o peor alimentados. Un aspecto de la ideologización relacionada con el cuerpo se refiere a los mandatos acerca de la sexualidad, a las instituciones vinculadas con la sexualidad legítima y al control del cuerpo femenino (Margulis, “Mandatos culturales sobre la sexualidad y el amor”, en Margulis y otros, 2003). Bourdieu sostiene que los mecanismos de dominación más importantes se transmiten mediante “la manipulación inconsciente del cuerpo”. Afirma que los procesos de dominación masculina, tanto en las llamadas sociedades primitivas como en las actuales, se inculcan a las mujeres en los procesos socializadores referidos al cuerpo:

Las personas dominadas, las mujeres, adquieren el sometimiento a través de la educación del cuerpo [...] por ejemplo, las chicas aprenden a caminar de un modo determinado, a mover sus pies de una forma particular y a ocultar sus pechos [el ejemplo está referido a sociedades primitivas]. (Bourdieu y Eagleton, 2003: 300)

41. “Weber introduce el concepto crítico de legitimidad y trata la conjunción entre pretensiones a la legitimidad y creencias en la legitimidad; un nexo que presta apoyo a un sistema de autoridad [...]. Sostengo que la ideología se da en la brecha abierta entre la pretensión a la legitimidad de un sistema de autoridad y la respuesta que damos en punto a la creencia [...]. La función de la ideología en esta fase consiste en llenar la brecha de credibilidad que existe en todos los sistemas de autoridad” (Ricœur, 1991: 213).

En este artículo hemos tratado de definir “ideología” y describir algunas de sus manifestaciones y características partiendo del fetichismo de la mercancía en Marx. Se infiere de lo expuesto que la forma mercancía, imperante en la sociedad, incide en la formación social del sentido influyendo en los procesos de pensamiento que operan sobre la construcción, clasificación y operacionalización de lo diferente. En el marco de la sociedad en que vivimos hemos esbozado la siguiente definición de ideología, que como todas las definiciones es sin duda incompleta e insatisfactoria: *ideología serían las huellas dejadas por las luchas por la hegemonía en los códigos de la cultura*, tomando en cuenta que la significación emana de procesos históricos y da cuenta de las relaciones de poder.

A manera de conclusión vamos a enumerar, de modo sintético, algunos aspectos que caracterizan la ideología:

- Es parte de la cultura: es un estado, una condición de la cultura. Es un contenido negativo que afecta las posibilidades de conocer y opaca la comprensión de lo social. Hay grados (mayores o menores) de ideologización de los discursos. No es una clase de discurso sino un nivel de significación de los discursos.
- No es lo otro de la *ciencia* ni lo otro de la *verdad*. El conocimiento es resultante de la vida social, la que se va constituyendo al tiempo que se construyen socialmente los instrumentos para conocer (códigos, palabras, clasificaciones, signos, sintaxis). La ciencia está inserta en la vida social, es producida en instituciones y funciona en un marco de relaciones de producción, de intereses, de financiamientos, de poder y desigualdad.
- No es engaño deliberado. Oculta, empobrece, simplifica o dificulta el conocimiento posible en un momento histórico dado, pero no emana de la acción deliberada de un mistificador.
- No es un discurso ni un conjunto de ideas manifiestas, es un nivel de significación presente en los discursos, que puede ser descifrado a partir de observables contenidos en el interior de los mensajes y textos sociales. Hay ciertas características frecuentes en los mensajes con contenido ideológico, por ejemplo, la apelación a la naturaleza: se suele presentar lo social o histórico como si fuera natural.
- En los discursos con contenido ideológico, también se suele presentar como exhaustiva lo que no es más que una de las posibilidades, se presenta la parte por el todo: “Karl Korsch, contemporáneo de Lukács, afirma que la ideología es esencialmente un tipo de sinécdoque, la figura del discurso en que la parte figura por el todo” (Eagleton, 1997: 201).⁴²

42. En este aspecto véanse también las figuras retóricas en los mitos de la derecha que menciona Barthes: *falsa identificación, ninismo, privación de la historia* (248-251).

- También el discurso ideologizado tiende a ocultar la historia. La reconstrucción de la historia, la puesta de manifiesto del universo del discurso correspondiente a un orden determinado de mensajes, confrontar un mensaje con los otros mensajes posibles respecto del tema tratado, son recursos útiles para reducir los efectos ideológicos.⁴³
- Lo ideológico sólo es detectable en algunos aspectos y como resultante de las contradicciones sociales. Es posible hacer diferentes lecturas de lo social, lo cual está relacionado con las distintas posiciones ocupadas por los sujetos en el orden social y político en un momento histórico dado. Hay sectores menos interesados en la reproducción de un determinado orden sociopolítico y por ende menos propicios a la aceptación de los contenidos ideológicos; para quienes integran estos sectores es tal vez factible postular que su *conciencia posible* es más amplia, o sea que, comparados con otros grupos, están menos afectados por obstáculos epistemológicos que dificultan la recepción y decodificación de mensajes cuestionadores del sistema vigente (Goldmann, 1966: 31-40).

43. “Como resultado de esta *denotación de la connotación*, los fundamentos de las operaciones del emisor siguen siendo ideológicos, pero el discurso resultante ya no lo es: el «efecto ideológico» existe cuando el discurso se presenta como el *único posible*, y desaparece cuando la selección y la combinación se manifiestan a sí mismas como operaciones fundamentales” (Verón, 1968: 264-265).

La ciudad y sus signos*

La ciudad como texto

La noción de “cultura” remite a sistemas compartidos de códigos de la significación que hacen posibles la comunicación, el reconocimiento y la interacción. Nos habla de mundos de signos, de sentidos, de sensibilidades, de formas de percepción y apreciación, históricamente constituidos y que contienen señales que remiten a los procesos sociales que han incidido en su gestación.

El lenguaje es el código simbólico por excelencia y el que mejor abarca la trama de lo social. El lenguaje, como construcción histórico-social de los hombres, refleja en su intimidad los modos en que cada cultura va organizando sus percepciones, sus afectos, su relación con el entorno natural y social.

La ciudad, como construcción humana, también da cuenta de la cultura. Como construcción social e histórica va expresando los múltiples aspectos de la vida social y transmitiendo sus significaciones. No es un sistema de signos tan estudiado y manejable como el lenguaje, pero igualmente puede ser considerada expresión de la cultura y texto descifrable.

Nuestro punto de partida es, consecuentemente, que desde la perspectiva de la sociología de la cultura, es decir desde el ámbito de los sistemas significativos, desde el interés por los códigos que hacen posible la comunicación, la interacción, el reconocimiento y la identidad, podemos leer la ciudad como si fuera un texto. Para Roland Barthes (1990: 260), “la ciudad es un discurso, y este discurso es verdaderamente un lenguaje: la ciudad habla a sus habitantes”. La ciudad no sólo funciona, también comunica,¹ y desde este ángulo podemos leer e interpretar en ella las numerosas huellas que va dejando la acción prolongada de sus habitantes, las construcciones de sentido que va imprimiendo

* Publicado en *Estudios Sociológicos*, N° 60, El Colegio de México, septiembre-diciembre de 2002, pp. 515-536.

1. “Disfrutamos de la arquitectura *como acto de comunicación*, sin excluir su funcionalidad” (Eco, 1972: 325).

la dinámica social, que se manifiestan como *una escritura colectiva* que es descifrable en sus edificaciones, en sus calles, en la circulación, en los comportamientos. La metáfora “escritura colectiva”, empleada en numerosos casos por la literatura al referirse a la ciudad, indica que ésta puede ser descifrada como si fuera un texto, que contiene en sus estructuras de significación las huellas de los procesos históricos –con su conflictividad y sus disputas– que han dado lugar a su construcción, incluyendo las estrategias urbanísticas, las elecciones estéticas y las decisiones políticas.

La ciudad es comparable a la lengua,² construida por múltiples hablantes en un proceso histórico que da cuenta de interacciones y de luchas por la construcción social del sentido. La ciudad, al igual que la lengua, refleja a la cultura: un mundo de significaciones compartidas. El *habla* puede homologarse, en el caso de la ciudad, con las prácticas, los comportamientos, las acciones, los itinerarios, las transformaciones que van construyendo la ciudad, los usos que sus habitantes hacen de ella. En este caso, el “habla” que va constituyendo la ciudad no se reduce a las acciones e interacciones comunicativas de sus habitantes: la presencia del poder –que también influye en la lengua– es, en la construcción de la ciudad, mucho más fuerte. El poder en sus diferentes formas de manifestación, el poder estatal o el poder concentrado en lo económico o financiero, influye decisivamente en la disposición y el desarrollo de la ciudad. Por ejemplo: la inicial disposición en damero, expresión de una manera de entender la racionalidad y el orden, concebido como una geometría; también la apertura de avenidas o diagonales, el tendido de vías de tranvía o de tren y las decisiones gubernamentales constituyentes de la ciudad, vinculadas a complejas tramas del dinero y del poder. En los espacios articulados por tales decisiones se suma de inmediato el bordado que les imprime la vida, la trama de las acciones cotidianas de sus habitantes, las huellas de las interacciones y las prácticas. Por ejemplo, decisiones que inciden decisivamente en la trama, el funcionamiento y el paisaje urbano. Es una experiencia histórica que el tendido de líneas de tranvía, la construcción del subterráneo o metro, las autopistas urbanas o los permisos de excepción en las reglas de construcción en altura –que afectan la interacción e inciden en el valor de las propiedades– alteran la dinámica del barrio, la luz y el sol en la vivienda, el tránsito en la calle y la paz y el silencio en el entorno.

La construcción de las significaciones –las palabras y sus significados, los enunciados, los discursos– se va desarrollando en el ámbito de la lengua como expresión histórica de la vida social y también de las luchas y contiendas referidas al poder y la hegemonía, que no pueden dejar de reflejarse en los instrumentos para conocer y se manifiestan en el plano de la construcción social del sentido. Paralelamente, la ciudad también expresa en sus propios sistemas de

2. Para un desarrollo de la cuestión de la lengua, véase “La noción de cultura”, en este volumen.

signos, en sus articulaciones espaciales, en sus usos, formas y estéticas, el impacto de las fuerzas sociales que en ella intervienen y de sus pujas y contradicciones. A través de la modulación del espacio urbano la ciudad va expresando –en forma material y simbólica– la desigualdad social, la diversidad de los grupos sociales que la habitan, y las diferencias y la conflictividad que los envuelven. En la ciudad se pueden reconocer las tendencias sociales dominantes en cada momento histórico, y la ciudad de hoy da cuenta en su evolución de los cambios tecnológicos recientes y del peso abrumador de las fuerzas del mercado.

Pero, más allá de las analogías, hay diferencias de todo tipo entre el discurso de la ciudad –considerada como texto– y otros discursos referidos a la vida social. La ciudad es también expresión de los procesos sociales que la constituyen, pero su discurso se articula de manera diferente que el del lenguaje, emplea otros recursos semánticos, retóricos y lógicos. Da cuenta de otros sistemas de significado, de otras esferas y matices de las prácticas sociales. El discurso de la ciudad tiene sus particulares *juegos de lenguaje* que difieren en su lógica y alcance de los que se manifiestan en el nivel lingüístico y, dentro de éste, en sus distintos planos temáticos.³ Podría parecer osado apelar en esta presentación de los aspectos significativos de la ciudad a la teoría de Ludwig Wittgenstein sobre los “juegos de lenguaje”, sin embargo este filósofo también compara la ciudad con el lenguaje cuando afirma:

Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes. (Wittgenstein, 1988, apartado 18: 31)⁴

Hay una larga tradición, sobre todo literaria, que incluye de manera más o menos explícita la consideración de la ciudad como texto: uno de los primeros fue Victor Hugo, que homologaba la ciudad con un libro. Walter Benjamin comparaba a París con una gigantesca biblioteca atravesada por el Sena. Jorge Luis Borges, perceptivo y sensible respecto de Buenos Aires, dijo alguna vez: “La ciudad está en mí como un poema que aún no he podido contener en palabras”.

3. “Desde este punto de vista, el lenguaje –como parte de una forma de vida– puede ser concebido como un repertorio de juegos, cada uno con sus reglas propias, en que intervienen palabras y acciones. Así la ciencia, la religión, la política, la vida cotidiana, etc., se articulan y se comunican por medio de múltiples *juegos de lenguaje*, cuyas características y texturas lógicas son peculiares de cada esfera” (Nun, 1989: 20).

4. Es apropiado aclarar que he encontrado esta referencia en el excelente artículo de José Nun, “Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común” (en Nun, 1989: 67 a 100; la referencia, en p. 84).

Con esa frase, Borges nos dice que ha incorporado en forma sensible e inteligible a la ciudad, que la ciudad ha sido recibida, que está en él, apreciada, sentida, hasta cierto punto descifrada. Pero se trata de un poema inconcluso; aún no ha encontrado las palabras, falta el lenguaje para transmitir, para emitir el mensaje, para completar su proceso de interpretación de la ciudad y poder conversar con nosotros, instaurar el diálogo sobre la ciudad que tenemos en común. Este poema interno, aún no expresado, señala un proceso hermenéutico incompleto: Borges siente dentro de él la ciudad como un poema de enorme complejidad, riqueza y extensión, cuyo orden oculto y claves secretas intenta, a lo largo de su obra, expresar en palabras. No a la manera del detestado primo de Beatriz Viterbo, poseedor del Aleph,⁵ al que malversa utilizando –de modo trivial– para ofrecer una transcripción literal, fotográfica, y por lo tanto falsa y banal del mundo que atisba; lo que Borges busca es expresar la ciudad única y múltiple, sentida, percibida e interpretada, la ciudad oculta y verdadera, buscando las palabras justas e irremplazables que le permitan compartirla.

Imaginarios de la ciudad diversa

El espacio, las calles, los edificios y el paisaje urbano son significantes. Caminar por la ciudad lleva consigo la posibilidad de recibir e interpretar múltiples mensajes que hablan a sus habitantes, emiten señales e intervienen en los comportamientos. El habitante que tiene *competencia cultural* para comprender su ciudad puede interpretar, en diversas dimensiones, las señales que ésta contiene y descifrar, en la marea semiológica contenida en el espacio urbano, signos sensibles, estímulos, señales de identidad, prescripciones o prohibiciones que orientan sus prácticas. La competencia del nativo indica que su uso de la ciudad es una práctica cultural que permite el interjuego, la comunicación no explícita entre los habitantes, la posibilidad de elección entre múltiples trayectorias y, aun más, una precaria armonía en las transgresiones y formas de operar, de modo que el cúmulo de agresiones (provenientes del ambiente, de los vehículos, del ruido o de los vecinos) no llegue a hacer estallar el funcionamiento habitual ni interrumpa el fluir de la ciudad. El nativo posee

5. En su cuento “El Aleph” Borges se burla de uno de sus protagonistas, Carlos Argentino Daneri, en cuya casa, más precisamente en un ángulo del sótano, había un Aleph, o sea “el lugar donde están sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos”. Daneri utilizaba las maravillosas posibilidades que el Aleph le brindaba para redactar un interminable poema con el cual “pretendía versificar toda la redondez del planeta; en 1941 ya había despachado unas hectáreas del estado de Queensland, más un kilómetro del curso del Ob, un gasómetro del norte de Veracruz, las principales casas de comercio de la parroquia de la Concepción...”; Jorge Luis Borges, *El Aleph*, Buenos Aires, Losada, pp. 138-155.

saberes que le permiten emprender trayectorias complejas, la convivencia con diversas tribus en el espacio urbano.

Poseer competencia ciudadana indica la capacidad de actuar con eficacia, abrirse camino en el laberinto de signos que la ciudad emite. Es preciso poder descifrar esos signos, hacer una labor de recepción, de lectura y comprensión que permita orientar las acciones. Una *performance* eficaz obliga a un desiframiento automático de sus múltiples señales, y ello implica poseer, tal vez sin tomar conciencia de ello, un tesoro de saberes.

“Los significados pasan, los significantes quedan”, afirma Roland Barthes (1990: 262), y esta frase podría aludir, en el caso de la ciudad, a la permanencia de los objetos (calles, edificios, monumentos) y al cambio en su significación. Los estudios sobre el lenguaje revelan que las palabras superponen, con el paso del tiempo, nuevos modos de significación. Su uso en otros contextos va imponiendo sentidos renovados a un viejo significante, que no obstante conserva en su intimidad restos de sus antiguos usos: diversas capas de significado ocultas en el espesor de la palabra. En el caso de las ciudades, pueden hallarse situaciones análogas: configuraciones urbanas que han persistido —que han sobrevivido al paso del tiempo y conservado sus rasgos materiales— van adquiriendo, sin embargo, una nueva significación. Partes de la ciudad son decodificadas de modo diferente por las varias generaciones, que les otorgan distinto uso o bien las perciben y vivencian de manera nueva, porque cada nueva generación se socializa con nuevas pautas de percepción y apreciación. Los significantes urbanos son percibidos, usados y apreciados de modos diferentes por los variados grupos que en ella habitan; cada grupo les otorga significaciones no coincidentes y a veces muy distintas, que varían en función de sus códigos culturales de clase, de etnia o de generación. Así, los integrantes de diferentes grupos que habitan la ciudad están relacionados entre sí por variables generacionales, étnicas o tribales y comparten códigos culturales, entre ellos modos de percibir y de apreciar. La misma ciudad, sus calles, casas o paisajes, son percibidos y decodificados de modo disímil: podría afirmarse que cada uno de esos grupos imagina y vivencia una ciudad distinta. Habría entonces, en cierto modo, ciudades paralelas y simultáneas, pero diferentes si se las distingue desde la intimidad de las vivencias de los diversos grupos de habitantes.⁶ Cada una de las subculturas que conviven en la ciudad posee sus propios dispositivos epistémicos que operan sobre su modo de percibirla. A veces personas de distintas generaciones o de diferentes sectores sociales comparten el mismo tiempo y espacio y transitan por una ciudad que se vuelve subjetivamente múltiple: modos de la realidad que se superponen sin tocarse,

6. “Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y temores, aunque el hilo de su discurrir sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas, y cada cosa esconda otra”; Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, Barcelona, Minotauro, 1983, p. 58.

en mundos de vida que responden a historias, ritmos, memorias y futuros diferentes.

La ciudad cambia por las acciones que en ella se desarrollan y por la articulación material y simbólica de su tiempo y espacio. La ciudad es distinta entre el día y la noche. La ciudad nocturna es territorio de otros actores, escenarios, movimientos y vivencias. Es el tiempo de los jóvenes, que usan la nocturnidad como ámbito de mayor libertad para la fiesta y la diversión (Margulis y otros, 1994). También el tiempo de los trabajadores nocturnos, y de escenas menos atractivas en guardias de hospitales, comisarías y velatorios.

El habitante de la ciudad vivencia algunos espacios urbanos de modo diferencial. Hay territorios más cargados de afectividad, recuerdo y memoria. Partes de la ciudad más ligadas con su uso cotidiano y con recuerdos del pasado: el barrio, las calles que se recorren todos los días, o bien otras zonas de la ciudad, menos inmediatas y más indiferentes. Culturas y subculturas se manifiestan en las prácticas, que son su forma activa de expresión en la vida cotidiana.

La ciudad es también, y sobre todo, sus habitantes. La ciudad expresa la cultura compartida por quienes la habitan. No es sólo los objetos: edificios, calles, arquitectura, sino que más allá de que éstos van dando cuenta de las características culturales de quienes los habitan, es también el movimiento, los lenguajes, los comportamientos, las vivencias y los modos de vivir de sus habitantes. La ciudad se manifiesta, también, en el ritmo que le imprimen los ciudadanos, en sus itinerarios y en los usos. Se manifiesta, asimismo, en el paisaje humano, en cómo se camina –ritmos, cadencias– y en cómo se habla, en los idiomas, acentos y dialectos.

La ciudad es inteligible para sus habitantes que poseen los códigos que les permiten descifrar y apreciar. Esta inteligibilidad varía según el vínculo que el ciudadano tenga con cada lugar de la ciudad, con la historia y memoria que lo relaciona en forma intelectual y afectiva –desde la emotividad hasta la indiferencia– con cada sitio, calle o barrio. En los *habitus* incorporados que refieren a la ciudad, en los usos que se hace de ella, en los códigos y en las prácticas influyen la historia personal, familiar y barrial, el sitio ocupado en la ciudad y la diferente carga afectiva y cognitiva relacionada con los diferentes lugares. Desde el punto de vista subjetivo varía el grado de comunicación, de intimidad, la significatividad de cada espacio urbano; de ahí la sensibilidad hacia las modificaciones. Todo cambio, toda demolición, suelen ser vividos como agresión. El nuevo rascacielos que altera el cielo familiar, la irrupción en la calle de la infancia de nuevos comercios o edificios que alteran el paisaje preservado en la memoria, la apertura en el barrio de una avenida o una vía rápida, se experimentan como un ataque frente al que no hay derecho a la defensa. ¿Existe un derecho al paisaje urbano familiar, a la memoria? ¿Es posible oponer obstáculos a la expropiación del capital simbólico del barrio? En nombre del progreso, con el amparo de la legalidad, el pasado contenido en edificios y vivencias sucumbe irreversiblemente. Todo habitante construye

marcas simbólicas que definen su espacio personal, que sustraen una parte de la ciudad del anonimato, que la vuelven propia y familiar. Este proceso consiste en la transformación del territorio en *lugar*, que ocurre en el plano de la subjetividad con la depositación de identidad y de afecto sobre algunos espacios urbanos.⁷

Pero la expropiación de la memoria, el avance irremediable de nuevos paisajes urbanos, de nuevas funciones, flujos y ritmos, no atañe solamente al habitante individual; la ciudad que resulta de esas transformaciones particulares es asunto público, concierne a los ciudadanos y a su identidad, porque la ciudad es antes que los edificios y perfiles arquitectónicos —que tienden a igualarse a lo largo del planeta— la depositación de símbolos y de sentidos, de usos y de formas culturales que son creación histórica de sus habitantes. En ese sentido, Armando Silva (1994: 23) sostiene: “La ciudad aparece como una densa red simbólica en permanente construcción y expansión”.⁸

La ciudad es también construcción de imaginarios, cristalización de *fetiches* que emanan del sistema mercantil. Las representaciones colectivas están influidas por los sesgos ideológicos que operan sobre la construcción social del sentido e inciden en la significación de toda clase de objetos.

La labor de buscar y descifrar las señales impuestas por un sistema social en el que impera el fetichismo de la mercancía, imponiendo su influencia alucinatoria a la ciudad y sus contenidos (calles, casas, objetos, espejos), parece haber sido uno de los ejes centrales de la vasta labor realizada durante más de una década por Walter Benjamin en la ciudad de París. Dedicado a interpretar esta ciudad, y sobre todo sus famosos “pasajes”, en los que toda clase de comercios ofrecían sus variados productos, Benjamin deambula por París y trabaja en su desciframiento. Sigue la tradición europea del *flâneur*⁹ y el poético e

7. Según Marc Augé (1993: 58), “el lugar antropológico es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa”. Para complementar, conviene agregar la siguiente cita del mismo autor y texto: “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad, ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar” (83).

8. Silva agrega: “Lo que hace diferente a una ciudad de otra no es tanto su capacidad arquitectónica, la cual ha quedado rezagada luego de un urbanismo unificador en avanzada crisis, cuanto más bien los símbolos que sobre ella construyen sus propios moradores. Y el símbolo cambia como cambian las fantasías que una colectividad despliega para hacer suya la urbanización de una ciudad” (23).

9. Se refiere al individuo que pasea o vagabundea por la ciudad, con espíritu abierto y perceptivo. Benjamin (1972) utiliza la figura del *flâneur*, y tal vez lo fuera él mismo al recorrer París, ciudad que busca captar y descifrar. También Charles Baudelaire, estudiado por Benjamin, quien describe e interpreta en una serie de crónicas (folletines publicados en periódicos de su época) la transformación que experimenta París en la época del barón Georges Haussmann (Berman, 1989; Ballent, Gorelik y Silvestri, 1993). Estos últimos autores sugieren la oposición entre dos tipos urbanos: el *blasé* y el *flâneur*. El *blasé* es el hombre masa (23). Y agregan: “Sólo un intelectual puede ser *flâneur* de la ciudad del siglo XX” (24).

incitante testimonio de su labor se halla, sobre todo, en su gigantesca obra inconclusa, *El libro de los pasajes*. Esta obra, basada en manuscritos elaborados por Benjamin durante su prolongada estadía en París, fue milagrosamente preservada de la guerra y la invasión nazi por Georges Bataille, a quien había confiado sus textos. Bataille trabajaba en la Biblioteca Nacional a la que Benjamin concurría asiduamente.

El trabajo de Benjamin sobre los pasajes era pertinente, sobre todo, para la primera mitad del siglo XIX en que buena parte de la ciudad de París era constituida por barrios aislados, con callejuelas enmarañadas y reminiscencias de su pasado medieval.¹⁰ Los pasajes eran amplios corredores practicados entre bloques de edificios y comunicaban entre sí calles paralelas. De esta manera superaban el aislamiento de muchos sectores urbanos, poniéndolos en contacto con el tránsito peatonal. En los pasajes floreció el comercio: toda clase de mercancías se concentraban en los lujosos *magasins de nouveautés*. Acortaban las distancias y constituyán el ámbito perfecto para el *flâneur* de París.

Pero a partir de 1850 –en el período de Napoleón III y durante más de una década– la ciudad de París experimenta una gigantesca transformación, cuya figura emblemática fue el barón Georges Haussmann, prefecto de la ciudad. París se transforma y los profundos cambios que experimenta son relatados por Baudelaire, entre otros autores, en los famosos *folletons* que publicaba en los periódicos de su tiempo.¹¹

Después de avanzar por el sendero de los pasajes Benjamin cambia el título de su proyecto de investigación, que pasa a llamarse “París: capital del siglo XIX”, y se interna en el profundo cambio cultural que Francia experimenta y que la ciudad expresa en la segunda mitad del siglo. Esta etapa comienza a ser menos propicia para el *flâneur*. Aparece en escena la multitud, se vislumbra al hombre masa del próximo siglo. Los pasajes pierden importancia ante la aper-

10. El *flâneur* del siglo XIX habitaba en ciudades en que se circulaba a muy poca velocidad si comparamos con la ciudad actual. La frase “Napoleón anda tan despacio como Julio César” (Fernand Braudel) sirve también para evocar los ritmos que imperaban en las ciudades del siglo XIX, en las que los medios de transporte urbanos, individuales y colectivos se sustentaban en la tracción a sangre. Los ferrocarriles, desde los inicios del siglo XIX, revolucionan los traslados entre ciudades, pero la circulación interna en la ciudad sigue dependiendo del caballo, que determinaba los límites de velocidad. La mayor valoración del tiempo, característica de la modernidad, se expresa en la ciudad de París, en el siglo XIX, en un incremento extraordinario en el número de caballos utilizados por sus habitantes, superando en 1890 el millón “el número de monturas individuales, sin contar los vehículos de cuatro y dos ruedas”.

11. Algunos de los textos de Baudelaire, relativos a las transformaciones de París y su impacto sobre la cultura, están recopilados en *El spleen de París*. En esta obra se encuentra un relato referido a un poeta, que en el nuevo tráfico urbano, aturdido por el bullicio de los carrozales que galopan por los recientemente abiertos bulevares, pierde su aura. Este relato puede ser considerado un antecedente del famoso ensayo de Benjamin “La obra de arte en la era de la reproducción técnica”.

tura de amplias avenidas, los *magasins de nouveautés* ceden su espacio ante la emergencia del *Grand Magasin*, la gran tienda departamental, verdadera galaxia que reúne y expone infinidad de nuevas y variadas mercancías.

París es demolida en buena parte y vuelta a edificar. Se construyen los grandes bulevares, con amplias aceras y magníficas construcciones, incorporando las técnicas que la época brindaba para la iluminación, la sanidad y el transporte. En ese proceso también cambian las significaciones que la ciudad emite. Los nuevos y espléndidos edificios, los amplios espacios, el brillo de los negocios y cafés, significan también un ataque a los imaginarios arraigados de los antiguos residentes: atentan contra el paisaje familiar y la memoria, contra las costumbres y los hábitos barriales.¹² La transformación de París a mediados del siglo XIX significó la demolición de muchas viviendas de sectores humildes y una mayor exposición y comunicación entre barrios hasta entonces relativamente aislados. Con ello se introdujo, también, un cambio en las costumbres barriales y una mayor exposición a los impactos de la modernidad. La memoria urbana es reescrita en la nueva ciudad emergente, pero esta vez desde las formas hegemónicas. La burguesía triunfante, pletórica de modernidad, llena de confianza en el futuro y orgullosa de sus realizaciones reescribe la ciudad con el lenguaje de los vencedores: construye en la ciudad de París el monumento a sus logros, celebra su riqueza y el advenimiento inevitable de un porvenir sin obstáculos.

Benjamin (1972) señala que las consideraciones estéticas no monopolizaban el proceso haussmanniano de transformación urbana. En el diseño de la ciudad transformada estaban claramente presentes, también, aspectos estratégicos vinculados con la reproducción del poder. Con la frase “embellecimiento estratégico” Benjamin alude a la preocupación de Haussmann y sus planificadores por temas que desbordaban la modernización y la estética, orientándose también hacia problemas militares relacionados con el control de la ciudad y su seguridad interna. Históricamente París había sido escenario de numerosas sublevaciones populares: su pueblo podía resistir a ejércitos de línea, y lo había demostrado en diferentes oportunidades.¹³ El recurso defensivo eran las barricadas, erigidas en las estrechas callejuelas; ante ellas habían sido ineficaces la caballería y la artillería.

La eficacia estratégica de las nuevas y amplias avenidas se pone a prueba muy pronto, con la Comuna de París. Cuando el ejército francés –merced a un

12. La obra de Haussmann, que sirvió de modelo a los proyectos urbanos de las clases dominantes en muchas ciudades y ejerció su influencia también en Buenos Aires y en México DF, puede ser interpretada no sólo como la expresión monumental de los sentimientos de logro de la burguesía triunfante sino también como un ataque a la memoria de las clases populares, materializada en la ciudad que habitan.

13. Por ejemplo, la “guerra de la fronda” (1648-1653), la toma de la Bastilla, las rebeliones de 1848.

acuerdo con el triunfante ejército prusiano— logra penetrar en París, las fuerzas populares son derrotadas y seguidamente reprimidas.

Son múltiples, entonces, las lecturas posibles. Se puede intentar la interpretación de la cultura a partir de la ciudad considerada como un texto infinito, un texto compuesto no sólo por la configuración de edificios, vehículos y objetos, también por sus habitantes en movimiento, sus prácticas e itinerarios, sus acciones y la regulación de éstas por códigos que no son visibles y evidentes. La ciudad presenta formas de articulación del espacio, de los movimientos, de los ritmos y velocidades, que le son peculiares, y sus habitantes incorporan en su socialización esas modalidades del tiempo y del espacio, aprenden e incorporan tales modulaciones en lo que tienen de general y en lo propio de los espacios específicos, los barrios, las calles. La ciudad es un agente en el proceso de socialización, de incorporación de cultura, y cada individuo que nace y crece en ella se impregna, por canales sutiles, de los ritmos y las cadencias, de los modos y las modalidades, de los sistemas de reconocimiento y apreciación; aprende lenguajes y dialectos, gestos y signos que construyen la identidad del habitante y de cada miembro de las subculturas urbanas, pertenecientes a los múltiples nichos culturales, sociales o espaciales que confluyen en la ciudad.

La ciudad desigual

La ciudad es también expresión de la diferenciación social: ésta puede ser leída y apreciada en sus calles y arquitectura, en la circulación e itinerarios de sus habitantes, en el cuerpo, ropa y gestualidad de los transeúntes, en el público de parques y jardines, en el alcance de los servicios que brinda, en el consumo ostentoso de algunos o en los índices de pobreza, carencia, enfermedad y privaciones.

La ciudad emite señales; diversos signos —de bienvenida o de rechazo, de invitación o de exclusión— influyen en los itinerarios urbanos de los distintos sectores sociales. Muchas zonas de la ciudad no son invitantes o, más aún, son abiertamente hostiles para aquellos que no son considerados legítimos en ese entorno. La ciudad expresa las diferencias sociales y manifiesta todos los matices de la distinción. “Teodelina Villar cometió el solemne de morir en Barrio Sur”, satiriza Borges al contar en “El Zahir” el empobrecimiento de una figura de la aristocracia, cuyo itinerario descendente se expresa en la localización cada vez menos distinguida de las viviendas que habita, recalando en sucesivos barrios en una progresiva devaluación de norte a sur, hasta llegar a atravesar en su caída el límite simbólico de la avenida Rivadavia.

La diferenciación social se expresa de múltiples maneras en el interior de las ciudades. Los modos de referencia para indicar localizaciones jerarquizadas de manera diferencial suelen ser variados: en algunos casos se utilizan los puntos cardinales y a veces centro y periferia. En Buenos Aires, el norte indi-

caba distinción, barrios en que se construían mejores edificios y habitaba gente con mayor poder adquisitivo. El sur designaba la vieja ciudad, relegada a conventillos o zonas de pobreza. En la ciudad había un centro, al que confluían los transportes, y que concentraba las oficinas públicas y privadas y las salas de espectáculo. Los flujos urbanos tenían que ver con esa contradicción *centro/periferia* que todavía es visible en el traslado cotidiano de empleados públicos o privados de los barrios al centro, o de trabajadores de la construcción desde la periferia suburbana a los empleos urbanos. Pero la ciudad es múltiple y en proceso de transformación: se diversifica y cambia. El centro material y simbólico se desplaza continuamente: shoppings y restaurantes, nuevos focos de elegancia y distinción en el plano de la moda o el espectáculo, se alejan del antiguo centro. Distintos barrios o suburbios configuran sus propios centro y periferia. Las modas y la especulación contribuyen a desplazar los ejes de la distinción y del consumo y cambian la fisonomía de vastos sectores de la ciudad. La búsqueda de seguridad y las nuevas autopistas generan nuevos *nortes* residenciales, pero ahora situados en la antigua periferia, localidades suburbanas en que se edifican barrios privados y *countries*. En ellos los pobladores se atrincheran, como en ciudadelas medievales, para eludir el auge de la conflictividad social, producto de una lógica socioeconómica que genera una capa con alto poder de consumo y segregá un enorme número de excluidos, que son vividos como "otro" peligroso.

La desigualdad social está contenida en múltiples signos de la textura urbana, más o menos visibles, pero que pueden pasar desapercibidos para los no iniciados. La ciudad se polariza entre, por una parte, un amplio sector con altos ingresos, cuyos miembros más jóvenes comienzan a abandonar los barrios residenciales, al calor de la amplia oferta de una *suburbia* dispersa, que les ofrece jardines, policía privada, buenos colegios, homogeneidad social y cultural. El otro polo, mucho más numeroso, el de los sectores más pobres, está instalado mayoritariamente en los vastos espacios conurbanos, en una periferia geográfica que se ha ido alejando de los sectores centrales de la ciudad en los que se concentra el capital y, por consiguiente, las posibilidades de ocupación o ingreso. Entre estos polos se extienden numerosos barrios de clase media, en gran parte empobrecida, pero que logra conservar su ubicación en zonas que disponen de todos los servicios urbanos y están menos afectadas por la distancia respecto de los lugares de trabajo. Estos sectores urbanos comparten pautas culturales pero, en múltiples casos, no se ajustan del todo a esas grandes clasificaciones, ya que en cada localidad suburbana se reproducen centro y periferia, norte y sur, y en el interior del casco urbano se encuentran zonas degradadas y bolsones de pobreza.

Las diferencias sociales se reflejan en la vida ciudadana, en los usos y comportamientos de sus habitantes. La diferenciación social es portada en los cuerpos y las vestimentas, las costumbres y los hábitos de consumo. Son signos que revelan la pertenencia de clase, de nacionalidad y de cultura de los habitantes de la ciudad; estos signos los identifican: son registrados y decodifica-

dos en su tránsito por la ciudad. De ahí que haya señales de bienvenida o de disuasión que son particularmente inteligibles para sus destinatarios, y ello regula sus itinerarios y sus consumos del espacio urbano. En todo esto incide la “racialización de las relaciones de clase”, que habla de antiguos procesos de discriminación y exclusión.¹⁴ Existe en la ciudad de Buenos Aires una apreciación diferencial hacia distintos sectores, en función de su origen étnico y cultural, que viene relacionada, por lo general, con su nivel socioeconómico. Características de los cuerpos y de la cultura están asociadas con la distribución espacial de los habitantes en el territorio urbano.¹⁵ Las fronteras de la ciudad, algunas obvias, otras invisibles, son también muchas veces fronteras de clase y de características corporales. Rápidamente podríamos decir que en los barrios de clases más acomodadas predomina la población con rasgos europeos, mientras que en la periferia, sobre todo en los sectores más pobres, en los cordones del conurbano (con excepción de los enclaves residenciales dentro de ellos), predominan habitantes con rasgos latinoamericanos, en cuyos cuerpos y cultura se advierte el mestizaje y la inmigración –más o menos reciente– desde las provincias del interior o desde países limítrofes. Los mapas de la ciudad, cuyas líneas son a veces sinuosas, son también mapas de clase y de origen étnico. Las estaciones de ferrocarril resultan lugares privilegiados para observar, sobre todo en las horas de entrada o salida del trabajo, estos trasladados espaciales de habitantes del conurbano que son portadores de rasgos distintivos de su pertenencia a sectores étnicos y de clase.

A las fronteras notorias que separan los grandes espacios materiales y simbólicos del territorio urbano –el norte europeo y de clase media o alta, el sur

14. Esta expresión “apunta a afianzar la siguiente hipótesis: que los fenómenos de discriminación, descalificación, estigma y exclusión que en nuestro país (y en América Latina) afectan a grandes sectores de su población –la más pobre, la que tiene menos oportunidades, la más marginada: la población de origen mestizo cuya distribución se acerca bastante al mapa de la pobreza– tienen su origen en el proceso histórico de constitución de las diferenciaciones sociales que se organiza, desde un inicio, sobre bases raciales. Este proceso persevera a lo largo de siglos y hoy se sigue manifestando de modo vergonzante en las clasificaciones sociales presentes en nuestra cultura” (Margulis, “La racialización de las relaciones de clase”, en Margulis y Urresti, 1998: 38).

15. “La ciudad habla, expresa la trama social que la constituye y pone de manifiesto sus contradicciones. Es posible apreciar con facilidad los fenómenos discriminatorios que en ella anidan. El más notorio –y también el más silenciado– es la discriminación y descalificación hacia los habitantes de origen mestizo (estigmatizados con mote como «cabecitas», «negros» o «bolitas»). La Capital Federal es mayoritariamente europea, pero diariamente cobija a millones de personas cuyos rasgos y color de piel revelan su ascendencia mestiza, y que habitan sobre todo en vastas zonas del Gran Buenos Aires. En la Capital son más visibles en horas de trabajo o en las estaciones de ferrocarril o de ómnibus, que son zonas de intercambio. En muchos aspectos se aprecia la separación espacial que se suma a la diferenciación económica y social. Pese a que la población del área metropolitana incluye a millones de personas con rasgos étnicos diferentes, diversas zonas de la Capital Federal evocan, por el origen europeo de su población, a ciudades de Europa” (Margulis, “La racialización...”, en Margulis y Urresti, 1998: 37).

(incluyendo el conurbano) más pobre o marginal y mestizo— se agregan fronteras internas, a veces sólo perceptibles para sus habitantes. En ciertos casos una calle o avenida opera como frontera simbólica entre la villa (miseria) y el barrio (de clase media baja). Estas distinciones, importantes para sus habitantes, operan como señales de distinción y a veces inciden en la vida cotidiana. Por ejemplo, los habitantes de las villas (llamadas “de emergencia”), al habitar en viviendas irregulares, muchas veces en tierras tomadas, carecen de un domicilio que pueda expresarse de igual manera que para el común de los habitantes de la ciudad. El domicilio, una calle y un número, se transforma en valor simbólico, en factor de distinción y señal de identidad. Es penoso para un niño de estas poblaciones declarar en su colegio (muchas veces con mayoría de niños de clases medias) que vive en una villa, lo que se pone en evidencia con el déficit en las señas de identificación del lugar donde habita.

También el espacio se clasifica y jerarquiza —por razones de origen migratorio y nivel socioeconómico— en el interior de los sectores más pobres. Así, aun las villas tienen en su interior espacios nominados y clasificados en función de órdenes de jerarquía y distinción. Los sectores más antiguos, o de ciertas comunidades, se distinguen y entran en conflicto con los recién llegados, menos asentados, de peores viviendas o pertenecientes a determinadas comunidades migratorias. En este sentido, las estrategias de exclusión y desprecio, que operan en las clasificaciones que estos sectores sufren y soportan, son también adoptadas por ellos mismos con respecto a “otros” que consideran inferiores, al asumir e internalizar los procesos de socialización y los mensajes dominantes.

La discriminación existente hacia los sectores no europeos de la población —los sectores mestizos provenientes en gran medida de las migraciones internas y de los países limítrofes— no está claramente explicitada ni admitida. Diversas denominaciones despectivas, que cambian según las épocas, son usadas en el lenguaje común para referirse a estos sectores: así, el antiguo “cabe-cita” es ahora reemplazado por “bolita”, “paragua” o simplemente “negro”. Pero no existe una palabra que no incluya una connotación despectiva para designar a este sector enorme de la población, el que lleva en el cuerpo las marcas del mestizaje y que ha sido sometido históricamente a formas de discriminación y de descalificación que se manifiestan, hoy, en su ubicación desventajosa en la distribución de la riqueza y las oportunidades. En este aspecto podríamos decir que la ciudad, como texto, es más explícita que el lenguaje. Mientras que la lengua no ha acuñado una palabra que designe y otorgue identidad a ese sector de la población, y ello no es seguramente ajeno a los procesos sociales e históricos que los han relegado material y simbólicamente, ya que la construcción social del sentido está vinculada con las contradicciones y disputas en el plano de lo social, la ciudad señala con nitidez en los mapas de su distribución espacial las zonas carenciadas, los ámbitos de la pobreza, habitados mayoritariamente por la población a la que nos estamos refiriendo. En este sentido la ciudad, como reflejo de la cultura, es menos engañoso: carece de los recursos del lenguaje para eufemizar, disimular o negar, y no tiene el

poder de ejercer la violencia simbólica que, en el caso del lenguaje, supone privar de la palabra identificadora, de su nombre, a un sector social. Darle nombre en el plano del lenguaje sería reconocer su existencia y con ello hacer posible su presencia en el plano de la política. “¿Cómo llamar entonces a esto *otro* para lo cual no tenemos nombre? Porque el nombre sería su aparición simbólica en escena. No es ingenuo que no tenga nombre” (Matellanes, 1999: 157-58).

La ciudad mediática

La ciudad se va tornando hostil, riesgosa, poco hospitalaria. En este aspecto, como en otros, la ciudad se diversifica: perduran espacios apacibles, vida de barrio, zonas transitables; pero en muchas calles y avenidas dominan los vehículos, la velocidad, la contaminación y el ruido junto con otras formas de violencia. En las zonas más densas y transitadas, en el centro, son frecuentes los obstáculos en las veredas, invadidas, privatizadas de hecho o de derecho, sucias, abandonadas, destruidas; seudorrefugios para peatones invadiendo los espacios para caminar. Los vehículos para el transporte público –ante la desidia generalizada– parecen perseguir un ideal olímpico: más altos, más anchos, más largos, más veloces, más ruidosos, más contaminantes. Hay espacios hostiles en los que abunda el desorden y la amenaza, situaciones de desarreglo y hasta de caos, en vinculación con la perdida de funcionalidad de los sistemas expertos, ante la indiferencia o la insuficiencia de la acción política. Tener competencia urbana supone para el habitante de la ciudad disponer también de los códigos necesarios para apreciar y actuar con pericia en tales condiciones, abrirse camino en la ciudad real. El peatón que cruza en las esquinas advierte rápidamente que su acatamiento estricto de las reglas no le garantiza seguridad. Existen pautas habituales y previsibles de infracción. El conductor competente se guía por las pequeñas señales de la infracción institucionalizada, sabe predecir y evitar las maniobras y zigzagueos de otros autos y colectivos y juega las reglas del juego: posee los saberes y las destrezas necesarios para percibir y adecuar su práctica a los guiños y sutilezas que hacen posible desenvolverse en las condiciones existentes.

El espacio público, por lo menos en sus formas más obvias y tradicionales –calles y plazas– se torna hostil, difícil, inseguro: espacios de puja, de disputa, de circulación entre obstáculos. Progresivamente han dejado de ser espacios de comunicación, de sociabilidad, de interacción. El talante de la gente en la calle cambia: se torna desconfiado, el otro no es ya un conciudadano sino un obstáculo, alguien que obstruye el paso, que me puede robar o mendigar o que quiere vender. Retroceden las relaciones entre vecinos, la calle ya no es usada por familias que sacan sus sillas a la vereda, por chicos que juegan, sino que la calle, la vereda, niegan cada vez más su espacio para lo apacible, lo íntimo, lo sociable. La calle es un lugar de transacciones, de pujas, de

circulación, de comercio, de compraventa. En la calle hay que estar atento, defenderse.

Se restringen cada vez más los espacios urbanos para la sociabilidad, para la interacción, para el diálogo. La interacción, base de la acción colectiva y de la política, pierde su espacio público. Los ciudadanos no encuentran en la ciudad espacios suficientes para interactuar. La velocidad, el ruido, la hostilidad, los obstáculos, conducen a estrategias individuales para moverse en la ciudad con talante desconfiado y defensivo. La ciudad es cada vez menos un bien común, un espacio compartido, una patria. Se va volviendo ajena, y sólo podemos confiarnos, relajarnos y eventualmente ensayar alguna sociabilidad en nuestra casa o en algún oasis privado.

El shopping es un nuevo espacio social privatizado –una calle privada– en el que se instala una nueva sociabilidad condicionada por los mensajes del entorno, los agentes de seguridad y las insinuaciones metacomunicadas en las señales que emite el conjunto, referidas a las condiciones de ingreso y las pautas de comportamiento: no todos son bienvenidos, el shopping elige su público; en el shopping hay que consumir; si no se consume, hay que circular.

Confluyen la dinámica de la ciudad y, correlativamente, la de los medios de comunicación, para configurar nuevas formas de relación y de vida política. El espacio público por excelencia es hoy el espacio televisivo (y, en general, la pantalla, en la que incide progresivamente internet) y no es casual que en él se diriman los problemas de la representación política. Surgen nuevas formas de expresión de la vida política y se van reduciendo los espacios urbanos adecuados para el encuentro y las posibilidades de participación de los ciudadanos comunes, que en su comunicación e interacción pueden construir solidaridades; que pueden elaborar propuestas creativas al reunirse, informarse, interactuar. Este proceso es paralelo a la hegemonía del mercado, a la crisis del sindicalismo, al retroceso de formas más equitativas y humanas de organización de lo económico y de distribución de los bienes. La política tiende a transformarse en un ejercicio estadístico, la suma algebraica de voluntades aisladas. El ciudadano se transforma en encuestado.

La ciudad actual, acaso como consecuencia de su gran tamaño, de la progresiva dependencia de sistemas expertos, de la edificación en altura, del enorme tránsito de vehículos, restringe los espacios para la interacción. Ello se agrava cuando reina la impunidad, los sistemas expertos funcionan mal y es difícil usar apaciblemente, y sin riesgo o conflicto, las plazas, las calles, las veredas. El habitante de la ciudad se refugia en su casa, desde donde se asoma a la ciudad por la ventana de la televisión. La ciudad massmediática contribuye al proceso de aislamiento.

La ciudad expulsa o la televisión atrae. Es difícil establecer el factor prioritario; lo cierto es que la ecuación *ciudad hostil/carenza de espacios urbanos para la interacción y participación/televisión abundante* contribuye a la tendencia a retener a la gente en sus casas y a la gestación de una nueva calidad de espacio público centrado en la pantalla.

La televisión se dirige a personas aisladas, a familias en sus casas. Pocos emisores y millones de receptores que tienen escasas posibilidades de diálogo, de respuesta. Cada vez menos espacios para la interacción. La sociedad sólo aparece como ficción estadística, como rating. El espacio público reaparece y se incrementa, pero en su reencarnación massmediática. Hay un espacio público virtual, frecuentado por todos, que a todos sirve: la televisión cuida a los niños, hace soñar a adolescentes o ancianas, entretiene. Cunde la política televisiva que ha sustituido, casi por completo, a las formas de actividad política basadas en encuentros e interacciones personales. Ya no hay grandes concentraciones de personas o son cada vez más escasas. La representación política se impone ahora a través de máquinas publicitarias y se vende como un jabón. El político debe atender a su cara y a sus gestos, debe *dar* bien en la televisión, mostrar su perfil más favorable, decir frases cortas y eficaces, aprender a actuar frente a las cámaras (Sarlo, 1991). Ya no hay casi acción colectiva; la televisión genera televidentes, personas pasivas y aisladas que no tienen comunicación entre sí. Aparece entonces el gran aparato de simulacros: simulacro de interacción, simulacro de política, simulacro de opinión pública. Desaparecen el ágora y la plaza pública: lo público se experimenta en privado, en el aislamiento de las casas.

Hablar de la ciudad massmediática implica reconocer, más allá de la ciudad material y visible, otra ciudad que existe como experiencia cotidiana de sus habitantes. La comunicación y los flujos circulan por el éter televisivo y, a medida que se va imponiendo la actual revolución técnica –que se concentra particularmente en el campo de la información y la comunicación–, también la ciudad va registrando cambios, que si bien no impactan de inmediato en el plano más material y evidente, influyen sobre todo en sus usos y significados. En ese orden, y en el marco de la mundialización acelerada, derivada de la comunicación instantánea y del desarrollo de vínculos sin copresencia cada vez más intensos, se genera en el plano “virtual” una desaparición de las distancias. Paul Virilio acuña la expresión “metrópolis virtual” para referirse a la progresiva interconexión entre las ciudades del mundo, por lo menos para algunas actividades, alterando los códigos anteriores que regulaban los ritmos del tiempo y el tratamiento del espacio. Desde esta perspectiva, y para ciertas esferas –como las finanzas, las transacciones comerciales o las noticias–, las ciudades, situadas en distintos continentes, serían meros “barrios” o “suburbios” de una *metaciudad mundial*.

En esta metrópolis virtual la alternancia entre el día y la noche se desvanece, una temporalidad diferente disloca en el ámbito del tiempo planetario los modos acostumbrados de regular los ritmos de actividad y descanso, históricamente articulados en función de la luz o la oscuridad: “Producto de la iluminación de las telecomunicaciones surge un sol artificial, una iluminación de emergencia, que inaugura un tiempo nuevo: el tiempo mundial” (Virilio, 1999: 23).

Conclusión

Hemos procurado presentar la ciudad como texto, enfatizando su dimensión significativa y la diversidad de lecturas posibles. También nos hemos referido a la ciudad múltiple, a los modos distintos de vivirla y percibirla, a las variadas construcciones de realidad y de sistemas perceptivos que se suman a la multiculturalidad de nuestro tiempo. La desigualdad social se materializa en la ciudad, y en algunos aspectos ésta es más explícita que el lenguaje. Finalmente, ingresamos en el plano de la ciudad massmediática –mundo virtual superpuesto a la ciudad material– y apreciamos la velocidad de los cambios y el impacto de las tecnologías de la comunicación e información, que contribuyen a difuminar los límites y oscurecer los aspectos identificatorios, al convertirse, desde cierto ángulo, las ciudades particulares en suburbios de una única “metaciudad” virtual.

Para concluir, es importante destacar que las transformaciones que la ciudad experimenta van diluyendo su condición de lugar de encuentro con los otros y de espacio de interacción y participación. Los habitantes viven y transitan en una ciudad cada vez más ajena e inaprensible y son clasificados en categorías del anonimato: “consumidor”, “contribuyente”, “respetable público”, “encuestado”. Cambia la ciudad, se trasladan las fronteras internas. Con las transformaciones en su funcionamiento varían los signos y sus significados, y ante la progresiva reducción de las condiciones que tornaban a la ciudad humana y habitable, sus habitantes se enfrentan con una crisis que erosiona el ejercicio de la ciudadanía y su participación en la construcción de la cultura.

Postscriptum

Meses después de escrito el texto que antecede, los hechos ocurridos en la Argentina proponen un nuevo examen de algunas de las hipótesis planteadas, sobre todo aquellas referidas a la carencia de espacios en la ciudad para la expresión y diálogo entre sus habitantes y, en general, a la crisis de la interacción en el ámbito urbano.

En la segunda quincena de diciembre de 2001 se agudizaron las expresiones de disconformidad y el gobierno nacional, que había sido democráticamente elegido hacía poco menos de dos años, se vio obligado a renunciar. A esto siguieron soluciones políticas relativamente débiles, que emanaron del Congreso Nacional con el consenso de los gobiernos provinciales.

A partir de esa fecha, y hasta el presente (mayo de 2002), pocos meses después, fue notorio el aumento en la presencia pública de habitantes provenientes de distintos sectores urbanos y la aparición de nuevas y variadas formas de interacción. Las calles y espacios abiertos de la ciudad, las carreteras y las plazas se han convertido en teatro, no sólo de ruidosas expresiones de protesta, también de fuerte impugnación hacia los modos en que se desenvuel-

ve la política y de reflexión y debate acerca de las formas de representación vigentes. Los métodos de protesta y de expresión son imaginativos y diferentes, desde marchas y piquetes (bloqueo de carreteras), sobre todo por parte de sectores populares, hasta ruidosos cacerolazos con la intervención de muchas mujeres de distintas edades y asambleas barriales deliberativas protagonizadas principalmente por sectores medios urbanos.

Los acontecimientos son demasiado cercanos para poder extraer conclusiones, pero es importante advertir que se ha producido un cambio significativo que ha sacudido la pasividad y la inacción. Grandes sectores de la población salen a la calle, reclaman participación, impugnan y descalifican las anteriores formas de delegación y la sustitución de su soberanía. El espacio público se convierte en escenario de asambleas, tienen lugar ruidosos reclamos y marchas vibrantes, el protagonismo de los habitantes ha iniciado una nueva etapa.

Junto a estas manifestaciones, y como parte de la crisis económica y social que les ha dado origen, aparecen también nuevas formas de solidaridad y apoyo mutuo y originales modalidades de intercambio, producto de la iniciativa popular. Se destacan entre estas nuevas expresiones los *clubes de trueque*, que se han desarrollado con extraordinaria rapidez en numerosos lugares de la ciudad y su conurbano, al igual que en ámbitos provincianos, como alternativa y desafío al claudicante mercado capitalista. Ponen en acción un ámbito de intercambio de bienes y servicios, sin ganancia, sin trabajo asalariado, sin crédito y sin burocracia y, sobre todo, al margen de la intervención del Estado o de las empresas. Desde luego que estas formas precapitalistas no constituyen una solución para la situación productiva y financiera del país y se descomponen rápidamente, pero brindan algunas respuestas ocasionales a las carencias de la coyuntura que mucha gente aprovecha y permiten, para muchos, una modesta posibilidad de subsistencia.

Un eje que atraviesa esta transformación es la profunda crisis económica, acompañada de una no menos profunda crisis en la política. Buena parte de la población, defraudada y empobrecida, pone en cuestión todo aquello que poco antes connotaba autoridad, trátese de personas, de discursos o de mensajes de los medios. Quienes medían su popularidad por votos, por encuestas o por rating, son ahora cuestionados y estigmatizados. La crisis, el desempleo, la falta de dinero, la frustración, el sentirse engañados, defraudados y despojados, ha llevado a mucha gente a sacudir su inercia, a inventar nuevas formas de expresión, de encuentro y de protesta, a deliberar en busca de soluciones. Éste es el estado en que se encuentra nuestro país y nuestra ciudad: un momento de ruptura con los antiguos ídolos, una etapa de protesta, de indignación, de búsqueda, de movilización que contrasta con la reciente pasividad. La ciudad está escribiendo un nuevo texto que todavía no estamos plenamente preparados para descifrar.

Juventud: presente y futuro*

Un significante complejo

A primera vista, la noción de juventud se presenta como una categoría vinculada con la edad y por tanto remite a la biología, al estado y las capacidades del cuerpo: parecería invocar al reino de la naturaleza. Sin embargo, y a poco que se profundice, la significación de “juventud” se revela sumamente compleja, proclive a las ambigüedades y simplificaciones. “Juventud” convoca un marco de significaciones superpuestas, elaboradas históricamente, reflejando en el proceso social de construcción de su sentido la complicada trama de situaciones sociales, actores y escenarios que dan cuenta de un sujeto difícil de aprender.

La noción de juventud, en la medida en que remite a un colectivo extremadamente susceptible a los cambios históricos, a sectores siempre nuevos, siempre cambiantes, a una condición que atraviesa géneros, etnias y capas sociales, no puede ser definida con un enfoque positivista: como si fuera una entidad acabada y preparada para ser considerada foco objetivo de una relación de conocimiento. Por el contrario, “juventud”, como concepto útil, debe contener entre sus capas de sentido las condiciones históricas que determinan su especificidad en cuanto objeto de estudio.

“Juventud” alude a la identidad social de los sujetos involucrados. Identifica y, ya que toda identidad es relacional, refiere a sistemas de relaciones. En este caso, a las identidades de cierta clase de sujetos en el interior de sistemas de relaciones articuladas (aunque no exentas de antagonismos) en diferentes marcos institucionales (familia, fábrica, escuela, partido político, etc.). El concepto “juventud” forma parte del sistema de significaciones con que, en cada marco institucional, se definen identidades.

Edad y sexo han sido utilizados históricamente como base de las clasifica-

* Publicado en *Textos*, año 1, N° 1, La Plata, 2002, pp. 76-85. Para ampliar este tema, véase Mario Margulís y Marcelo Urresti (1996: 13-30).

ciones sociales. Pero, en la sociedad contemporánea, la noción de juventud resiste a ser conceptualizada partiendo únicamente de la edad, a ser reducida a mera categoría estadística. De hecho, no hay “juventud” sino juventudes. Se trata de una condición históricamente construida y determinada, cuya caracterización depende de diferentes variables, siendo las más notorias la diferenciación social, el género y la generación.

En la sociedad actual, la condición de edad ya no permite contener la complejidad de significaciones vinculadas a “juventud”. Los enclasmientos por edad no se traducen en competencias y atribuciones uniformes y predecibles. Tales enclasmamientos tienen en las sociedades actuales características, comportamientos, horizontes de posibilidad y códigos culturales muy diferenciados, han desaparecido los ritos de pasaje y se ha reducido la predictibilidad respecto de los lugares sociales a ocupar por cada sector etario.

Hay distintas maneras de ser joven en el marco de la intensa heterogeneidad que se observa en el plano económico, social y cultural. No existe una única juventud: en la ciudad moderna las juventudes son múltiples, variando en relación con características de clase, el lugar donde viven y la generación a que pertenecen y, además, la diversidad, el pluralismo, el estallido cultural de los últimos años se manifiestan privilegiadamente entre los jóvenes que ofrecen un panorama sumamente variado y móvil que abarca sus comportamientos, referencias identitarias, lenguajes y formas de sociabilidad. Juventud es un significante complejo que contiene en su intimidad las múltiples modalidades que llevan a procesar socialmente la condición de edad, tomando en cuenta la diferenciación social, la inserción en la familia y en otras instituciones, el género, el barrio o la microcultura grupal.

La moratoria social

A lo largo de este artículo trataremos de reconstruir el significado social de la condición de juventud, procurando dar cuenta de las distintas variables que inciden y están presentes en el espesor de este concepto.

Entre los intentos de precisar el concepto “juventud” puede mencionarse un primer esfuerzo por incorporar la diversidad social. Se trata de planteos ligados con la llamada “moratoria social” que, si bien insuficientes, tienen el mérito de comenzar a tratar “juventud” como categoría histórica y no meramente biológica.

La noción de “moratoria social” alude a un plazo concedido a cierta clase de jóvenes, que les permite gozar de una menor exigencia mientras completan su instrucción y alcanzan su madurez social y económica. Es un período de permisividad, una especie de estado de gracia, una etapa de relativa indulgencia, en que no les son aplicadas con todo su rigor las presiones y exigencias que pesan sobre las personas adultas. La moratoria tiene referencias históricas y sociales: en el siglo XVIII comienza a perfilarse cierto sector juvenil como una

capa social que goza de algunos privilegios, y poco a poco, pero sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se propicia la prolongación en el período dedicado a la educación de los jóvenes –en un principio casi exclusivamente a los varones–, pertenecientes a familias relativamente acomodadas. La moratoria tiene que ver con la necesidad de ampliar el período de aprendizaje, y por ende refiere sobre todo a la condición de estudiante. Es una etapa que media entre la maduración física y la madurez social y no alcanza a la totalidad de la población de cierta edad: remite sobre todo a las clases medias y altas cuyos hijos, en proporción creciente, se fueron incorporando a estudios universitarios, incluyendo, en épocas más próximas, la demanda de estudios de posgrado, cada vez más prolongados.

Desde este punto de vista la juventud es un concepto relativamente reciente, que reduce su alcance a cierta clase de jóvenes: aquellos que tienen los medios económicos y la herencia cultural que les permiten –los orientan hacia– los estudios, demorando su plena inserción en la actividad económica. La moratoria trae consigo la postergación del matrimonio y del ingreso en la actividad económica y está asociada con una definición implícita de juventud, que tiene su límite superior, su techo, en la etapa en que la persona forma su propio hogar, comienza a obtener ingresos, se casa e inicia una nueva unidad familiar. Es indudable que la “moratoria” no incluye a amplios sectores sociales que deben tratar de obtener ingresos a temprana edad, que no prosiguen estudios y cuyo ingreso a la vida laboral y reproductiva es mucho más temprano.

La diferenciación social: moratoria vital

La moratoria es entonces un concepto que excluye de la condición de juventud a un gran número de jóvenes: aquellos que económicamente no poseen las características anteriormente descriptas y que tampoco, en el plano de los signos, responden a la imagen del joven legítimo que los *mass media* han impuesto como portadora de los símbolos de juventud: bella, alegre, despreocupada, deportiva y saludable, vistiendo las ropas a la moda y viviendo romances y aventuras amorosas, ajenos a la falta de dinero, al rigor cotidiano del trabajo o las exigencias del hogar.

La frase que precede permite, por una parte, apreciar las limitaciones de las definiciones de “juventud” centradas en la moratoria social y, por la otra, internarse en algunas de las complejidades a que nuestro concepto conduce.

Si la juventud tiene su límite superior en el momento en que el joven se inserta en la actividad económica y se independiza del hogar de sus padres, iniciando su propia familia, entonces quedarían fuera de esa categorización muchas personas pertenecientes a sectores sociales de bajos ingresos, en los que no es frecuente proseguir los estudios y, en cambio, se inicia a temprana edad la vida laboral. También en esos sectores socioeconómicos se suelen ini-

ciar uniones conyugales con menos edad que entre los jóvenes de sectores medios y altos y, asimismo, son numerosos los casos de maternidad adolescente entre las mujeres, que con frecuencia carecen de pareja estable y permanecen en la casa de sus padres.

Tomando en cuenta estas circunstancias, ¿debemos concluir que los individuos involucrados dejarían de ser considerados jóvenes? ¿Son los factores hasta ahora mencionados los únicos que determinan la condición de juventud?

Es aquí donde es conveniente introducir nuevos aspectos que surgen de una deconstrucción del concepto "juventud" y que permiten afirmar que no se trata de una condición limitada a ciertos sectores sociales sino extendida a todos los sectores de la sociedad. Todas las clases sociales tienen jóvenes, que se diversifican en variados agrupamientos en tanto portadores de códigos culturales distintos expresados en su apariencia y sus comportamientos, y también en las posibilidades y condiciones de vida que emanan de su situación socioeconómica, lo que incide en sus consumos, sus expectativas, sus proyectos y sus esperanzas. Introducimos aquí el concepto de moratoria vital, que nos indica que la juventud es una condición definida por la cultura pero que tiene una base material vinculada con la edad. Esto señala aspectos relacionados con el cuerpo, como salud, energía, capacidad reproductiva, y también remite a características culturales relacionadas con la edad.

Independientemente de su condición socioeconómica, hay integrantes de las clases populares que son jóvenes porque ocupan el lugar "joven" en la familia a la que pertenecen. Porque en ella son "hijos" (aunque a su vez algunos ya tengan niños pequeños) y no padres o madres. Porque tienen un capital biológico que se expresa en vitalidad y posibilidades que emanan del cuerpo y la energía, y porque están situados en la vida contando con que tienen por delante un tiempo de vida prolongado –del que los adultos mayores no disponen– para la realización de sus expectativas. Son jóvenes porque están psicológicamente alejados de la muerte, separados de ella por sus padres y abuelos vivos, que teóricamente los precederán en ese evento. La juventud es también vivencia compartida por los coetáneos, una manera de estar en el mundo. Son jóvenes para sí mismos porque sienten la lejanía respecto de la vejez y de la muerte, y porque lo son para los otros, que los perciben como miembros jóvenes, nuevos, con determinados lugares y roles en la familia y en otras instituciones: su juventud es ratificada en la vida cotidiana por la mirada de los otros. La juventud es, por ende, una condición relacional, determinada por la interacción social, cuya materia básica es la edad procesada por la cultura.

Los altos índices de desempleo que se observan actualmente en los países de América Latina plantean, dentro de nuestra problemática, un aspecto que conviene destacar. En las clases populares hay ahora gran cantidad de jóvenes que no encuentran empleo y tampoco estudian. Importa señalar la naturaleza del tiempo "libre" que de esta situación emerge.

Estos jóvenes tienen mucho tiempo disponible, tiempo que no está ocupado por tareas sistemáticas. La noción de "tiempo libre" queda entonces expuesta

en uno de sus aspectos centrales, el que la opone a "tiempo de trabajo". El "tiempo libre" es tiempo legítimo, tiempo legal, avalado por la sociedad como contrapartida justa del trabajo o el estudio a los que se dedica gran parte de la jornada. El "tiempo libre" es no culposo, tiempo para el goce y la distracción. Pero el tiempo libre resultante del desempleo, de la no inserción, del no lugar social, es tiempo vacío, tiempo sin rumbo ni destino. La moratoria social habla de una juventud que dispone también de tiempo libre, tiempo que la sociedad aprueba, avalando con indulgencia la libertad y relativa transgresión propia de la juventud dorada. Los jóvenes de las clases populares, y progresivamente muchos provenientes de sectores medios que no encuentran trabajo, no estudian y no tienen dinero, disponen de mucho tiempo libre, pero se trata de tiempo de otra naturaleza: es el tiempo penoso de la exclusión y del desprecio hacia su energía y potencial creativo.

Si se considera que el joven se transforma en adulto cuando logra independizarse de su familia consanguínea, cuando forma su propia familia, consigue su propia vivienda, se une o se casa, tiene hijos y obtiene ingresos propios generalmente mediante un empleo, profesión u oficio, debemos entonces tener en cuenta el ámbito extremadamente móvil e incierto que hoy se presenta en la mayoría de las sociedades ante los cambios en el plano del empleo. La enorme desocupación y la escasa posibilidad de conseguir trabajo para una cantidad muy grande de jóvenes, y por ende el conflictivo tema que emana de la dudosa posibilidad de adquirir con tales carencias una identidad social aceptada, ponen en cuestión el logro de las condiciones necesarias para su realización personal, en el plano social y en la vida familiar, en los términos hasta ahora vigentes. En consecuencia, la noción de adulto, límite superior de "juventud", se coloca también en estado de indeterminación.

Generación

Con este concepto se trata de incluir activamente en nuestro análisis los procesos históricos y el ritmo de los cambios sociales y culturales. "Generación" alude a las condiciones históricas, políticas, sociales, tecnológicas y culturales de la época en que una nueva cohorte se incorpora a la sociedad. Cada generación se socializa en la época en que le toca nacer y vivir: internaliza los códigos de su tiempo y da cuenta del momento social y cultural en que cada cohorte ingresa a un sector social determinado. En épocas de rápido cambio se hacen claramente visibles las diferencias entre generaciones, que dificultan la comunicación entre padres e hijos. Podría afirmarse que cada generación es portadora de diferentes rasgos culturales, lo que vuelve inevitables los obstáculos al diálogo.

"Generación" nos habla de la edad pero ya no desde el ángulo de la biología sino en el plano de la historia. Es fácil advertir, con miradas retrospectivas, los cambios experimentados por sucesivas generaciones de jóvenes. Quienes te-

nían veinte años en 1968 (tiempo no tan lejano y aún persistente en el recuerdo de muchos contemporáneos) habitaban en el mundo de la Guerra Fría, vivían en la época de expansión de la revolución sexual y no había aparecido aún el sida.¹ Todavía habían de transcurrir veinte años para la caída del Muro de Berlín y el mundo no había experimentado la extraordinaria transformación tecnológica que caracteriza a las dos últimas décadas, sobre todo en el ámbito de la información y la biotecnología. Cada nueva cohorte de jóvenes se abre al mundo incorporando con naturalidad los nuevos códigos, los elementos que para sus padres fueron objeto de conflicto y ejes de vanguardia. Hacen suyas y naturalizan formas de sensibilidad, ritmos, técnicas, gustos y valoraciones, sin la carga de historia y de memoria con que aquellos que los precedieron en el tiempo fueron gestando las condiciones de emergencia de estos nuevos códigos. Cada nueva generación habita en una cultura distinta y presenta diferencias, grandes o sutiles, con las precedentes. Tales diferencias se concentran estratégicamente en los instrumentos con los que aprecia, percibe, conoce el mundo y construye la realidad. En consecuencia, cada nueva generación construye nuevas estructuras de sentido e integra con nuevas significaciones los códigos preexistentes.

Clase y generación se intersectan: en cada clase o enclasamiento socioeconómico conviven varias generaciones; a su vez, cada cohorte etaria incluye en su interior la diferenciación social. Desde luego que la variedad cultural existente en cada país, región o ciudad abre posibilidades a la multiplicidad de experiencias; ello, más allá de los grandes procesos sociales o culturales, limita la comunidad entre los integrantes de una cohorte etaria, en la cual los agrupamientos pueden estar orientados por ejes notables como origen étnico o nivel socioeconómico y también por variables más efímeras, como gusto musical u otros criterios de orden estético, adscripción barrial o admiración a figuras del espectáculo.

Se es joven dentro de un ámbito institucional dado, por pertenecer a una generación más reciente. Una generación no es un grupo social, sólo plantea a sus integrantes mayores condiciones de probabilidad para la agrupación.

La generación persevera, pero la juventud es sólo uno de sus estadios. Se

1. Se ha elegido 1968 a título ilustrativo de los cambios experimentados desde entonces en el protagonismo político de los jóvenes. Ese año refiere a un período que se recuerda en la historia reciente por una serie de acontecimientos especialmente significativos. Los jóvenes, asociados en movimientos colectivos, ganaron las calles y trascendieron en episodios recordados: el Mayo francés, la Primavera de Praga, Tlatelolco, el Cordobazo. También fueron tiempos en que protagonizaron movimientos colectivos que trascendieron en los planos cultural, social y político. Fue la época de los movimientos pacifistas y antidiscriminatorios, de propuestas —que se denominaron— contraculturales y del festival de Woodstock, con su sugerencia de goce ligero y apacible: “If you can’t be with the one you love, love the one you are with” (“Si no puedes estar con quien quieras, quiere a aquel con quien estás”, cantado por Crosby, Stills, Nash & Young en ese festival y constituido en versículo de la “Biblia underground” (Schmitt, 1944).

sigue perteneciendo a la generación pero cambia el status juvenil con el solo transcurso del tiempo. La pertenencia a la clase plantea otras condiciones de continuidad: el cambio de clase no es probable y no depende del tiempo transcurrido. Clase y generación, a su vez, son atravesadas por la condición de género.

Género

La edad no afecta por igual a hombres y a mujeres. La mujer es especialmente influida por los tiempos de la maternidad. Podría afirmarse que su reloj biológico –vinculado sobre todo con los ciclos relativos a la reproducción y procesados por condicionantes culturales y sociales– tiene ritmos y urgencias que la diferencian.

Los límites temporales que la biología impone a la maternidad, entre la menarca y el climaterio, hallan su expresión en las formas históricamente construidas que estructuran las uniones y en las pautas culturales vinculadas con la belleza, la seducción y la afectividad. Los tiempos relativos a la aptitud física y social para la maternidad acotan la condición de juventud entre las mujeres: operan sobre la seducción y la belleza, tienen que ver con el deseo, las emociones, los sentimientos y la energía necesaria para afrontar los embarazos, los partos, y la crianza y el cuidado de los niños durante un período prolongado.

Pero nuestra alusión a lo biológico no remite, tampoco en este caso, a la pura naturaleza. Intervienen en el tema que estamos desarrollando, de modo importante, aspectos relacionados con la diferenciación social, los condicionamientos culturales y el avance de la tecnología. También es importante destacar el plano histórico, ya que estos procesos han variado en relación con generaciones anteriores. Son notorios los cambios que inciden de modo muy importante en la situación, los derechos, las posibilidades y la libertad de las mujeres en las sociedades contemporáneas. Durante la segunda mitad del siglo XX se acrecentó notablemente la inserción de la mujer en los procesos laborales y aparecieron nuevos métodos anticonceptivos, que le brindaron un inédito control sobre su cuerpo. Junto con esos cambios técnicos y sociales, la transformación de los códigos que regulaban las conductas sexuales impactó fuertemente en la cultura y a ello se sumó el avance en las luchas emancipatorias que tienen su eje en el plano del género y en los derechos de la mujer.

La maternidad no opera de modo homogéneo en los distintos sectores sociales y la prueba palpable radica en la diferencia observada en el número promedio de hijos por mujer, que es notablemente más alto en los sectores más pobres en la Argentina y otros países de América Latina. Esta tasa diferencial tiene su explicación en la mayor persistencia de patrones reproductivos tradicionales en las familias de sectores populares. Las mujeres de sectores medios y altos, con acceso creciente a la educación, se encuentran tensionadas entre

sus nuevas posibilidades de realización intelectual, profesional, política o artística y su vocación de maternidad. En cambio, las mujeres de clases populares no tienen las mismas alternativas, más aún ante la carencia de empleo que se ha agravado en la última década; la tendencia hacia una maternidad abundante en las clases más pobres, en la que actúan distintos factores sociales y culturales que inciden en el menor uso de anticonceptivos, tampoco tiene el contrapeso de las nuevas opciones brindadas a las mujeres de otros sectores sociales para su realización personal.

En cada uno de los sectores sociales actúan distintas articulaciones de sentido que son producto de la vida social. Entre las mujeres de clase popular persiste, con mayor peso que en otros sectores sociales, un imaginario que impone la maternidad como mandato y la exalta como su modo de realización personal. Se espera que una mujer sea madre y, a medida que llegan los hijos, ella se vuelve progresivamente acreedora de respeto y consideración social.

Las mujeres de sectores medios y altos, con otros recursos y opciones, deben concertar el uso de su tiempo y energías entre los impulsos internos y externos hacia la maternidad y las otras posibilidades en el plano laboral, artístico o de otra índole que les ofrece la sociedad actual. Esta situación tiende a desembocar en una suerte de transacción que se traduce, en el plano de lo social, en una menor tasa de fecundidad dentro de estos sectores.

Asimismo, también en las clases media y alta, y sobre todo entre las mujeres que estudian, se observa una progresiva tendencia hacia la elevación de la edad promedio en que tienen el primer hijo. En este caso actúan varios factores que operan en forma complementaria: por una parte, avances en el campo de la medicina que permiten reducir los inconvenientes de una maternidad iniciada a edades más tardías; por la otra, la inserción laboral y la exigencia progresiva de un período más largo de instrucción. También actúa la crisis económica que origina en las parejas jóvenes mayor incertidumbre ante las nuevas responsabilidades implicadas en la llegada de los hijos.

Se nos presentan, entonces, en los distintos sectores sociales, tendencias diferentes respecto de la maternidad y de su incidencia en la condición de juventud. En todos los casos la maternidad incide fuertemente en la vida de una mujer, aumentando sus responsabilidades y limitando su libertad de acción. En las clases populares es notable la frecuencia de la maternidad adolescente —que también incide, pero en medida mucho menor, en las clases media y alta—, y, en general, se advierte que las mujeres de esos sectores inician temprano su ciclo reproductivo. En las clases medias y altas, como tendencia general, puede observarse una elevación en la edad en que se tiene el primer hijo, lo que en muchos casos se vincula con las exigencias laborales, las dificultades económicas y la prolongación de los estudios.

La relación entre juventud y género se torna más compleja al hacer intervenir el plano histórico, manifestado en los cambios notorios entre las generaciones que se agudizan por las transformaciones vinculadas con la condición social de la mujer, sobre todo la reducción de las limitaciones y restricciones en

el plano de la sexualidad y la mayor apertura al mundo laboral e intelectual. En este plano, la mayor intensidad en los cambios experimentados por el género femenino (respecto del masculino) ocasiona que las mujeres jóvenes perciban, con referencia a sus madres y abuelas, una distancia cultural mayor que la que experimentan los varones. Los valores y las normas que rigen los comportamientos en diferentes aspectos, pero sobre todo en lo que atañe a afectividad, sexualidad, elección y formación de pareja, lenguajes y gestualidad, libertad de elección y de manifestación, entre otros muchos aspectos, han experimentado cambios más notorios en el caso del género femenino, distanciando a las mujeres jóvenes de sus madres y abuelas, en tanto referentes en los niveles cultural, afectivo y psicológico.

Género, generación y clase intervienen también en la actual extensión de los tiempos que acotan la juventud, sobre todo entre los jóvenes de sectores medios, que ante las condiciones socioeconómicas actuales –sobre todo la carencia de ingresos necesarios para instalar su propio hogar– prolongan su permanencia en la casa de sus padres, extienden su estadía en las instituciones educativas, inician sus uniones conyugales y tienen su primer hijo a edad más tardía. De tal modo, para ambos géneros y dentro de los sectores sociales mencionados, se prolonga en el tiempo la condición de juventud, la que se vincula con el estudio y la vida universitaria –con períodos más largos de preparación y aprendizaje– y a veces con la bohemia y el arte.

La juventud es más que un signo

En las páginas que preceden se ha procurado expresar la complejidad del concepto “juventud”, condicionado por la edad –o sea, por la materialidad de las posibilidades que emergen del cuerpo– pero también por la diferenciación social, de género, los códigos culturales y los cambios históricos. Hay que agregar que la condición de juventud se impone también, y de manera creciente, como signo.

Vivimos una época de auge massmediático, con fuerte peso de la imagen en la comunicación social. Los modos en que se representan distintos aspectos de la vida social están influidos, por una parte, por la tendencia hacia la espectacularización; por la otra, por las fuerzas del mercado.

La juventud como signo revela los valores predominantes y las modalidades actuales en el plano de la estética. La juventud es un valor en la vida contemporánea: es prestigioso ser joven. Ello va acompañado con los modos en que se significa la juventud en innumerables mensajes de todo tipo: publicidad, prensa escrita, cine, televisión, espectáculos.

El cuerpo suele ser el primer plano para la apreciación de la condición de juventud. Uno de los riesgos que surgen de la decodificación de los cuerpos radica en la confusión de juventud con jovialidad, lo joven con lo juvenil; considerar jóvenes solamente a los que portan las actitudes y las definiciones esté-

ticas propias de los sectores medios y altos. La estética dominante publicita el cuerpo legítimo del joven como paradigma deseable para todas las edades: sus características principales son la esbeltez, la blancura, la aptitud atlética y los patrones de belleza en los que predomina lo blanco y europeo. Está implícito un proceso de expropiación simbólica: la descalificación social de los valores estéticos, históricos o culturales de los sectores dominados. Sobre esta estética de la juventud ideal, se invisten otros aspectos: decisión, audacia, romance, erotismo, innovación. En ella se apoya la moda que propone nuevos productos, los que funcionan en el ámbito juvenil como dispositivos auxiliares para el sustento de la identidad.

Quienes no poseen el cuerpo legítimo no escapan al influjo de estos patrones universalizados por la comunicación masiva. Todos quieren ser jóvenes: los que lo son y no lo parecen, y aun los que no lo son. La juventud como signo se transforma en mercancía y da lugar a un vasto espacio de producción y comercialización. Esta actividad se combina con la industria de la salud, pero también con cirugías, con dietas, con cosméticas y gimnasias, con el vasto mundo de la vestimenta, los adornos y el maquillaje.

La juventud como signo se manifiesta a partir de recursos materiales y simbólicos que se articulan por medio de consumos diferenciales. La moda abre posibilidades de distinción a quienes poseen los recursos económicos y culturales adecuados. Pero hay también múltiples formas de expresar diferencias y afirmar identidades sobre la base de consumos cuya sustancia es variada, abundante y efímera. Las tribus juveniles urbanas se constituyen sobre afinidades de diferente índole –sobre todo musicales pero también deportivas o estéticas–; son cálidas pero de poca duración y se identifican a partir de consumos que les son económicamente accesibles: tatuajes, peinados, lenguajes, vestimentas. El desarrollo de la comunicación massmediática contribuye a la enorme variedad en el ámbito de las tribus juveniles, pero también a cierta afinidad y similitud entre ellas en el plano internacional: en ciudades distanciadas, con marcos culturales e historias diferentes, hay grupos juveniles que se parecen entre sí por sus códigos corporales y sus ejes estéticos.

El cuerpo “legítimo” consagrado por los medios es escasamente accesible a las posibilidades de los jóvenes de uno y otro sexo pertenecientes a los sectores populares. En América Latina, es común que se publiciten modelos corporales cuyas características salientes –piel blanca, altura, esbeltez y color de ojos y cabellos– resultan ajenos a la herencia genética predominante. Además, el trabajo pesado, las dietas alimentarias que propician su cultura y sus ingresos, sumados a las maternidades múltiples, distancian a los jóvenes de esos sectores de la posibilidad de acceder a la apariencia corporal que las modas imponen.

Jóvenes: presente y futuro

En este comienzo del nuevo siglo, las formas económicas instaladas en muchos países de América Latina generan fuertes obstáculos para la inserción laboral de una enorme cantidad de jóvenes. Cientos de miles gestionan cada año su ingreso a la actividad económica rentada y sólo encuentran rechazo, desaliento y exclusión. Con eficacia desigual y logros relativos, casi todos los países de América Latina han adoptado los principios y criterios de política económica recomendados por el llamado "neoliberalismo". En las últimas décadas se han exasperado –a nivel planetario– las diferencias sociales. Ha prevalecido, como en muchos países del mundo, una racionalidad técnica y mercantil que logra éxitos asombrosos en el plano del aumento de la productividad, y con ello la gestación más barata y en mayor cantidad de bienes que podrían abastecer las necesidades de las poblaciones, pero simultáneamente se observa la tendencia hacia el retroceso en casi todas las esferas en las que se fueron conquistando mejores condiciones de vida: seguridad en el empleo, convenios colectivos de trabajo, salud, vivienda, vejez digna. Los notables progresos en el conocimiento, las nuevas aplicaciones técnicas y la extraordinaria revolución tecnológica no han incidido –como era de esperar– en beneficios notables para el bienestar general. Por el contrario, crece el número de excluidos, la distribución del ingreso se vuelve más regresiva y se acrecienta el caudal de personas sin empleo, sin dinero y sin esperanzas.

El avance técnico, los nuevos conocimientos, la mayor productividad, son presentados en los discursos ideológicos en boga como la progresiva independencia del capital respecto del trabajo, el triunfo de los valores individuales, la justificación definitiva del mercado en tanto regulador supremo de la vida social, el apogeo del absolutismo –a escala mundial– de la razón mercantil. Este individualismo a ultranza es opuesto a la solidaridad, considerada antieconómica, un gasto inútil. Así, se advierte la progresiva crisis en el empleo y la indiferencia burocrática hacia aquellos que son excluidos. En sociedades que han duplicado en pocos años su producto bruto y su ingreso per cápita, se cuestiona el presupuesto destinado al gasto social, a la salud, a las jubilaciones, a cubrir a los sectores desprotegidos y desamparados. El Estado de bienestar, que podía ser financiado hace treinta o cuarenta años en los países centrales, cuando eran menos ricos que hoy y además debían afrontar ingentes gastos militares, no logra ahora obtener los recursos financieros que necesita, pese al indudable progreso económico y la creciente posibilidad de producir más bienes con menos esfuerzo humano. Los logros técnicos de la humanidad se transforman en condiciones que no pueden ser calificadas de otro modo que como el avance de lo irracional, el mayor sufrimiento de millones de personas, mayor desempleo, trabajo inestable y con jornadas más largas, depredación del medio ambiente, aumento alarmante de los excluidos.

En la Argentina, al igual que en otros países de la región, en la década de los 90 se implantó un modelo socioeconómico cuya lógica interna favorece la

rápida reproducción ampliada del capital en detrimento de la reproducción social de la vida. Se garantizaron ganancias extraordinarias para los grupos nacionales e internacionales más concentrados que operan en el plano local y el sistema económico se fue desentendiendo de las necesidades vitales de un número creciente de personas. Por primera vez se instaló en el país una larga curva descendente en las condiciones de vida y en las expectativas vitales de los sectores mayoritarios de la población. Estas nuevas reglas de juego inciden negativamente en los valores, las expectativas y las esperanzas, en los proyectos y las utopías: se pone en marcha una profunda transformación cultural que va legitimando un orden social que se desentiende progresivamente de las necesidades vitales de millones de personas.

En este contexto, cientos de miles de jóvenes no tienen acceso al trabajo ni al estudio. Disponen de tiempo libre, pero no es el tiempo libre que la sociedad legitima, avalado por el esfuerzo realizado, sino el tiempo desolado y sin objeto del desempleo y la falta de inserción.

El futuro se presenta problemático para sus principales protagonistas: los jóvenes. Desde luego hablamos desde la crisis anteriormente descripta, que esperamos que abarque un corto período y que prosperen las voces que en todas partes ya están haciendo oír sus fuertes críticas.

Aunque es difícil predicar acerca de la “juventud” como si fuera uniforme, hay ciertas constantes que emergen de las circunstancias económicas y técnicas, culturales y simbólicas de esta etapa que envuelven y condicionan –aunque las afectan de manera desigual en función de su inserción social– a las distintas juventudes. Ante los cambios vertiginosos, que alimentados por la tecnología o la política han desembocado en una renovación muy rápida en la vida moderna, en este inicio de siglo puede afirmarse que nos encontramos ante un principio de época; en los comienzos, que se presentan ambiguos e inseguros, de nuevas formas de estructuración de la vida social. Para los jóvenes, que deben construir su forma de insertarse en la sociedad, lo que comprende economía, vida afectiva e identidad social, el futuro se presenta incierto y carente de modelos. Para muchos el presente es precario y no ofrece caminos establecidos que orienten hacia salidas respecto del vacío o la exclusión. Las pautas que fueron seguidas por las generaciones anteriores, los caminos hacia el futuro que perduran en el imaginario familiar, ya no son eficaces.

Muchos jóvenes de hoy, a diferencia de los de hace treinta años, no se constituyen en actores activos de la protesta social o de la transformación política. Son jóvenes de otra generación, más desencantados, más escépticos, menos comprometidos con grandes proyectos sociales, sean éstos realizables o utópicos. Son contestatarios respecto del pasado y de las generaciones que los precedieron, aspiran a formas de solidaridad que no encuentran en las instituciones vigentes, creen que no podrán repetir la *performance* económica o laboral de sus padres y, antes que en el campo político, sus rebeldías se manifiestan en el nivel de lo estético y en el plano de los signos.

Adolescencia y cultura en la Argentina*

Introducción

“Adolescencia” es una categoría clasificatoria que refiere a las etapas que atraviesa la vida del hombre en sociedad. Tiene su base en características relacionadas con la edad cronológica, sobre todo en lo que se refiere al cambio y la maduración corporal. Remite a elementos significantes que hablan del cuerpo, pero no solamente de cierta madurez del cuerpo sino del ser humano en su respectivo marco social.

Adolescencia es mutación, transformación, metamorfosis. Es desafío que proviene del propio cuerpo insubordinado, del crecimiento desordenado y sorprendente, de las nuevas sensaciones, deseos e impulsos emanados de una química inexorable.

Significa también cambios en la apariencia, en el reconocimiento cotidiano de sí mismo, en la presentación ante los demás. Es reemprender, día a día, el encuentro con el propio cuerpo, vivido como extraño. Es rehacer también los lazos con los otros y tratar de descifrar el nuevo y confuso lugar que depara el entorno familiar y social. Es apetito de identidad y, junto con ello, necesidad de vínculos con iguales, de encuentros cercanos con semejantes que comprendan las vivencias y compartan los lenguajes.

Pero hay muchos modos de experimentar la adolescencia: las formas en que se experimentan los años de crecimiento y madurez corporal están profundamente influidas y condicionadas por la cultura, la época, el género y la diferenciación social. Cada sociedad, cada época, cada sector social, construye las formas culturales e institucionales que inciden en esta etapa de la vida. No viven su adolescencia de igual manera los varones o las mujeres y la condición de clase es de fundamental importancia.

En cada momento histórico y en cada sector social, el hombre se desenvuelve en un marco, históricamente construido, de lenguajes, conceptos, significa-

* Publicado en *Perspectivas Metodológicas*, año 4, N° 4, Buenos Aires, noviembre de 2004.

ciones, valores, costumbres y formas de comportamiento. La llegada a la adolescencia y el transcurso de ésta encuentran un mundo de símbolos, de prescripciones, de significados, que tienden a orientar los comportamientos y a adecuar y otorgar sentido a los modos de inserción en la vida social. El adolescente debe moverse –aun para rebelarse– en el marco de posibilidades materiales y técnicas, de obligaciones y derechos, de restricciones y expectativas, de tentaciones y peligros, que la sociedad ha pautado con respecto a esa etapa del curso vital.

La adolescencia fue siempre una etapa conflictiva, pero en otros tiempos y en otras sociedades se desarrollaron formas culturales que atenuaban su impacto: por ejemplo, en muchas sociedades estaban instituidos ritos de pasaje que marcaban los momentos de cambio en el ciclo de vida y, luego de atravesar las ceremonias de iniciación, el joven o la muchacha ingresaban en espacios institucionales en los que podían desempeñar roles para los cuales habían adquirido la madurez necesaria. En las sociedades urbanas de hoy pueden señalarse varios aspectos que tornan más contradictoria y penosa la etapa que llamamos “adolescencia”. Se ha afirmado que en forma creciente la madurez física ya no se corresponde, en la sociedad urbana contemporánea, con la madurez social: ello se manifiesta de modo distinto según los sectores sociales, pero en general se observa que se ha prolongado el proceso de aprendizaje y las exigencias en cuanto a la edad y la experiencia necesarias para poder desempeñar roles adultos.

Durante el siglo XX se aceleraron los procesos de cambio que fueron característica de la Modernidad. Transformaciones en el orden social, político y tecnológico se han ido potenciando e influyendo cada vez más en los modos de vivir, de percibir y de relacionarse. Los cambios en la cultura han sido muy influyentes y se han tornado aun más notables en las últimas décadas por efecto de la llamada “revolución informática”: las extraordinarias transformaciones en el plano de la información y la comunicación. Esta mayor velocidad en los procesos de cambio incide en el distanciamiento de los adolescentes respecto de generaciones anteriores y en una creciente inadecuación de los roles y comportamientos incorporados en el medio familiar. Entre los aspectos derivados de estos cambios, que contienen un potencial conflictivo mayor, mencionaremos, por una parte, las transformaciones culturales operadas en el plano afectivo y sexual y, por otra, los cambios en el plano de la organización del trabajo y en las formas de inserción laboral.

La sociedad actual valora el modelo adolescente. Lo proclama a través de los medios como el estilo preferido de cuerpo, como objeto supremo de deseo. Sin embargo, el adolescente adorado no es el real, el de carne y hueso, perteneciente a los integrantes de esa etapa vital que viven y sufren los azarosos procesos de transformación física, psíquica y social. Son los rasgos, los gestos y los símbolos de la adolescencia los que se han convertido en mercancía y venden sus encantos. Pero al adolescente real nuestra sociedad no lo trata tan bien: debe abrirse camino entre instituciones en crisis, en condiciones de des-

orientación, de exclusión, de incomprendión, muchas veces en espacios en los que enfrenta hostilidad y temor.

Crisis y clases sociales

Ante la crisis actual, el adolescente encuentra condiciones cada vez menos hospitalarias. Desde luego hay que diferenciar entre sectores sociales y entre géneros. En la Argentina, las condiciones no son iguales y, para exemplificar, son miles y miles los niños de sectores populares que llegan hoy a la adolescencia en familias asoladas por el desempleo y sus consecuencias. Una gran cantidad de ellos no estudia ni trabaja, no encuentra siquiera cabida en las instituciones que tradicionalmente tenían la misión de darles instrucción, conciencia, identidad. Y, en lo que atañe al género, entre las muchachas de sectores populares es muy elevado el número de embarazos a temprana edad.

También la crisis incide de múltiples maneras en los adolescentes y jóvenes de los sectores medios. Uno de los modos dramáticos de expresión de la crisis pasa por la pérdida de expectativas y de ilusión de futuro. Ya no se espera repetir o superar la *performance* de los padres: una fuerte sensación de descreimiento y de fracaso colectivo se combina con la joven conciencia de las propias fuerzas y capacidad de creación. Muchísimos adolescentes y jóvenes sueñan ahora con emigrar. Los nietos y bisnietos de los inmigrantes que vinieron a “hacer la América” desean e intentan abrirse camino hacia el viejo continente para ahora “hacer la Europa”. Se conjuga así una historia de desarraigos reiterados; una identidad apenas asentada en un país nuevo se pone en crisis con este paisaje de exilio cíclico, para cuya implementación se intentan rescatar fragmentos de memorias del viejo terruño y olvidados parientes que servirán de referencia.

Clase, cuerpo, sexualidad

Hemos señalado que la diferenciación social incide de manera notoria en los modos en que se desarrolla la adolescencia. También mencionamos, entre los factores que contribuyen a tornarla más conflictiva, la aceleración de los procesos de cambio social y cultural, y, entre ellos, las importantes transformaciones acaecidas en las décadas recientes en el plano de los códigos relativos a la sexualidad y la vida afectiva. A continuación ampliaremos este aspecto, señalando las grandes diferencias culturales, especificadas en torno a los aspectos mencionados, que se pueden apreciar en la metrópoli constituida por la ciudad de Buenos Aires y las poblaciones conurbanas, entre los que denominaremos a grandes rasgos “sectores medios” y “sectores populares”.

El cuerpo es vivido y percibido en función de la cultura. Cada cultura construye históricamente sus formas de percibirlo y relacionarse con él; posee un

caudal simbólico referido al cuerpo que da cuenta de procesos históricos y sociales conflictivos.

Los sectores medios y altos han incorporado la posibilidad de un mayor control del cuerpo, de usar tecnologías referidas a él que se orientan, de modo creciente, hacia la presentación de la persona ante la sociedad. El cuerpo se distancia: es vivido como maleable, procesable y sobre él se puede actuar por medio de la medicina para la preservación de la salud, o bien tratando de adecuarlo a los modelos estéticos en boga, para lo cual florecen ámbitos de la economía vinculados con la dieta, la cirugía, la cosmética, la gimnasia y los deportes.

Los condicionamientos culturales que operan sobre el cuerpo pueden ser pensados desde diferentes niveles. Uno de ellos tiene que ver con *el cuerpo como identificador*, como representante de la persona, como emisor de mensajes que pueden articularse, más o menos voluntariamente, tomando en cuenta el apetito de distinción. Otro nivel tiene que ver con la forma en que los distintos sectores sociales actúan sobre *el cuerpo como soporte material de la vida*: aquí intervienen las costumbres, los conocimientos, los códigos alimentarios, la forma de relacionarse con los problemas de salud y con los aportes de la medicina.

Es sabido que el uso errático y poco eficiente de los métodos anticonceptivos en los sectores populares redunda en un número promedio mucho mayor de nacimientos respecto de otros sectores sociales. También incide en aspectos ligados con la salud reproductiva, como la alta incidencia de embarazos, partos y abortos entre adolescentes.

Nuestras hipótesis se orientan a relacionar las actitudes y las prácticas referentes a la sexualidad y a la anticoncepción con los códigos culturales relacionados con el cuerpo. En la cultura de los sectores populares –con referencia a sectores medios y altos– habría una menor capacidad de dirección y actuación sobre el propio cuerpo, que se acompaña con un fuerte escepticismo en torno a las posibilidades de actuar eficientemente sobre él, por ejemplo, la capacidad de utilizar diferentes dispositivos sociales que actúan sobre el cuerpo controlando su aspecto y presentación pública (alimentación, gimnasia, vestimenta), o de incidir sobre la reproducción (uso de métodos anticonceptivos) y sobre la salud (utilización eficiente de los servicios médicos). Estos aspectos y otros están, sin duda, fuertemente condicionados por la situación económica: los ingresos y los medios materiales para acceder a consumos y servicios están muy limitados en los sectores populares. Así, es indudable que el acceso a los servicios de salud es más restringido, difícil y de menor calidad que en los sectores medios y que, por ejemplo, para mantener la silueta esbelta propiciada por la imposición mediática de los modelos corporales en boga es preciso gastar más dinero que para sustentar la dieta altamente calórica que es habitual en las comidas de los sectores más pobres.

En los sectores medios el uso de métodos anticonceptivos suele ser precedido por visitas, desde temprana edad, a ginecólogos privados y tiene sin duda in-

fluencia, además, el acceso a los recursos económicos necesarios para poder adquirir sin problemas los anticonceptivos prescriptos. Entre los sectores populares, por circunstancias culturales que enraízan en la historia, estas razones de orden económico, sin duda de primordial importancia, vienen acompañadas con una actitud de escepticismo, inconstancia y fatalismo que se puede observar en el uso errático de los métodos anticonceptivos, lo que se inscribe en un contexto más general: el tratamiento relativamente displicente hacia el propio cuerpo, que lleva a resignar, por lo menos parcialmente, posibilidades de acción.

Ante la sexualidad de las hijas adolescentes, prevalecen en las familias de estos sectores actitudes de vigilancia e intentos de control. Se repite una misma historia: vigilancia, restricciones hacia las salidas de la muchacha, moralina engarzada en códigos antiguos, embarazo precoz, conflicto familiar, resignación y acogida a madre y bebé en el hogar. A veces, esta secuencia se ve alterada por un intento de aborto, en condiciones muy precarias, por parte de la jovencita, lo que trae aparejadas, generalmente, consecuencias penosas.

Esta pasividad en los sectores populares –descreimiento en las posibilidades de las técnicas anticonceptivas, resignación ante una fatalidad (el embarazo) que emanaría en forma inexorable de las relaciones sexuales– contrasta con la mayor apertura en los sectores medios y altos para beneficiarse con los avances técnicos que inciden en sus posibilidades de acción sobre sus cuerpos. Acaso porque también se han visto favorecidos con un mayor bienestar emanado de los progresos económicos, mientras que los sectores populares han sido, casi siempre, excluidos.

En los sectores medios de Buenos Aires se han instalado, en las últimas décadas, códigos diferentes respecto de la sexualidad y la permisividad. Sea por haber cambiado y adoptado pautas menos restrictivas en lo que atañe a la sexualidad, sea porque han debido aceptar los cambios epocales –y también por proteger a sus hijos de los nuevos peligros, como el sida, vinculados con las relaciones sexuales–, muchos padres han ido incorporando comportamientos más permisivos, hasta llegar aun a permitir a sus hijos e hijas que tengan relaciones sexuales con sus novias o novios en el domicilio familiar (Margulis, Rodríguez Blanco y Wang, 2003). Las jóvenes de este sector reivindican el derecho a disponer de su propio cuerpo y a ejercer su sexualidad. Desde temprana edad, en algunos casos guiadas por sus madres que procuran protegerlas ante el riesgo de embarazo no deseado y de infecciones transmitidas por vía sexual, acuden al ginecólogo y reciben, además de cuidados relativos a su salud, el apoyo y la orientación que necesitan para el uso eficiente de los métodos anticonceptivos. En estas circunstancias, la anticoncepción logra resultados mucho más eficientes. Se realiza con la aceptación familiar o, en todo caso, con el apoyo y la guía de un médico de confianza. Ocurre en un contexto cultural en el que la sexualidad ya no es tan prohibida y se comienza a poder hablar sobre ella y, sobre todo, en el marco de una cultura que expresa elevada confianza en las posibilidades de operar sobre el propio cuerpo, pudiendo obrar eficazmente sobre la dieta, la vestimenta, la salud, el aspecto físico. Esta con-

fianza en poder manejar el cuerpo es consistente con la confianza en poder dirigir la propia vida. Ante una joven de sectores medios –en menor medida con la crisis actual– se abre un abanico de posibilidades de acción sobre el mundo: se puede estudiar, elegir la carrera y eventualmente la profesión, pensar en viajar, conocer, abrirse hacia universos de saberes, consumos, realizaciones artísticas. En cambio, en los sectores populares las mujeres no suelen disponer de esas alternativas: la maternidad se presenta prácticamente como la única vía de afirmación y realización personal.

Una muchacha de los sectores medios tiene, respecto de generaciones anteriores, una actitud más libre hacia lo sexual: en general mantiene relaciones sexuales desde edades bastante tempranas, se siente bastante segura porque usa con eficiencia los métodos anticonceptivos y confía en ellos, atiende a su salud y consulta regularmente a su ginecólogo. Y si, a pesar de tales precauciones y cuidados, queda embarazada, tiene a su alcance económico y cultural –y es frecuente que adopte ese camino– la posibilidad de recurrir a un aborto realizado en condiciones de higiene y tecnología avanzada, con un mínimo de peligro y daños para su salud.

En cambio, una joven de los sectores populares se encuentra en circunstancias muy diferentes. La sexualidad se practica pero no se acepta. En el discurso familiar de los sectores populares persiste una moralina (en desacuerdo con la época y sobre todo con los mensajes de los medios masivos a los que están expuestos) que tiene que ver con aspectos tradicionales de la cultura y con las relaciones de género en las que persevera cierto machismo. También inician relaciones sexuales desde muy jóvenes, pero en condiciones de prohibición familiar y de clandestinidad. En un medio carente de dinero, con un gran número de jóvenes que no estudia ni trabaja, las relaciones sexuales se producen en sitios que no son siempre propicios, a escondidas, con incomodidad. Las más jóvenes no suelen protegerse ni tienen posibilidad de hacerlo. El uso de preservativos por parte de los varones es poco frecuente, por razones vinculadas al propio goce, por imprevisión o, simplemente, por desaprensión y egoísmo.

Muchas de ellas quedan embarazadas y, como consecuencia del embarazo, se inicia una secuencia en el ámbito familiar que no por reiterada es menos dramática: ocultamiento, descubrimiento, reproches, conflicto (a veces violencia), aceptación, recibimiento cariñoso del bebé e incorporación al grupo familiar. Jóvenes madres, con uno o dos hijos y a veces más, no encuentran dificultades, más tarde, para formar pareja y constituir un nuevo hogar. Es habitual: los varones suelen aceptar, sin mayor oposición, a muchachas jóvenes que aporan sus hijos al nuevo hogar.

Vanguardia

Los adolescentes ingresan a un mundo en cambio veloz, en el que ellos son agentes de transformación. A diferencia de los adultos, no poseen la experien-

cia, las vivencias del pasado, la memoria de lo acontecido y vivido. Incorporan con facilidad los códigos del presente y su percepción, vivencias y emociones están condicionados por rasgos de la cultura del momento en que les toca vivir. Se erigen así en vanguardia portadora de las transformaciones en los códigos de la cultura, ignoran la historia, descreen de la experiencia, y ello dificulta el entendimiento y la comunicación con generaciones mayores: todo esto es trascendente, porque son ellos los que portan y producen las matrices de significación que construirán el futuro.

El adolescente es vanguardia. Absorbe las bases profundas de los procesos de cambio de su tiempo y lugar y se siente insatisfecho e incomprendido por el mundo social en que le toca vivir. Lleva consigo los códigos profundos de los procesos de cambio y no puede menos que sentirse defraudado por la forma en que tales cambios han anclado en la cultura de sus mayores y en sus instituciones.

La incomodidad del adolescente con las generaciones mayores y con las instituciones dominadas por los adultos lo lleva a buscar encuentros y sociabilidad con los de su propia edad. También a elegir modelos de identificación, muchas veces transgresores, que le sirven para distanciarse de todo aquello que experimenta como dispositivos limitadores que la sociedad genera.

Sus reacciones ante el mundo adulto, al que aterrizan con sus nuevas fuerzas, son en algunos casos la rebeldía, pero en la mayoría de las ocasiones prevalece una amplia gama de modalidades de la resignación. La adaptación resignada es acompañada, con frecuencia, con la represión de las preguntas, deseos, promesas e ideales concebidos en los momentos en que los cambios corporales y la irrupción de la adolescencia incitan a las mayores rupturas, al tiempo que va descubriendo sus nuevas potencialidades.

¿Cuándo termina la adolescencia?

Hay más acuerdos respecto de la etapa de la vida en que la adolescencia se inicia. Aunque con diferencias respecto del momento cronológico en que se sitúa el piso de esta etapa vital, el comienzo de la adolescencia suele ser referido al período en que se abandona la niñez y se inician grandes cambios corporales, que se acompañan, como lo hemos mencionado, por el despertar sexual, las nuevas demandas familiares y sociales, y los cambios psicológicos.

Es mucho más difícil señalar el techo de esta etapa, que indica el período en que la adolescencia finaliza. Probablemente ello es así porque son muchos los procesos importantes de cambio que caracterizan a la adolescencia y estos procesos tienen ritmos temporales, intensidades y duraciones no coincidentes.

Se dice que la adolescencia finaliza cuando se inicia otra etapa, también imprecisa, en la que se inicia la condición de "adulto". Podríamos inferir que el adulto es una persona que ha finalizado el período de transformaciones corporales, el lapso caracterizado por cambios hormonales, crecimiento del cuerpo,

modificación en los rasgos faciales, inestabilidad emocional, identidad en cuestión. El adulto joven habría alcanzado un aspecto exterior más estable, y esos rasgos que contribuyen a su reconocimiento externo se suponen acompañados por una mayor estabilidad emocional, un lugar más nítido en la familia y en la sociedad.

Desde luego que, así definida, la condición de adulto pone también de manifiesto un alto grado de incertidumbre. Por una parte, es notorio que, sobre todo los aspectos vinculados con lo social, dependen de la época, de la cultura y del lugar ocupado en la estratificación social. En los sectores medios y altos se ha prolongado el período destinado a educación e instrucción previas a la inserción en el ámbito laboral. Por otra parte, también se ha vuelto más tardío el momento en que se inicia un nuevo grupo familiar, marcado sobre todo por la postergación de la edad en que se comienza a tener hijos, aspecto en el que existen diferencias evidentes con respecto a los sectores que hemos llamado "populares".

En este comienzo de siglo, caracterizado por extraordinarios cambios políticos, tecnológicos y sociales, el tema de la inserción laboral ha entrado en cuestión. Más aún en la Argentina, que atraviesa una grave crisis y es asolada por una enorme tasa de desempleo. Cabría preguntarse si las definiciones implícitas o explícitas de la condición de adulto, y con ellas del fin de ese período de inestabilidad que llamamos "adolescencia", no entran en crisis; si no se han vuelto anacrónicas cuando apreciamos que se ha instalado la inseguridad en el empleo, que gran cantidad de personas jóvenes no tienen posibilidad de empleo alguno, que la inserción social, aun en los países más ricos, ha comenzado a modificar sus ejes. *La identidad frágil de la adolescencia ¿no tiene tal vez analogías con las incertidumbres laborales, familiares e identitarias de una gran cantidad de personas consideradas adultas, que no hallan hoy los factores de estabilidad que en el pasado regulaban su existencia?*

Y, además, si la adolescencia es un período de descubrimientos, de angustias, pero también de grandes preguntas, ¿puede afirmarse que estas preguntas han hallado respuesta satisfactoria al superar la adolescencia e ingresar en otra etapa de la vida? O, simplemente, en la mayor parte de los casos, se han suprimido, olvidado, resignado. Al reducirse las angustias e inquietudes de la adolescencia y entrar en un período corporal y social más estable, las preguntas existenciales se olvidan. Acaso sería más certero postular que, en un gran número de casos, *la adolescencia se reprime pero no se supera*.

Globalización e ideología*

Las luchas en el plano del sentido

El concepto “globalización” constituye una metáfora que ha pasado a ser empleada en las ciencias sociales, en los medios masivos y en el lenguaje cotidiano para indicar aspectos que caracterizan nuestro tiempo. Consideramos que este término integra el arsenal ideológico que acompaña a las políticas neoliberales y ha sido impuesto, junto con éstas, en el marco de luchas por el sentido que forman parte de los procesos de constitución e imposición de hegemónías.

Los términos “globalización”, “flexibilización”, “desregulación”, “ajuste”, entre otros, son parte de los *juegos de lenguaje* que sirven para naturalizar las modalidades político-económicas que se han ido imponiendo en los últimos tiempos y que han cobrado nuevo impulso a partir de los acontecimientos simbolizados por la caída del Muro de Berlín y el nuevo orden internacional que notoriamente se ha impuesto.

Nuestra posición, que apunta a destacar el uso ideológico de la palabra “globalización”, no desconoce muchos aspectos certeros contenidos en los estudios, las descripciones y los análisis que emplean este concepto. Con relación a ello, apelamos a la noción de “heteroglosia”, extraída del plano lingüístico, que tiende a dar cuenta de la yuxtaposición de lenguajes, actitudes, culturas y subculturas sin que se excluyan unos a otros sino, más bien, que operan solidariamente bajo formas complejas de intersección (Voloshinov, 1992, caps. 1 y 3; Clifford, 1992: 142).

Sólo queremos señalar la necesidad de deconstruir estos conceptos para intentar poner de manifiesto las opacidades ideológicas y los nuevos encantamientos que contribuyen a imponer.

Las transformaciones recientes en el plano de la economía, la política, la tecnología, la cultura y la concentración del poder se traducen, también, en

* Publicado en *El Ojo Furioso*, N° 6, Buenos Aires, 1997.

lenguajes que son expresión paralela de las pujas libradas en el plano social y económico, pero las luchas a que nos estamos refiriendo se libran, además, en el plano del sentido. Un nuevo vocabulario se impone como correlato ideológico de las luchas sociales y, por qué no, de las luchas de clase que se libran con dureza en el mundo que sucede a la Guerra Fría.

Nuevos conceptos, acuñados en las usinas ideológicas del neoliberalismo, se difunden y generalizan a través de los poderosos aparatos massmediáticos. *Globalización* y *flexibilización*, por ejemplo, contienen una insinuación de neutralidad tecnológica, una sugerencia de inocencia emitida desde la fatalidad del progreso técnico. En ese plano se sitúan la progresiva erosión de las conquistas obreras y de los derechos laborales, el desempleo y la desprotección social.

Globalización sugiere también cierta uniformidad espacial. Subyace en este concepto una equidistancia e igualdad de oportunidades entre distintos lugares del planeta, que se pondría en acción en el plano de lo económico, lo financiero, lo comunicacional y lo político. En el mundo *global* los mensajes transitarían con igual poder, eficacia y precisión, y operaría de manera uniforme el discurrir del intercambio financiero y comercial: sin embargo, a poco que se profundice en estos juegos de lenguaje se ponen en evidencia las fuertes concentraciones de riqueza, de saberes, de desarrollo tecnológico, de poder militar. Dinero, comunicación, conocimiento y poder se concentran en un puñado de naciones del norte (simbólico y geográfico), que también son las sedes de las empresas transnacionales más ricas y poderosas.

La *flexibilización* o modernización laboral no es otra cosa que el eufemismo empleado, en nuestro país entre otras partes, para retroceder en el ámbito normativo que rige las condiciones laborales. En una época caracterizada por el fuerte aumento en la productividad del trabajo, resultado de grandes avances en la tecnología aplicada a la producción, organización, comunicación, comercialización y transporte, paradójicamente la política económica dominante procura limitar o anular logros en las condiciones laborales y en la protección social, que eran perfectamente sostenibles y financierables en períodos en que la productividad no era tan alta.¹ Mientras que el producto social crece notoriamente, se invocan oscuras determinaciones técnicas o se apela a una presunta modernización para lograr lo que en definitiva no es otra cosa que una disminución en los salarios directos e indirectos, o sea, un incremento en

1. "Si el Estado no realiza cierta asignación y redistribución de la renta nacional, ¿qué sucederá, por ejemplo, con las poblaciones de los viejos países industrializados, cuya economía se fundamenta en una base relativamente menguante de asalariados, atrapada entre el creciente número de personas marginadas por la economía de alta tecnología y el creciente porcentaje de viejos sin ningún ingreso? Era absurdo argumentar que los ciudadanos de la Comunidad Europea, cuya renta nacional per cápita conjunta había aumentado en un 80 por ciento de 1970 a 1990, no podían permitirse en los años 90 el nivel de rentas y de bienestar que se daba por supuesto en 1970" (Hobsbawm, 1996: 569).

la tasa de explotación. En última instancia, se avanza en concretar en el plano de las ganancias lo que se ha tornado posible, por lo menos por un tiempo, en virtud de la coyuntura política y las transformaciones en el escenario del poder en el plano internacional.

Habría que considerar con prudencia la palabra “globalización” en tanto posible integrante de modalidades discursivas que forman parte de un dispositivo massmediático que contribuye a deshistorizar los acontecimientos mundiales, proponiéndonos un mundo *global* cuyas asimetrías, contradicciones y desigualdades aparecen naturalizadas ante la velocidad de la información y la presunta racionalidad de los mercados. “Global” tiende a crear la ilusión de un mundo equilibrado y equidistante en el cual transcurren en interacción creciente transacciones de todo tipo: circulación de mensajes, de dinero, de influencias culturales, de mercancías: un planeta “mondo y lirondo”, en el que se distribuyen en forma equitativa y homogénea los actores económicos y sociales, emisores y receptores, productores y consumidores.

Sin embargo, a poco que se analice, se tornan notorias las contradicciones, desigualdades y asimetrías: la direccionalidad e intensidad de las transacciones permiten apreciar polaridades espaciales y económicas, que concentran el poder de decisión en el plano económico, político e informativo.

En el mundo actual, a la concentración del poder económico, el desarrollo tecnológico y la fuerza bélica corresponden localizaciones territoriales y políticas: estas concentraciones del poder pueden referirse al plano nacional (Japón, Estados Unidos, la Comunidad Europea), a algunas ciudades (Nueva York, Londres, Tokio) (Sassen, 1991), o a las empresas multinacionales más importantes que dominan en el ámbito de la innovación tecnológica, en el plano financiero o en la producción y el suministro de energía. También están desigualmente distribuidos el control de las comunicaciones, la capacidad de emitir y recibir mensajes y el poder de institución en el plano de lo simbólico.

Los procesos de internacionalización tienen una larga historia: desde la “economía-mundo” de Wallerstein, que se remonta a la expansión europea del siglo XV, las economías se han interrelacionado progresivamente, siendo inherente al modo de producción capitalista su carácter expansivo e internacional. La base de la etapa actual de la llamada “globalización” reposa, sobre todo, en el auge del capital financiero y en el carácter crecientemente transnacionalizado de sus transacciones. Ello se vincula con el desarrollo informático y comunicacional que otorga peculiar agilidad y ligereza al traslado de la información, prácticamente paralelo al movimiento de los capitales y, sin duda, con la generalización del modelo neoliberal, que impone a los mercados de todos los continentes, en especial a los mercados financieros, los mismos lenguajes y las mismas normas.

En el neolenguaje de la globalización, sin duda derivado de la hegemonía de las finanzas, los países que antaño se conocían como del Tercer Mundo, periféricos o simplemente subdesarrollados, ahora adquieren –cuando se desempeñan bien– la nueva condición de “mercados emergentes”, noción que in-

dica la posibilidad de obtener beneficios en rápidas entradas y salidas que se abren a los capitales "volátiles", al calor de las etapas y las peripecias de las privatizaciones, ajustes y flexibilizaciones que componen el catecismo universal de esta etapa de expansión del capitalismo a escala mundial. Somos –Argentina– un *mercado emergente*, condición que compartimos con Brasil, Venezuela, los "tigres" asiáticos, Rusia, Polonia, Bulgaria y muchos otros países, indicando que la *Babel* de idiomas y culturas, de costumbres, sistemas políticos, historias pasadas y recientes ha claudicado –por lo menos en lo que atañe al ámbito del dinero– en las puertas de las bolsas de comercio y de las grandes casas bancarias.

Nuestro tema es la cultura, no la economía ni las finanzas. Sin embargo, parece evidente que vastas esferas del mundo cultural –los sistemas de signos, las costumbres, las formas estéticas, la velocidad, el tiempo, los objetos que deseamos, y aun la materia misma de nuestros deseos y de nuestros pensamientos– están fuertemente influidos por la dinámica que adquieren los procesos económicos a escala mundial, vehiculizados por los mercados que responden a su vez a acuerdos políticos y financieros de orden supranacional, a la articulación de los países en grandes bloques comerciales, a la imposición de signos universales que todos entienden y de sistemas de comunicación instantáneos que llevan el mundo entero al interior de los hogares, propiciando modalidades de consumo que atraviesan el globo y desafían la diversidad de los lenguajes.

El consumo avanza sobre la cultura, más aún, se inserta en ella. Cada nuevo producto coloniza un espacio semiológico, se legitima en un mundo de sentidos y de signos, arraiga en un humus cultural. El intercambio de productos, la mundialización de algunos bienes o servicios, como la Coca-Cola, las comidas "rápidas", el automóvil o los servicios bancarios, requieren también, previamente, sistemas de percepción y apreciación compartidos, códigos comunes, una cierta estandarización en los signos, valores y ritmos. Todo nuevo producto –y más un bien producido por una empresa mundial para su consumo en ámbitos diversos– coloniza un territorio cultural, influye sobre las costumbres, los hábitos, los gustos y valores, requiere un capital cultural para su uso y, con frecuencia, inicia una cadena de nuevos lenguajes.

El dinero es quizás el principal producto, no sólo económico y financiero, también cultural, que instala en el mundo entero un marco de significaciones compartidas, de valoraciones, ritmos, competencias y legitimidades. Si hay una cultura mundial que requiere uniformidad, *habitus* compartidos, significaciones indiscutibles, ritos y liturgias, es la implantada en el marco de las finanzas.

El mundo de las finanzas, acaso dominante en la economía moderna, se construye sobre lenguajes y valores compartidos, sistemas de signos universales, y también sobre un amplio campo de fe, un nuevo modo de religiosidad, cuyos pontífices ofician desde ciertos lugares de culto.

El dinero se vuelve cada vez más abstracto, menos ligado a su referente

material. No es ya una mercancía privilegiada, la materialidad del oro que se almacena en Fort Knox o los míticos lingotes que obstruían el paso en nuestro Banco Central. El dinero es ahora, más que nunca, un símbolo, un hecho no sólo económico sino cada vez más cultural, un signo alimentado por la fiabilidad de sus emisores, un acto de fe; y al mismo tiempo se torna más liviano, más ágil, más veloz. El dinero es el principal producto global, un producto virtual que, aligerado de materialidad, puede circular y reproducirse en la intimidad de las computadoras. En su virtualidad va perdiendo relación con su antiguo referente, la riqueza. Como otros signos, ingresa en la hiperrealidad, ya no se sabe cuál es el signo y cuál es el referente. El mapa se confunde con el territorio (Baudrillard, 1987).

La actividad financiera es tal vez el paradigma de la globalización. Exige borrar toda resistencia local, los mensajes financieros viajan por un mundo de signos compartidos, se ha borrado casi todo resabio local que pueda obstruir el fluir de los mensajes; el espacio ya no importa, subyugado por esta comunicación instantánea en que las transferencias de riqueza ya no requieren navíos fuertemente protegidos o cámaras blindadas. La liviandad del dinero es consistente con la abolición del espacio y la ligereza del tiempo. Los signos de las cosas se comunican entre sí, domestican los lenguajes, se imponen sobre todos los obstáculos. Se llama a esto "la voz de los mercados", que nunca duermen y velan por la racionalidad universal.

Insistiremos en el tema del efecto cultural de los consumos, en los requisitos semiológicos vinculados con la incorporación de un nuevo producto –bien o servicio– en el proceso de colonización de mercados lejanos. Lo local se articula con lo global, entran muchas veces en confrontación pero también se integran. Lo global no destruye lo local; a veces, como productor de diversidad, lo intensifica, ratifica las identidades que son relationales y se nutren de la otredad.

A título de hipótesis podríamos pensar que existen en cada sociedad códigos culturales superpuestos, tramas de sentido que tienen diferente alcance espacial: desde los códigos particulares que sólo afectan a pequeños grupos –tribus que comparten contraseñas identificatorias–, códigos más amplios que abarcan zonas urbanas o regiones que participan de un mismo lenguaje, memoria, costumbres, valores, creencias y tradiciones y, por último, ámbitos de lo cultural vinculados con la irrupción de la *globalidad* en el plano local, dentro de la esfera de consumos de productos de todo orden –incluidos los massmediáticos– que requieren de competencias especiales y que originan formas locales de metabolismo y aplicación de los códigos, significados, valores y ritmos implícitos en los productos. Estas tramas culturales superpuestas están en constante intercambio y transformación, sumidas en procesos de cambio y en luchas por la constitución e imposición de sentidos que, por supuesto, no están desvinculadas de las pujas y conflictos que arraigan en la dinámica social.

Asimismo, se suele destacar que el incremento de los procesos de migración internacional determina la continuidad de culturas nacionales localizadas fuera

del territorio de origen. Lógicamente, estas poblaciones emigradas entran en un proceso de evolución diferente respecto de aquellas que permanecen localizadas en el territorio original. No está de más mencionar que los procesos de desregularización, recomendados por la avanzada neoliberal, suponen, entre otras cosas, eliminar trabas para la circulación de mercancías y capitales, pero no incluyen ni propician la equivalente libre circulación de personas en tanto portadores de fuerza de trabajo.

Pobreza y exclusión

Entre los efectos producidos por el auge de los modelos neoliberales se impone en la vida cotidiana el avance del desempleo, la pobreza y la inestabilidad laboral. La actual etapa de acumulación capitalista, cuyas condiciones técnicas, financieras e ideológicas dan lugar a la aceleración de la globalización, acarrean, aun en los países más avanzados, una profunda crisis en el sector asalariado: aumento del desempleo, limitaciones en la seguridad social, avance en la desprotección, pobreza y exclusión.

La estabilidad laboral ha sido durante muchos años, en los países más industrializados, la base de la inserción social, el soporte de los lazos sociales y de un sistema de representaciones y de prácticas integrado en los códigos culturales que regían la vida cotidiana. La crisis en la estabilidad laboral, el desempleo acompañado por la inseguridad en el empleo, la creciente desprotección social, erosionan los modos en que millones de individuos se ubican e identifican dentro de su medio social. Tal crisis impacta profundamente en la cultura. Se está planteando como problema, en países europeos, la necesidad de restaurar formas de dignidad que estén desvinculadas de los lugares sociales relacionados con el trabajo y la profesión, que tradicionalmente formaron parte de una noción de estabilidad e inclusión que abarca a la vivienda, la familia, el trato con los vecinos, el espacio ocupado en la comunidad (Castel, 1995b).

Los modelos económicos preponderantes que caracterizan al mundo actual, impregnados de la ideología neoliberal, no conducen a que el maravilloso desarrollo técnico alcanzado redunde en mejorías manifiestas para la población. El impacto de la tecnología, que acarrea un enorme aumento en la productividad del trabajo y, por lo tanto, abre la posibilidad de producir más y mejores bienes al alcance de un mayor número de personas, no concuerda con la evolución de los mecanismos de distribución social del producto. El avance de la productividad no reduce en términos *globales* el hambre y las privaciones, no se concreta en nuevas oportunidades de desarrollo humano para un mayor número de personas, no se avecina el “reino de la libertad”. Ocurre lo contrario: desemboca en beneficios acumulados por los conglomerados económicos más poderosos y en el auge del nivel de vida de las capas más ricas. Para las mayorías implica inseguridad económica y laboral, deterioro en las condicio-

nes de vida y de bienestar, nuevas masas excluidas y al borde del hambre y la desesperación.

Los logros de la ciencia y de la técnica –la reducción del tiempo de trabajo necesario para la elaboración de los productos, la automatización– no se traducen, procesados por los modelos económicos predominantes, en reducción de la jornada laboral ni en mejores condiciones de trabajo y de vida; se convierten asombrosamente en aumento del desempleo, en peores condiciones laborales, en mayor inseguridad social, en vulnerabilidad y desamparo, abandono y exclusión para millones de personas en todo el mundo.²

Este aumento de la sinrazón no es nuevo; arraiga en la lógica del capitalismo que, con todo, encontró en su desarrollo histórico limitaciones sociales que redundaron en nuevos equilibrios, en un avance general en el nivel de los salarios y las condiciones de trabajo y en una moderación de la voracidad ilimitada del capital, que fue impuesta por los movimientos laborales organizados y por el desarrollo mundial de las luchas sociales y políticas. También esta limitación, estos frenos, están vinculados indirectamente con las propias exigencias del modelo productivo, con el propio interés del capital, que necesita mercados en expansión, compradores, demanda efectiva, o sea, personas dotadas con poder adquisitivo para completar el circuito de realización del plusvalor. Por consiguiente, la mejoría en la distribución de la riqueza ha contribuido históricamente al aumento de la demanda y al crecimiento general.

La etapa actual que atraviesa el mundo, en la que se inscriben la mentada globalización y la expansión de las políticas neoliberales, está signada por la brusca alteración en los equilibrios del poder económico-político-militar a escala mundial. La cadena de procesos que desembocan en los acontecimientos sintetizados por la caída del Muro de Berlín desequilibra la escena política y las pujas por el reparto del producto y el poder. Se debilitan los factores que habían dado lugar al rápido desarrollo del Estado de bienestar en algunos países, al logro de conquistas laborales, de condiciones de trabajo, de formas de protección social. El modelo en vigencia tiende a reducir el papel del Estado, a debilitar los sindicatos, a hacer retroceder las conquistas laborales. Se observa paradójicamente que al mismo tiempo que los logros de la ciencia y la tecnología incrementan la productividad del trabajo, la jornada laboral tiende a alargarse, anulando conquistas obreras en el plano de las condiciones de trabajo que protegían la salud física y mental del trabajador y las condiciones de reproducción de su familia, retrotrayendo este campo a situaciones que estaban en vigencia en el siglo pasado.

2. Los avances en el desarrollo de sistemas de producción eficientes no han sido acompañados por adelantos en los sistemas de distribución. Más bien parece haberse involucionado en este aspecto, sobre todo en los últimos años, cuando se hace evidente el triunfo de los países capitalistas en la Guerra Fría. Nada indica que el mercado sea el mejor sistema para coordinar y regular las actividades humanas. Este siglo, como decía Walter Benjamin, no supo responder a las nuevas posibilidades técnicas con un nuevo orden social.

El capitalismo se mundializa, avanza hacia zonas del globo que se ofrecen para su expansión o hacia países en que su desarrollo era débil. La caída del Muro simboliza un proceso que ya estaba en marcha y que significa la apertura de inmensos territorios a la expansión del capital; una porción muy importante de la población del planeta ingresa ahora a los juegos del capitalismo: como mercado para sus productos, como fuente de materias primas o como yacimiento de mano de obra barata, también como "mercados emergentes" para las diversas formas de valorización del capital financiero. En esta etapa, parecería que el capital más concentrado a nivel mundial está orientado hacia la "digestión" de estos nuevos territorios incorporados a la órbita del capitalismo. La fuga hacia adelante que significa esta expansión territorial permite al gran capital, en su conjunto, desentenderse de las consecuencias negativas que origina en el interior de los mercados nacionales la pérdida de poder adquisitivo por parte de sectores mayoritarios de la población.

El recrudecimiento de las luchas de clases en el interior de los países, manifestada por la ofensiva contra las condiciones de trabajo, la erosión de los salarios, la duración de la jornada laboral, la reducción de los salarios indirectos implicados en la seguridad social, la puja por debilitar la representación obrera en su negociación con el capital (tendencia a sustituir los convenios colectivos de trabajo en favor de las negociaciones por empresa), en resumen: el ciego embate de la avaricia del capital que redunda en un aumento de la explotación, acarrea en lo inmediato un aumento en la tasa de ganancia en las empresas que están en condiciones de beneficiarse con el modelo, y las desventajas en cuanto a capacidad de realización del plusvalor que emanan del debilitamiento del poder adquisitivo en los mercados internos se compensan, para los sectores hegemónicos del capital, con la posibilidad de expandirse hacia nuevas zonas del globo y de concentrarse aun más en aquellos lugares en que están instalados o donde ahora ingresan, con eliminación de la competencia.

Se producen entonces, en este período, circunstancias políticas que facilitan a ciertos sectores de la economía mundial la obtención de ganancias extraordinarias, su reubicación en el mercado internacional, el avance hacia nuevos territorios y un aumento en la concentración desplazando la competencia, y ello viene acompañado por una cantidad de discursos en diversos planos de la teoría económica, histórica y social, de la política, de la cultura y de la estética que tienden a naturalizar las ventajas que el capital más concentrado obtiene de la coyuntura. Sin embargo no hay que olvidar, para apreciar y predecir la duración y el equilibrio de esta coyuntura, el peso social y político que pueden llegar a adquirir las masas progresivamente desplazadas del producto social. En todas partes, incluso en los países más ricos, se observa un número creciente de excluidos de la torta global que son absurda y ciegamente empujados hacia senderos sin salida.³

3. Refiriéndose a la gran cantidad de excluidos y a partir de la situación europea actual, dice

Es indudable que en esta coyuntura todo tiende hacia un aumento de la desigualdad y la desprotección social. El problema, en nuestro tiempo, no radica en cómo generar más riqueza; la cuestión central se plantea, de nuevo, en términos más urgentes: *cómo introducir valores de ética y humanidad en el campo de la organización social que rige la producción y la distribución de la riqueza*. La capacidad social de generar suficientes bienes y servicios no aparece puesta en duda, el verdadero problema radica en progresar hacia una distribución más justa. Poco hemos logrado, y probablemente hemos retrocedido, pese a los milagros de la tecnología, en la tarea de construir un orden social que avance en esa dirección.

La negación del *cuerpo social*

Cabe evocar en este fin de siglo la vigorosa prosa de Marx cuando, en los *Grundrisse*, profetiza el posible final de la ley del valor como consecuencia del gigantesco aumento de la productividad, que tornaría poco significativo el trabajo del hombre frente a la multiplicada potencia de la tecnología, la maquinaria y el saber. Imaginando en 1858, en los comienzos de la era industrial, este momento culminante, Marx aventura que llegado ese momento el trabajador pasaría a ubicarse *al lado* del proceso de producción, en lugar de ser su *agente principal*:

En esta transformación lo que aparece como pilar fundamental de la producción y la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la *apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra el desarrollo del individuo social*. (Marx, 1972)

Es precisamente esta condición de *cuerpo social* la que es expropriada en las fases actuales de la producción y distribución de la riqueza: la retórica neoliberal ignora totalmente el papel del cuerpo social, la importancia de éste en la creación de la riqueza, de la sociedad en que esta riqueza adquiere la condi-

Robert Castel: "Su existencia pone en cuestión la concepción de que la sociedad debe existir como un todo, lo que se llama una nación. Si hay efectivamente gente segregada a la vez de los circuitos sociales de producción, de utilidad y de reconocimiento, se perfila un modelo de sociedad en que sus miembros no están ya vinculados por aquellas relaciones de interdependencia que teorizó Durkheim, por ejemplo, y que permiten que se pueda hablar de una sociedad como un conjunto de *semejantes*. Tal es el peligro que comportan los fenómenos de exclusión: el exilio de una parte de la población respecto de la sociedad y la ciudadanía. [...] El peligro se sitúa en el riesgo de pudrimiento de las condiciones de la democracia, que se produce a partir de la pulverización de la condición salarial" (Castel, 1996: 11).

ción de tal y la génesis de las condiciones técnicas y sociales que tornaron posible el auge productivo actual. La riqueza es concebida como fruto individual, como resultante de actores que se han movido con eficacia en las pujas del mercado, con independencia de los actores directos de la producción y de los procesos colectivos de orden histórico, social, científico, político y cultural que han generado los saberes y las condiciones históricas⁴ para su aplicación productiva y que reproducen cotidianamente el mundo en el cual la riqueza, y las formas simbólicas que asume, adquieren su materialidad y su sentido.

Son los saberes acumulados y los resultados de la acción colectiva objetivada por el proceso histórico los que constituyen un cuerpo social en el cual la riqueza tiene su origen y cobra su sentido. El extremo individualismo que subyace en la política neoliberal no sólo apunta a un orden autoritario e injusto sino que contiene, en su pertinaz resistencia a una distribución más equitativa, las raíces de su inminente crisis.

4. La apropiación y la privatización del saber colectivo acumulado constituye un aspecto muy importante y uno de los ingredientes centrales en la valorización del capital.

Cultura y reproducción social*

Introducción

El análisis de las relaciones entre cultura y desarrollo en un contexto nacional determinado supone un notable desafío para las ciencias sociales. Pese al evidente interés del tema, su abordaje no es frecuente. Ello es sorprendente puesto que el vocablo “desarrollo” se presenta de manera abrumadora en el discurso sociológico, económico y disciplinas afines y, además, por la considerable expansión que ha alcanzado la antropología.

Una primera reflexión apunta a señalar que la mayor parte de los estudios recientes efectuados sobre diversos aspectos de la evolución económica y social han tendido a prescindir de la dimensión cultural; esta tendencia puede observarse, incluso, en estudios antropológicos, que dejan de lado aspectos de su propia tradición pese a ser parte necesaria e ineludible para la comprensión cabal y totalizadora de los procesos sociales.

Para abordar nuestro tema debemos apuntar un primer obstáculo: la enorme ambigüedad con que suelen manejarse ambos conceptos. Se trata de términos exitosos que están cargados con significados sugerentes; pero este éxito está ligado a la imprecisión, la que se agrava al desbordar el marco de las ciencias en que se originan e incorporarse al uso común en todo tipo de mensajes.

Pero aun en el campo de las disciplinas científicas tropezamos con obstácu-

* Este artículo fue escrito en 1984 durante mi estadía como profesor investigador en El Colegio de México (1976-1986). Fue publicado en 1988 por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Cuaderno N° 5, México DF. Con pequeñas correcciones de estilo y dejándolo básicamente tal como fue escrito, lo incorporo a este libro por entender que, pese al tiempo transcurrido desde su elaboración y a que describe situaciones y circunstancias históricas y sociales vigentes en México en 1984, conserva capacidad explicativa para dar cuenta de contradicciones en el plano de lo socioeconómico y cultural que tienen vigencia actual en América Latina, especialmente en lo que se refiere a la reproducción económica de familias de sectores pobres y particularmente porque describe *recursos culturales*, que son similares en distintos países de la región y que contribuyen en forma importante en la reproducción social de la vida de esos sectores de la población.

los: "cultura" es un término con numerosas acepciones y definiciones en el interior de la antropología y la sociología; su polisemia se vincula, en parte, con la evolución compleja de la práctica antropológica y con su uso, relativamente acrítico, en el marco de teorías que no le han dado un lugar preciso.

Sin pretender aquí profundizar en el tema, debemos abordarlo brevemente; sólo así podremos enfocar nuestro objeto y acercarnos a las diversas relaciones y contradicciones que pueden observarse al encarar la evolución reciente de una sociedad desde la óptica —que consideramos sugerente— de ambos conceptos.

En la antropología de la segunda parte del siglo XIX y primera parte del XX las definiciones de "cultura" aluden a lo realizado por el hombre en oposición a la naturaleza; incluyen los aspectos materiales e inmateriales: aparecen las normas, las instituciones, las costumbres, las creencias, los valores y los mitos, pero también los objetos, las herramientas, las técnicas, la organización política y social y las formas económicas. Esta globalidad deriva, sobre todo, de una práctica antropológica ligada al estudio, por parte de los países más desarrollados, de sus colonias, zonas de influencia o sectores de alguna manera asimilados a ellas. Tales estudios eran de algún modo reduccionistas, pese a los indudables y extraordinarios aportes de algunos de los lúcidos representantes de esta disciplina. Así, el concepto de "cultura" fue casi sinónimo de "formación social".

Por medio de sus investigadores y teóricos más destacados, el funcionalismo antropológico influyó en el funcionalismo estructural de la sociología norteamericana, que sistematizó algunos elementos de la cultura en el interior de modelos ideales y en el ámbito de lo que luego se llamaría "desarrollo": eso se advierte sobre todo en las dicotomías "folk-urbano" (Redfield, 1963) y en las planteadas por Talcott Parsons (1966) y por Gino Germani (1947) (sociedad tradicional-sociedad de masas), las que reconocen un antecedente más lejano en la obra de Ferdinand Tönnies (1947) (comunidad-sociedad). En estas dicotomías, el "desarrollo" aparece como una teoría de la modernización, y se clasifican y sistematizan las diferencias culturales en oposiciones del tipo adscripción versus desempeño, particularismo versus universalismo, relaciones primarias versus relaciones secundarias, etcétera.

Pero el concepto "cultura" fluyó también por otras vertientes: a través de Émile Durkheim y Marcel Mauss se incorporó al estructuralismo francés, dando lugar a análisis interesantes y profundos, aunque —sobre todo en su representante más destacado, Claude Lévi-Strauss (1968)— distantes de las sociedades actuales y de la experiencia inmediata. Considero promisorios esos intentos porque incorporaron los avances de la lingüística y de la semiología al estudio de la comunicación social y de los procesos de significación. Esta dimensión de los estudios, que se observa, por ejemplo, en la obra de Roland Barthes (1970) o de Umberto Eco (1977, 1972), alcanza gran sofisticación, pero también sugiere técnicas que apuntan a descifrar los códigos culturales e ideológicos en sociedades contemporáneas.

Por otra parte, el concepto "cultura" se incorpora a través de distintos aportes al materialismo histórico: tal es el caso de Anatoly Lunacharski (1975) y Antonio Gramsci (1976), y desde otro ángulo, György Lukács (1969), Lucien Goldmann (1982) y Luigi M. Lombardi Satriani (1975). Esta perspectiva teórica ofrece, desde sus primeros textos, un lugar abierto para la incorporación de la "cultura" a sus análisis: el campo de los fenómenos superestructurales; y además cuenta con esquemas dinámicos y una orientación totalizadora que permiten plantear el nivel cultural en relación con otras dimensiones de una formación social.

También es preciso señalar las ambigüedades que nos depara el vocablo "desarrollo". Esta noción, cargada con la promesa de patrones de consumo, de producción, de tecnificación y de ingreso semejantes a los que gozan las naciones más ricas e industrializadas, transparenta una metáfora organicista: existen naciones que no han alcanzado aún su evolución plena; atraviesan por etapas conflictivas de su infancia o adolescencia. Deben actuar de modo que superen esas etapas y alcancen los estadios ya inscriptos en sus instrucciones genéticas, a saber: asemejarse a los países centrales, poderosos, desarrollados.

La palabra "desarrollo" practica la ambigüedad por omisión:¹ viene acompañada de múltiples recetas de un futuro sonriente, pero no define ni pone en evidencia las opciones sociales y económicas que, por lo menos en teoría, aunque no en las condiciones políticas e ideológicas concretas, están abiertas. La opción que suele ofrecerse como si fuera única y excluyente es el modelo capitalista, una alternativa que, tanto desde un examen lógico como histórico, es resultado de la vida social, aparece como si fuera un producto de la naturaleza: exhaustivo e indudable. Las opciones y alternativas implícitas en el concepto "desarrollo" no se suelen poner de manifiesto: la historia sigue un único camino que culmina en las naciones hoy desarrolladas; no cabe duda de que aun ese "éxito" es de dudoso alcance.

Creo que se reduce la ambigüedad y se apunta a ingresar en el campo de la teoría cuando se formula una primera precisión: el desarrollo alcanzado en

1. Me refiero al uso común de ese término; por supuesto estoy consciente de la variedad de posiciones teóricas y de las críticas que abundan entre los autores. También de algunos planteos constructivos y de buena fe que intentan mitigar efectos negativos de la ideología del desarrollo mediante posturas referidas a la ecología o a la formulación de planes que procuran preservar o mejorar la condición de los campesinos, utilizar mano de obra intensiva y tecnologías apropiadas a ese fin, y critican la introducción de técnicas generadas en los países avanzados, en función de sus propias realidades demográficas y salariales. Sin embargo, estos planteos deben partir por caracterizar la forma de producción hegemónica –el capitalismo– y las leyes que rigen su funcionamiento. Sin esos análisis, pecan frecuentemente de ingenuidad, pues la competencia a nivel nacional e internacional, la tasa de ganancia y el imperativo de lograr una productividad semejante a la media que rige en cada rama funcionan en forma implacable y dejan en el camino las buenas intenciones.

Méjico y en casi toda América Latina es, ante todo, *desarrollo capitalista*. Desde el siglo pasado, y con etapas en algunos casos similares a las que atravesaron otros países de la región, el capital fue penetrando y adquiriendo hegemonía en México. Luego plantearemos restricciones importantes que caracterizan y diferencian al capitalismo local, por ahora señalemos que esta precisión nos va ubicando en un contexto determinado: el de la propiedad privada de los medios de producción, la lógica de la mercancía, la proletarización. Ingresamos en el universo de la mercancía y ello tiene connotaciones culturales. La competencia va invadiendo la órbita de la solidaridad en casi todos los campos de la vida social; en las relaciones del hombre con el mundo van prevaleciendo formas más abstractas, y la cantidad prima sobre la calidad (Goldmann, 1959; Lukács, 1969; Gabel, 1962, 1953; Rubin, 1974; Jakubowsky, 1973; Baudrillard, 1969, 1974).

El capital, aunque hegemoniza la vida económica, y también el universo comunicacional e ideológico, tiene ciertas restricciones en su desarrollo, a las que acabamos de aludir, y que describiremos ahora en forma breve para el caso mexicano: 1) en oposición a la tendencia generalmente observada en los procesos de desarrollo capitalista, y en particular en la etapa llamada de “acumulación originaria”, como consecuencia de la lucha de clases que derivó en enfrentamientos armados muy violentos (Revolución Mexicana), se efectuó una importante reforma agraria. Ello implicó sustraer de manos privadas y de la condición de mercancía una porción muy importante de la tierra disponible, propiciando el crecimiento de una clase de productores directos: los campesinos.² De tal modo, se excluyó parcialmente de la circulación un medio de producción fundamental, la tierra, y se pusieron algunas barreras al proceso de separación entre la fuerza de trabajo y los medios de producción (creación de fuerza de trabajo “libre”), procesos ambos que fueron centrales en la acumulación originaria clásica; 2) en relación con lo anterior, con el auge demográfico a partir de 1940, con la insuficiencia de capital, con el tipo de tecnología incorporada y con la contradicción entre acumulación y empleo, una proporción importante de la fuerza de trabajo se reproduce –en el campo y en la ciudad– sobre la base de relaciones de producción no capitalistas, y 3) el Estado ocupa un papel relevante en la vida económica y se ha constituido, sin duda, en el principal empleador y, probablemente, en el principal empresario.

2. “El ejido es la institución que ejerce el dominio sobre el territorio de manera corporada y claramente distinta de la apropiación privada. La tierra del ejido es un bien de producción, un medio de subsistencia con posibilidades restringidas para convertirse en una mercancía, en capital. La posesión ejidal ha sido exceptuada en algunos sentidos de las reglas características del modo industrial capitalista dominante y representa casi la mitad del territorio cultivable del país. La presencia de esta área de excepción reconocida ha fortalecido una tendencia a la posesión minifundista privada para sustraerse del mercado capitalista y circular sólo **dentro del ámbito comunal**” (Warman, 1976: 315-316).

Por otra parte, y al igual que en otros países de América Latina, la expansión del capital en México ha estado siempre profundamente relacionada con los procesos internacionales y con las tendencias expansivas de las naciones industrializadas. Los procesos de "modernización" de la economía respondieron —en buena parte— a la influencia y los intereses de esas naciones y a las etapas que atravesaba el proceso de acumulación de capital a escala mundial, con las consiguientes formas de división internacional del trabajo.

Con estas precisiones, podemos volver al plano de la cultura y abordar algunos aspectos que surgen de un enfoque que contemple la realidad mexicana desde la relación y la contradicción entre cultura y desarrollo.

Desde la perspectiva que estamos adoptando, la cultura constituye una dimensión de todos los fenómenos económicos y sociales. Evoluciona permanentemente y responde a los cambios en las formas de producir, a las modificaciones en las relaciones de producción, a la urbanización, a los cambios políticos y organizativos, etc. Pero tales cambios culturales no son mecánicos ni dependen en forma lineal de aquellos procesos: la cultura influye a su vez sobre ellos y, además, puede adaptarse a las variantes situaciones sociales y económicas, pero también conservar en sus códigos buena parte de la trayectoria histórico-social a través de la cual se fue constituyendo.

En ese sentido podemos afirmar que la cultura, como respuesta a las necesidades humanas, se modifica en la medida en que la sociedad y la economía cambian: por ejemplo, reacciona dinámicamente cuando se proletarizan los campesinos, se trasladan a las ciudades y buscan nuevos modos de adaptarse, de sobrevivir, de organizar su reproducción. La cultura acompaña los procesos de desarrollo pero sobre todo en el interior de las diversas clases sociales y de las capas, sectores y grupos étnicos que las integran. Las contradicciones entre clases y etnias, y en general la desigualdad social, se expresan también en el plano cultural. Además, existen otras contradicciones: por una parte las que devienen de la conflictiva adaptación al cambio, de los delicados equilibrios que son necesarios para sobrevivir; ellas se expresan también —sobre todo en los sectores mayoritarios— en la vida social y cultural; asimismo, y éste es uno de los procesos más notorios, en los medios de comunicación masivos predominan mensajes cuyo contenido ideológico y cultural tiende a socializar hacia patrones de vida y de consumo accesibles a sectores de clase media y alta y vinculados con los que prevalecen en los países cuyas empresas patrocinan gran parte de los programas. Estos mensajes entran en contradicción con las condiciones concretas de reproducción de los sectores populares, e influyen negativamente sobre los hábitos de consumo y sobre las estrategias de supervivencia —en el plano económico, social y cultural— de las mayorías menos favorecidas. El monopolio de la mayor parte de la comunicación social, asociado a quienes detentan también la mayor parte de la riqueza, la "modernidad" y el poder, influye de manera compleja y contradictoria en las clases populares, cuyas fórmulas culturales son bastante adecuadas para sobrevivir y reproducirse en las difíciles condiciones determinadas por un desarrollo capitalista.

limitado, que sólo absorbe a una fracción de la fuerza de trabajo disponible y, sobre todo, que no garantiza su reproducción.

Pero estos sectores populares reciben, además de los mensajes provenientes de los medios masivos, los mensajes que emanan de su realidad cotidiana, de las situaciones concretas que les toca vivir. Además, la decodificación de los mensajes de los medios de comunicación masivos tampoco responde mecánicamente a las ideas e ideologías de los emisores. Se trata de un campo de estudio sumamente interesante y es dable observar, sobre todo en los sectores menos favorecidos de las ciudades, nuevas y curiosas formas de sincretismo en el plano de la cultura.

Hemos señalado diferentes planos en que se manifiestan las relaciones y contradicciones entre cultura y desarrollo. En síntesis, y sin pretender ser exhaustivos, podemos enumerar diversos planos: a) las contradicciones y los conflictos producto de la desigualdad social que se expresan tanto en lo económico y social como en lo cultural; b) formas de adaptación cultural que acompañan los cambios derivados del desarrollo económico; c) la oposición entre formas culturales propias de los sectores más "modernos" (clase media y alta) y la cultura de los sectores populares urbanos, las etnias postergadas y los campesinos, y d) las desiguales condiciones en que se encuentran los diversos sectores sociales frente a sus posibilidades de consumo y disponibilidad de factores básicos y en relación con las diferentes estrategias económicas y culturales que son por lo tanto necesarias para su reproducción social, en oposición a la uniformidad de los mensajes a que están expuestas por igual, provenientes de los medios masivos.

Hemos señalado brevemente varios planos de relación y de oposición entre cultura y desarrollo: en algunos aspectos la cultura evoluciona paralelamente con los cambios económicos y sociales, en otros niveles entra en contradicción. Cuando evoluciona en forma paralela, ello no implica a la totalidad de los procesos culturales; existe una relativa autonomía en los códigos culturales que se expresa no sólo en cambios más lentos sino también en su influencia, a veces profunda, sobre los cambios económicos y sociales.

A esta complejidad debe agregarse la desigualdad y asincronía en la penetración del capitalismo, el desarrollo desigual en regiones y sectores y el pluralismo que caracterizan a México. Todo ello, agregado a la sorprendente escasez de estudios realizados desde esta perspectiva y, en general, en el campo de lo cultural, determina que este artículo tenga un carácter exploratorio y no pretenda ser más que una aproximación, necesariamente preliminar e incompleta, a este incitante tema.

Hasta ahora me he referido a la cultura, entendiendo por ella los códigos culturales que constituyen el nivel de significación de toda clase de fenómenos, el caudal simbólico y los valores, hábitos, costumbres, patrones cognoscitivos y afectivos. Pero el nivel superestructural suele ser referido sobre todo a la *ideología*, a los códigos ideológicos. En realidad, el plano de la ideología casi agota el escaso espacio que se ha dedicado a los estudios de la superestructu-

ra. Esta sobredimensión de lo ideológico, evidente sobre todo en Louis Althusser (1974b) y sus discípulos, contradice la tradición de este concepto, asociado a la falsa conciencia, a la deformación del conocimiento ligada con las desigualdades sociales, a los obstáculos para conocer y al conjunto de procesos persuasores y mystificadores que subyacen en el logro del consenso y el ahorro de represión (Rancière, 1970; Barth, 1951; Lenk, 1974; Verón, 1968). La ideología no agota el campo de lo superestructural, pero este hecho no ha sido claramente señalado en la mayor parte de los análisis del tema, y esto se relaciona con la falta de precisión y de inclusión teórica del concepto "cultura" a que ya nos hemos referido. Por el contrario, la cultura, los códigos culturales, ocupan el mayor espacio en el campo de los procesos de significación. No todo en ese plano es ideología; los códigos comunicacionales, perceptivos, afectivos y cognoscitivos constituyen una respuesta indudable a necesidades sociales. Pueden leerse en todas las manifestaciones de la vida social y económica: las relaciones de producción requieren de lenguajes, de gestos, hábitos compartidos, conductas previsibles; el diseño atiende a patrones estéticos determinados por la cultura; las mercancías, resultado del aparato productivo, responden a necesidades –sean del cuerpo o de la fantasía– y tales necesidades están íntimamente relacionadas con las formas culturales.

Considero que la ideología convive con los códigos culturales en la dimensión superestructural de análisis; pero si bien está inserta en todo tipo de mensajes –y por lo tanto aparece vinculada con los contenidos culturales–, la cultura tiene un alcance más amplio y una función diferente. Podríamos decir, en forma sintética, que lo ideológico, en tanto código de las deformaciones y de los obstáculos al conocer, constituiría una suerte de patología de la significación.

Hemos expuesto algunas dificultades que surgen de la complejidad del tema, de nuestro intento de acotar el sentido de los conceptos, reducir su ambigüedad y relacionarlos con la teoría, y de la carencia –sobre todo en el caso de la cultura– de un tratamiento teórico sistemático. No podemos extendernos aquí acerca del muy interesante tema de las diferencias y las relaciones entre ideología y cultura, aunque ello sería útil para lograr mayor precisión en el significado de los conceptos que usamos.

Otro fenómeno relevante que se relaciona con nuestro tema, pero que agrega ambigüedades si no se lo señala, se refiere a la llamada "producción de cultura". Determinados objetos –libros, canciones, mensajes, etc.– ofrecidos por los medios de comunicación masivos y clasificados generalmente en la esfera de lo "cultural", aparecen como productos o bienes culturales, resultado de las formas nuevas de fabricación y difusión en ese ámbito, dentro del campo de lo que se ha denominado "industria cultural": estos productos son en realidad el resultado de un proceso *productivo*; asumen la forma "mercancía"; provienen de un sistema de fabricación en el cual existen relaciones de producción, tecnología, ganancias. No se diferencian de otras mercancías, con las cuales comparten la característica de poseer un valor de cambio. La cultura

está presente en ellas, y también la ideología como niveles de significación y códigos que pueden ser descifrados en su forma, contenido y dinámica de su producción y consumo. Hay mercancías, preparadas para los medios masivos, en que la influencia sobre los hábitos de consumo y sobre los modelos de vida puede ser más intensa: me refiero a la publicidad. En este caso el valor de uso consiste en auxiliar las ventas y contribuir a la reproducción ideológica del sistema. En resumen, la cultura no consiste en una clase particular de objetos sino que se refiere a códigos diversos que presiden la vida humana y pueden leerse como uno de los niveles de significación en toda clase de objetos.

Esta larga introducción ha sido necesaria –desde nuestro punto de vista– para abordar, con alguna precisión conceptual y cierto acompañamiento teórico, el complejo tema que nos ocupa. Como se puede deducir de lo expuesto, y sobre todo de las variadas esferas de relación y contradicción que se insinúan entre cultura y desarrollo, el tema presenta numerosas posibilidades y una enorme riqueza. Aquí sólo nos ocuparemos de unos pocos aspectos y, en especial, de los elementos culturales que hacen posible la reproducción social de la mayor parte de las unidades domésticas en los sectores populares frente a las cambiantes condiciones creadas por el desarrollo capitalista.

Las modalidades del desarrollo y sus consecuencias sociales y culturales

El tópico central de este artículo son las formas culturales que regulan y hacen posible la reproducción social de las unidades domésticas en los sectores mayoritarios de la población. Este tema nos sitúa en uno de los posibles ejes para el análisis de la cultura y el desarrollo en México: para examinarlo es preciso recurrir a diversas disciplinas: economía, sociología, antropología y demografía. La reproducción de las unidades domésticas a que nos referimos depende, en el campo y la ciudad, de las formas que ha asumido el desarrollo económico reciente en México. Ello condiciona estrategias que presiden la reproducción de las unidades, que se basan en formas de adaptación diversas, en las cuales ocupan un papel indudable los fenómenos culturales. Resultado de estos procesos que describiremos es la oferta de fuerza de trabajo abundante y barata, que a su vez constituye uno de los elementos que determinan los procesos de acumulación y formas de desenvolvimiento del capital, nacional y transnacional. El bajo precio de la fuerza de trabajo incide en procesos económicos novedosos, como las industrias maquiladoras fronterizas, o en la tradicional emigración de braceros, y a su vez estas actividades influyen de manera notable en los procesos culturales. Las formas de desarrollo se interrelacionan y retroalimentan con las formas de reproducción familiar y con los procesos culturales; sin embargo, estos procesos que implican una adaptación mutua a través de los cuales es posible la supervivencia, reflejan también las grandes contradicciones que en variados niveles moviliza todo el proceso.

Retomaremos estas reflexiones luego de presentar los temas que estamos enunciando. Queremos por ahora señalar que hemos elegido la familia y las unidades domésticas como uno de los ejes de nuestro análisis de las relaciones entre desarrollo y cultura, por la importancia del tema y la capacidad explicativa que es posible alcanzar a partir de esta elección. La familia constituye una instancia mediadora en que pueden observarse las interrelaciones entre los individuos y la estructura social (Zemelman, 1982), pero a la vez se refiere a grupos sociales concretos en los cuales se adoptan las decisiones principales que hacen posible la reproducción de la vida. Claro está que las múltiples facetas del tema "cultura y desarrollo" pueden encararse desde otros niveles de la vida social. Este estudio no puede ni pretende ser exhaustivo. Tomaremos como eje la familia y la reproducción y, en relación con el tema central, señalaremos diversos aspectos de nuestro problema, incluyendo referencias a la pluralidad étnica, a las artesanías y al turismo.

La familia, en las clases mayoritarias³ en México, se diferencia en su *tamaño* y *funciones* de la familia que se observa en los países desarrollados actuales. Este aspecto, que tiene bases culturales, económicas y sociales, será ampliado en las páginas que siguen; ahora queremos señalar, en relación con ello, una de las características de la cultura en países –como México– en que, pese a la hegemonía del capitalismo, las relaciones no capitalistas tienen una gran importancia: las instituciones poseen con frecuencia un menor grado de especialización, sus funciones son más amplias y difusas, no existen planos nítidos de expresión puramente cultural, y en mucha mayor medida que en las sociedades "modernas" lo económico y lo cultural se mezclan o aparecen indiferenciados: éste es el caso de las formas familiares, de los sistemas de parentesco, de tradiciones, ritos y costumbres, de las mayordomías y sistemas de cargos y de las fiestas (García Canclini, 1982: 55; Meillassoux, 1977, caps. 1 y 2).

3. Uno de los problemas con que nos enfrentamos, al hacer afirmaciones de carácter general sobre la familia y la unidad doméstica, es la carencia de precisión acerca de los sectores sociales a que nos referimos, dada la falta de estudios suficientes sobre el tema. Ello limita la variedad y riqueza posibles, y tenemos conciencia del reduccionismo en que incurrimos; nos disculpa un tanto el carácter preliminar de este trabajo y su intención de formular hipótesis y sugerencias. En diversas ocasiones referimos nuestras hipótesis a categorías más o menos vagas, como "clases mayoritarias", precisándolas un poco cuando mencionamos como objeto de nuestras afirmaciones a los sectores que dependen básicamente de la fuerza de trabajo de que disponen, sea ésta vinculada con los medios de producción, como el caso de los campesinos, o "libre", sobre todo en las áreas urbanas. Consideramos que nuestras afirmaciones pueden afinarse y enriquecerse con estudios que contemplen la variedad social y los orígenes regionales y étnicos, profundizando en la cultura desde la perspectiva y en el marco de relaciones que estamos proponiendo, pero que son válidas para una proporción importante y acaso mayoritaria de lo comprendido en nuestra categoría global.

El desarrollo en México y las relaciones de producción no capitalistas. Un aspecto de gran importancia para nuestro análisis parte de destacar que gran parte de la fuerza de trabajo, en la formación social mexicana, está inserta en relaciones de producción no capitalistas. Se manifiesta aquí una de las peculiaridades de su desarrollo económico; la expansión del capital no ha sido suficiente como para *subsumir*, de manera formal ni real, a una porción muy importante de la fuerza de trabajo; esto se relaciona también con las modalidades de la reforma agraria en México, que ha invertido el proceso inicial típico del desarrollo capitalista europeo, consistente en la separación del trabajo respecto de los medios de producción.

Las relaciones de producción no capitalistas caracterizan a la gran mayoría de la población rural, sobre todo a la clase campesina, muy abundante en México.⁴ En el ámbito urbano, una parte importante de la fuerza de trabajo se ubica en posiciones no *asalariadas*; nos referimos a la fuerza de trabajo “libre”, ocupada en una vasta gama de tareas, en general con baja remuneración, que van desde los servicios domésticos hasta actividades ejercidas por cuenta propia en condiciones precarias, pasando por la venta ambulante, la recolección de objetos entre la basura (“pepenadores” en el lenguaje popular), la prostitución o la mendicidad más o menos disfrazada. Su factor común es no estar enfrentados al capital, en forma directa, mediante la venta sistemática y regular de su fuerza de trabajo a cambio de un salario.

Es difícil precisar la magnitud de la fuerza de trabajo ubicada en relaciones de producción no capitalistas, ya que las estadísticas vigentes no permiten cuantificar estos fenómenos. Pero si tomamos en cuenta a los campesinos⁵ que conservan sus medios de producción, y les sumamos a los trabajadores “libres” urbanos, que sólo cuentan con su fuerza de trabajo y que no logran venderla directamente en las formas de relación propias del capitalismo (empleos), observamos que esta formación social, cuya dinámica está presidida por la lógica capitalista, opera con un sector muy importante vinculado con el capital, pero cuya reproducción no está garantizada por éste.

En las condiciones vigentes en los países capitalistas desarrollados, la reproducción de la fuerza de trabajo asalariada y de sus familias (o sea, la reproducción día a día y en el tiempo) es asegurada por el nivel de los salarios y por las prestaciones sociales (salarios indirectos). Existen previsiones adecuadas

4. Sin embargo, hay que destacar que muchos productores campesinos venden su fuerza de trabajo en alguna época del año; se trata de un proceso de proletarización estacional que depende de los ritmos agrícolas y que vincula –por procesos migratorios– la ciudad con el campo y México con Estados Unidos.

5. El concepto “campesino” nos remite, en rasgos generales, a las características más comunes de la gran mayoría de los productores rurales: minifundio, escasa tecnología y productividad, bajos ingresos, difíciles condiciones de acumulación y, sobre todo, empleo casi exclusivo de la fuerza de trabajo familiar (Margulís, 1979, cap. I; CEPAL, 1982).

para el desempleo, la enfermedad, los accidentes, la vejez; pero tales seguridades no existen en México ni en otros países, por lo menos en forma suficiente, a pesar del crecimiento considerable que han experimentado recientemente las instituciones de seguridad social. Esta insuficiencia está relacionada con la gran proporción de la fuerza de trabajo que no se inserta en relaciones asalariadas, con los bajos salarios, con la inestabilidad e inseguridad en las ocupaciones, con las jubilaciones poco generalizadas y magras. En estas condiciones la familia, auxiliada por los círculos más amplios de relaciones basadas en la vecindad, el parentesco, el "cuatismo" o el compadrazgo, constituye la principal fuente de seguridad para la reproducción cotidiana y el recurso fundamental ante la cesantía, la vejez o la enfermedad.

Reproducción social de la vida y reproducción del capital. Hemos señalado que en la formación social mexicana, hegemonizada por el capitalismo, advertimos que una porción muy importante de la población sólo puede reproducirse sobre la base de relaciones de producción no capitalistas.⁶

Pero las actividades "no capitalistas" no son autónomas; están relacionadas y dependen de la producción capitalista y de la reproducción del capital. Esto ocurre de diferentes maneras en el medio urbano y en el rural. En el primer caso, depende de los bienes producidos y procesados –transporte, comercialización, financiamiento, etc.– y en general de la producción de riqueza generada por las actividades presididas por el capital. En el agro, la producción campesina está vinculada a procesos de comercialización, a las leyes del mercado y, en alguna medida –muy variable, según los casos–, al financiamiento y a la tecnología. La reproducción de las unidades campesinas está ligada, en parte, a la venta de una porción de la fuerza de trabajo de que disponen, en forma generalmente estacional, en el campo o la ciudad.

Asimismo, la reproducción del capital en esta formación social se ha ido adaptando a las condiciones que presenta la oferta de mano de obra y a las características del mercado interno. Depende, por el modo en que se ha desarrollado y por la dialéctica que emana de la articulación entre las diferentes formas productivas, de las relaciones de producción no capitalistas. Esta dependencia plantea profundas contradicciones a la reproducción ampliada del capital.

La reproducción social de la vida⁷ se refiere a la reproducción física de los

6. En muchas unidades domésticas coexisten individuos que trabajan en relaciones asalariadas con otros, ubicados en relaciones no capitalistas. Se trata de una situación que afecta a la mayor parte de la fuerza de trabajo, tomando en cuenta la excesiva oferta de mano de obra con relación a los empleados, la inestabilidad de éstos y los bajos salarios. Por lo tanto, el número de hogares que para su reproducción dependen de relaciones no capitalistas –por lo menos en forma parcial– es sumamente elevado.

7. El concepto de "reproducción" ha cobrado auge y densidad, sobre todo a partir de algunos tra-

individuos día a día y a su reposición en el tiempo; o sea que contempla los fenómenos ligados con el trabajo cotidiano dentro y fuera del hogar y los ingresos necesarios, y también los acontecimientos relacionados con la reproducción demográfica: fecundidad, mortalidad, migración. Es social, porque esta reproducción sólo puede articularse en el seno de instituciones enraizadas en la vida social y afianzadas por la cultura. La reproducción del capital se refiere a la valorización del valor, a la producción y capitalización del plusvalor.

La reproducción social de los individuos, insertos en relaciones de producción capitalistas, es directamente dependiente de la reproducción del capital, o sea, de su capacidad para evolucionar y producir plusvalor. La reproducción social de los individuos, insertos en relaciones de producción no capitalista, es indirectamente dependiente de la reproducción del capital; pero esta dependencia se manifiesta de manera muy distinta según se trate de unidades campesinas o de unidades domésticas urbanas.

La productividad: contradicción entre acumulación y empleo. La dinámica que emana de la reproducción del capital incide en la población a través de la creación de una “sobrepoblación relativa”, la que surge por consecuencia del proceso de acumulación. La reproducción ampliada del capital provoca la contradicción estructural entre acumulación y empleo.

La reproducción social de la vida influye en la población, en su tamaño y distribución espacial, a nivel de los procesos demográficos. Estos procesos están estrechamente vinculados con la unidad social que organiza la reproducción social de la vida, la familia, y no pueden ser comprendidos fuera de ella. Como veremos, las modalidades de la formación social mexicana a que nos estamos refiriendo (con gran parte de la población ocupada inserta en relaciones no capitalistas) inciden sobre las variables demográficas, y a través de mediaciones culturales agravan la contradicción estructural entre acumulación y empleo.

El concepto de “sobrepoblación relativa” implica que se trata de un excedente de población *relativo* a un determinado orden económico y social. No se trata de una abundancia en términos absolutos sino de que el excedente de fuerza de trabajo respecto de la demanda es un fenómeno estructural y permanente del capitalismo. En consecuencia, no se trata tanto de un exceso en la

jos publicados por Pierre Bourdieu (Bourdieu y Passeron, 1974), Roger Establet (Baudelot y Establet, 1974), Claude Meillassoux (1977, 1983), y en América Latina, a partir de abundantes estudios metodológicos y empíricos que abordan el tema de las estrategias familiares. *Reproducción* trasciende así su especialización, sea en demografía o en economía, y alcanza dimensiones más complejas al incorporar la dimensión cultural e ideológica, y aun la biológica (reproducción del patrimonio genético). En este trabajo, “reproducción” alude a la continuación de la vida, día a día y en el tiempo, lo que se realiza en el nivel de las unidades domésticas y en un contexto social; implica las variables demográficas pero también las estrategias económicas y sociales de la unidad y los procesos culturales (Torrado, 1978; García, Muñoz y De Oliveira 1982; Margulis, 1980; Lerner y Quesnel, 1980).

“producción de fuerza de trabajo” como de un defecto en el capital variable que opera en una sociedad y momento histórico determinados. En otras palabras: en una economía capitalista, la fuerza de trabajo, para realizarse en el mercado y rendir su valor de uso –trabajo–, debe encontrar capital en cantidad suficiente y calidad adecuada. Tales capitales, para poder funcionar competitivamente, deben operar dentro de los niveles de productividad vigentes en un momento histórico dado: ello supone una tendencia hacia el crecimiento en la composición técnica del capital y, generalmente, en su composición orgánica (Marx, 1964: 517-549; Braverman, 1980; Dierckxsens, 1979), con lo que, en cada unidad de capital que se invierte, la porción destinada a la compra de fuerza de trabajo tiende a hacerse menor. Por lo tanto, para que la población en edades activas encuentre empleo, aun en condiciones de bajo crecimiento demográfico, es preciso que el capital productivo aumente en forma suficiente como para compensar el descenso en cada unidad de capital, de la capacidad de ésta para generar empleo. La “sobrepoblación relativa” puede también entonces expresarse como “subcapitalización relativa”, referidas ambas a un régimen particular de producción: el capitalismo.

En este sistema, el recurso productivo más valioso, la fuerza de trabajo, sólo puede ejercerse en condiciones determinadas: es necesario que rinda la productividad social media vigente en cada rama de actividad, o bien que no se aleje mucho de ella. Y la productividad depende, básicamente, del nivel tecnológico usado. Ésta es la causa última del excedente “relativo” de fuerza de trabajo y del consiguiente desempleo.

La productividad del trabajo depende, en forma directa, de la cantidad y calidad de los capitales que la ponen en funcionamiento. El aumento en la composición técnica –o sea, mayores instalaciones, más máquinas, tecnología más compleja– determina un rendimiento mayor en cantidad de mercancías por unidad de fuerza de trabajo. El trabajo que no encuentra capitales suficientes y adecuados no puede ejercerse en una economía capitalista; no puede rendir su potencial creativo; se despilfarra. *El desempleo es la expresión de la incapacidad estructural del capital para operar con productividades diferenciales en el interior de una misma rama de actividad.*

Producción campesina y producción capitalista. La fuerza de trabajo familiar. Las altas tasas de crecimiento demográfico y la elevada migración interna y externa se relacionan en México con un aspecto estructural: la presencia de un vasto sector campesino.⁸ La producción campesina, basada en trabajo familiar y no en la contratación de asalariados, opera –por lo general– con baja productividad. Esta productividad es baja en relación con la alcanzada por la misma gama de actividades por productores capitalistas, como resul-

8. También, y en conexión con el sector campesino, con amplios grupos urbanos que se reproducen –total o parcialmente– sobre la base de relaciones no capitalistas.

tado de la expansión del capital en el agro. Los productores campesinos requieren más horas de trabajo que los sectores agrícolas capitalistas para la producción de los mismos artículos. Su baja productividad es resultado de su incapacidad estructural para acumular.

El sector campesino, por lo tanto, *logra eludir el principio antes enunciado acerca de las productividades diferenciales en una economía capitalista*. Sigue operando con una productividad baja, a costa de la no valorización (en el mercado) de parte de la fuerza de trabajo que emplea, o sea, soportando la penalización consiguiente en forma de una muy baja retribución por el trabajo familiar que invierte.

Este caso, que no podemos desplegar aquí con toda su riqueza e implicaciones, señala la principal forma de adaptación económica de aquellos que se insertan en la actividad económica bajo formas no capitalistas. Cabe aclarar que no se trata de una decisión voluntaria de estos productores sino que es la única opción que les está abierta. Los campesinos, que poseen tierra en medida cada vez menor, no están en condiciones de acumular y por consiguiente de ampliar su productividad. La evolución del capital en el campo, el desarrollo y la modernización agrícola, se realizaron con el auxilio de grandes ventajas vinculadas con la intervención del Estado (créditos, investigación tecnológica, sistema de riego). La expansión de los sectores capitalistas agrarios y su productividad muy superior significan para el campesino una menor posibilidad de acceder a nuevas tierras o aun, en algunos casos, de conservar las propias, pero principalmente *implica una continua desvalorización de su fuerza de trabajo al serle inalcanzables los patrones tecnológicos requeridos para mejorar su productividad*. La baja productividad conlleva también un aumento en la capacidad de retención de mano de obra, es decir, la gestación de más ocupaciones –claro está que mal remuneradas– por unidad de capital.

La *posibilidad* de persistir en la producción por parte de la unidad campesina –que paga duramente con la escasa valorización del trabajo que despliega– radica en su capacidad de operar sobre la base de la fuerza de trabajo familiar; no necesita pagar fuerza de trabajo asalariada a los precios del mercado ni valorizar su capital con la tasa media de ganancia. La unidad campesina *puede* operar con una racionalidad diferente y esto le ha permitido sobrevivir a pesar de los escasos medios de producción de que dispone y de su dificultad para acumular. Semejante al caso campesino es el de los productores artesanales, que muchas veces están insertos o complementan los ingresos de los hogares campesinos mediante un uso complejo de la fuerza de trabajo familiar. También se aplica lo expuesto, en lo esencial, a los que se insertan en relaciones no capitalistas en el medio urbano, aunque aquí hay una gran cantidad de situaciones que hacen difícil la homologación.⁹ Ésta funciona en el

9. Sobre todo porque la unidad doméstica campesina dispone de medios de producción, mientras

caso de aquellos que desarrollan algún tipo de producción familiar, pero es más laxa cuando nos referimos a vendedores ambulantes y personas que ejercen diferentes oficios por cuenta propia. De todos modos, prima aquí también un bajo nivel tecnológico y escasa productividad, que tienen su correlato en larguísimas jornadas laborales, bajos ingresos y, por consiguiente, en una escasa remuneración del trabajo desplegado.

Reproducción familiar y crecimiento de la población. En las naciones más ricas, las variables demográficas se han ido adecuando, a lo largo de la historia de su desarrollo capitalista, a las necesidades del capital.¹⁰ En otras palabras, no existe en ellas un desajuste notable entre la reproducción de la población y la reproducción del capital, aun cuando las mayores tasas de desempleo comienzan a trastornar, nuevamente, los equilibrios avanzados.

Las tasas de crecimiento vegetativo se han ido reduciendo como consecuencia de un complejo proceso de mediaciones superestructurales y la distribución espacial de la población se ha ajustado, a grandes rasgos, a las exigencias de la economía. El mercado ha sido, en el caso de las migraciones internas, el gran mecanismo racionalizador. Los conflictos y desajustes en el terreno demográfico que pueden observarse en las naciones industrializadas parecen poco significativos si se los compara con las grandes contradicciones que entre reproducción de la población y reproducción –en un sentido amplio– de la formación social se observan en las naciones menos desarrolladas.

Las “leyes de la población” funcionan en forma relativamente armoniosa en el interior de las sociedades capitalistas avanzadas, o sea, aquellas en que el capitalismo se ha generalizado abarcando todas las esferas de la producción. Con esto no pretendemos minimizar las contradicciones estructurales del capitalismo, y en especial aquella ya mencionada entre acumulación y empleo. Sólo que, hasta el momento, las naciones avanzadas, debido a su estrategia a nivel mundial, han conseguido exportar sus contradicciones y sus “ejércitos internos de reserva” se sitúan dentro de tamaños aún aceptables para el funcionamiento del sistema.

En cambio en México, y en otras naciones llamadas “en desarrollo”, el crecimiento y la distribución espacial de la población se contradicen con las necesidades del desarrollo capitalista. Las altas tasas de crecimiento demográfico y de migración hacia las ciudades constituyen un factor conflictivo para la reproducción política y social del sistema. Podría formularse la hipótesis de que es justamente la no generalización del capitalismo la que determina tales

que la unidad urbana sólo cuenta, en la mayoría de los casos, con la fuerza de trabajo de sus integrantes.

10. Durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX la emigración registrada en la historia –alrededor de sesenta millones de personas que abandonaron Europa– testimonia los desajustes y las contradicciones vinculadas con la acumulación capitalista en ese continente (Carr Saunders, 1930; Borruie, 1970).

comportamientos demográficos. Una parte importante de la reproducción social de la vida queda fuera de la órbita del capital. Al desentenderse el capital de la reproducción económica de estos sectores, se debilita también su influencia cultural e ideológica: la fecundidad, la migración, el tamaño de las unidades domésticas, tienen que ver con su propia lógica de supervivencia, y se independizan relativamente de la lógica del capital. En los últimos años se ha intentado recuperar, por medio de los aparatos del Estado, el control cultural e ideológico sobre la reproducción, particularmente en la esfera de las decisiones acerca de la fecundidad.¹¹

La reproducción ampliada del capital no requiere la reproducción ampliada de la población. Los países de industrialización temprana ostentan tasas muy bajas de crecimiento poblacional, en algunos casos crecimiento cero y aun tasas demográficas que no aseguran la reposición de la población existente. Sin embargo, también en estas naciones hay desempleo, que se agrava en la actualidad con los nuevos impulsos de la tecnología, la fuerte competencia internacional y la exportación de capitales hacia los "yacimientos de fuerza de trabajo" (Frobel, Heintichs y Keye, 1982; Castells, 1979; Vuskovic, 1978). Pero es en los países menos desarrollados donde la falta de empleos adecuados es enorme y el capital se desentiende de la reproducción de la vida de un sector muy grande de la población.

Este sector debe desarrollar sus propias estrategias de supervivencia: en el agro mexicano, la producción campesina permite subsistir a millones de personas, a costa de la no valorización de buena parte del trabajo familiar empleado; en las ciudades, un sector importante de la fuerza de trabajo se dedica a labores inestables, poco productivas y mal remuneradas. El eje de esta forma de subsistencia, en el campo y la ciudad, es la familia; y se trata de una familia que difiere de aquella que ha ido surgiendo con el avance de la industrialización y la urbanización en las naciones más desarrolladas. Si nos ocupamos de las familias campesinas o las de los sectores menos favorecidos de las ciudades, observaremos uno de los elementos centrales de esa diferencia: *la reproducción simple de las condiciones económicas de existencia se ve favorecida*

11. En 1974 entró en vigencia la Ley General de Población, que inició en México una nueva política poblacional, ante la preocupación creciente por el elevado crecimiento demográfico, que había alcanzado una tasa media anual de 3,4 por ciento entre 1960 y 1970, y por la fuerte concentración en las áreas metropolitanas principales (México, Guadalajara y Monterrey). A diez años de iniciarse esa política, la fecundidad parece haber experimentado –según los estudios realizados– un descenso significativo, aunque diferencial, en función de sectores sociales y de regiones (Secretaría de Programación y Presupuesto, 1982; Bronfman, López y Tuirán, 1984; Juárez, 1983).

La reducción en las tasas de crecimiento poblacional puede deberse, en parte, a tendencias ya latentes en la población (sobre todo la urbana) que se vieron facilitadas por la información y la instrumentación pública respecto de los medios anticonceptivos. Pero también refleja el impacto de una fuerte publicidad, avalada por las estructuras de salud pública y por las agencias internacionales del "desarrollo", sobre formas culturales arraigadas.

da con la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo familiar. Para garantizar en lo posible la continuación de la existencia, un mayor tamaño de la familia –sea por extensión o por fecundidad– constituye uno de los caminos elegidos. Los hijos garantizan la continuidad de la fuerza de trabajo en la unidad campesina y la sustitución de los miembros que envejecen; también, en condiciones de carencia relativa de sistemas públicos de seguridad social, aumentan las posibilidades de supervivencia ante la enfermedad y la vejez. La fuerza de trabajo que excede las necesidades de la unidad campesina puede ser vendida fuera de ella y proporcionar a la familia un ingreso monetario adicional.

Que tal estrategia para sobrevivir a nivel de las familias influya, en el plano de la sociedad en su conjunto, en el aumento del desempleo, en la estabilidad social y en las presiones sobre el aparato político, pone de manifiesto algunas de las contradicciones en este nivel entre la reproducción del capital y la reproducción social de la vida.

Resumen y conclusiones. En los apartados que anteceden hemos desplegado algunas de las características derivadas del “desarrollo en México”, enfatizando sus efectos sobre la numerosa población campesina, sobre el empleo, sus complejas influencias en el crecimiento poblacional y algunos aspectos de la reproducción de la vida entre los sectores urbanos mayoritarios.

Es posible enfocar el tema desde otra perspectiva, señalando las grandes realizaciones en materia de industrialización, los avances en la producción de ciertos sectores agrícolas, la evolución de la petroquímica, los notables progresos en la educación, los transportes, las obras públicas, etc. Pero nuestro enfoque tiende a mostrar las principales contradicciones vinculadas con el desarrollo y apunta, sobre todo, a las formas de respuesta, a las estrategias de reproducción en las familias de los sectores más numerosos: aquellos cuya economía depende –esencialmente– de su propia fuerza de trabajo y el papel que juega la cultura en esas estrategias.

Advertimos que el desarrollo capitalista en el agro provoca fuertes presiones en la población campesina, desvaloriza sus productos y su trabajo, y determina formas nuevas de adaptación, en las cuales las migraciones –que funcionan en forma compleja– juegan un importante papel. También en las ciudades, numerosas unidades domésticas –que mantienen fuertes lazos con sus familiares en el sector agrario– sufren los efectos de la insuficiencia en los empleos y de las carencias emanadas del rapidísimo crecimiento de la población urbana, y encuentran mecanismos de supervivencia basados en originales sistemas, en los cuales la cultura ocupa un lugar central.

Estas formas familiares, en el campo y en la ciudad, son medios eficaces para la producción de mano de obra barata; su bajo precio surge de la frugalidad en el consumo, de la dieta tradicional (tortilla, frijol, chile, “blanquillos”, pulque, etc.), que es barata y parcialmente subvencionada por el Estado, y del hecho, muy importante, de que gran parte del costo de reproducción de la

fuerza de trabajo no pesa sobre el capital: está a cargo de las unidades domésticas y de sus actividades en relaciones de producción no capitalistas, en tareas de baja productividad y escasa retribución.¹²

Si tomamos en cuenta el medio urbano y el rural de México, se pone en evidencia la gran extensión de las relaciones de producción no capitalistas entre la población que participa en la actividad económica. Ello acarrea una gama compleja de fenómenos con consecuencias para la reproducción de las unidades domésticas, y en general para la reproducción de la vida.

- a) La penetración del capital en el agro acelera las contradicciones de las unidades campesinas, sobre todo en el plano de las diferencias de productividad y en el acceso a los medios de producción. A esto se suma la reducción gradual en el tamaño de las parcelas, especialmente por los procesos de herencia,¹³ y todo ello repercute en un incremento de la migración, aumentando la presencia de trabajadores "libres" en el medio urbano.
- b) El capital se encuentra en condiciones ventajosas de negociación en el mercado laboral, lo que le permite bajar los salarios y, sobre todo, reducir o eliminar los salarios indirectos. Ello, sumado a la falta de capital para generar suficientes empleos, se traduce en una carencia de garantías para la reproducción de las unidades domésticas, que deben recurrir a sus propias estrategias para reproducirse y enfrentar los riesgos vinculados con el desempleo, la enfermedad, los accidentes y la vejez.
- c) Las estrategias de reproducción de las mayorías pasan por reforzar el papel de la unidad doméstica y de la familia en la reproducción; por incre-

12. El capital organiza su actividad y su reproducción sobre la base de los bajos salarios –y consiguiente alta tasa de explotación– que la mencionada situación hace posible. También posibilita el trabajo estacional de jornaleros agrícolas, en el país y en Estados Unidos, corriendo a cargo de las unidades domésticas (en este caso casi siempre campesinas) la reproducción del trabajador y sus familiares en los períodos de baja demanda de trabajo agrícola.

Es frecuente que el capital sea subsidiado por el trabajo que miembros de las familias del trabajador asalariado realizan en condiciones no capitalistas. No nos referimos aquí al trabajo doméstico realizado –generalmente por las mujeres– en el hogar sino a los ingresos adicionales que aportan a la economía familiar y que hacen posible la reproducción del grupo doméstico, compensando los insuficientes salarios.

A ellos se agrega también el trabajo de la mujer en el hogar, que no es reconocido como fuente de valor y que tiene un papel sin duda importante en la reproducción del hogar y de su fuerza de trabajo. Si bien ésta es una circunstancia compartida por la mayor parte de los hogares y ocurre también en los países desarrollados, hay que tener en cuenta que el trabajo doméstico de la mujer, en las condiciones vigentes en las clases populares de México, significa mayor esfuerzo, mayor tiempo y sacrificio, debido a los menores recursos monetarios, la frecuente doble jornada laboral (en el hogar y fuera de él) y, a menudo, la carencia de servicios y la escasez de comodidades modernas y medios técnicos que faciliten sus tareas.

13. También la renta de parcelas, si bien está dificultada por la legislación agraria, constituye un fenómeno real que reduce la tierra disponible para el sector campesino.

mentar a veces el tamaño de las mismas por procesos de extensión y por maximizar el uso de la fuerza de trabajo de que disponen, orientándola hacia la consecución de ingresos mediante empleos asalariados u ocupaciones variadas.

El capital también se adapta a la abundancia de fuerza de trabajo a bajo precio, lo que se prolonga en esferas internacionales: la migración estacional de trabajadores a Estados Unidos y la instalación de industrias "maquiladoras" y ensambladoras que producen para el mercado mundial, situadas principalmente en el norte del país y en las ciudades de la frontera. Si bien la acumulación se ve favorecida por los bajos salarios y la alta tasa de explotación, estas ventajas son aprovechadas cada vez más por el capital transnacional, que tiende a instalar en el país, en forma creciente, etapas intensivas en mano de obra de sus procesos productivos, generando productos que se reexportan para su terminación o venta en el mercado mundial. En estas circunstancias, la participación nacional en la gestión productiva se vuelve más reducida; asimismo, la acumulación se realiza mayoritariamente en el exterior. Por otra parte, la baja productividad de gran parte de la mano de obra rural y urbana influye negativamente en la producción global de riqueza y afecta los niveles de vida; desde el punto de vista del capital, ello se manifiesta en una gran estrechez del mercado interno, lo que atenta contra su reproducción ampliada y es mencionado como uno de los obstáculos al desarrollo.

Hemos señalado, también, que las estrategias de adaptación de las familias influyen en el crecimiento poblacional, agravando las contradicciones en cuanto a empleos, vivienda, provisión de servicios básicos, etcétera.

En este marco, es importante destacar que las formas desplegadas por las familias a nivel rural y urbano, para responder a las crecientes exigencias requeridas para la reproducción de la vida, revelan una gran iniciativa, extraordinaria adaptabilidad y dinamismo. Se estructuran en torno a procesos culturales, a formas de relación, de solidaridad, de reciprocidad, de confianza; redes de información, ayuda mutua, de intercambio, centradas en la familia, el parentesco y la comunidad local, que se refuerzan con tradiciones, alianzas, ritos, costumbres, creencias y festividades.

La cultura en la reproducción de las unidades domésticas

Al abordar más específicamente los aspectos culturales en el interior del tema que estamos tratando, lo primero que se observa es que la unidad doméstica cumple un papel central en la reproducción –a nivel urbano y rural–, prolongando, refuncionalizando y a veces modificando y adaptando las características tradicionales de la familia campesina. En las condiciones creadas por el tipo de desarrollo que hemos descripto, en un país con un fuerte proceso de urbanización y en una estructura agraria influida por la expansión del ca-

pital y la economía mercantil, los actores del proceso, *campesinos y fuerza de trabajo urbana, no son una pura perduración del pasado* sino resultados de los procesos históricos, sociales y económicos con sus contradicciones y conflictos. El campesino actual, si bien conserva muchos elementos técnicos y culturales del pasado, está conformado por la Revolución Mexicana, por los repartos de tierra y por las modalidades en que se efectuaron, así como por la formación de ejidos y el desarrollo paralelo (y contradictorio con el campesinado) de un sector agrario moderno, favorecido por las inversiones estatales y regido por la dinámica del capital (Martínez, 1980a). Tampoco la familia actual, en el campo y la ciudad, es una pura prolongación del pasado; es una forma social y cultural que se nutre de elementos tradicionales, pero que se ha ido modificando y adecuando a las condiciones generadas por los grandes cambios económicos y sociales que hemos mencionado.¹⁴

Para analizar mejor el tema de la familia, los aspectos culturales y su papel en la reproducción, es necesario precisar algunos aspectos. Ellos se refieren a la diferenciación entre los conceptos *familia* y *unidad doméstica*, y, además, a algunas características de las unidades domésticas rurales y sus diferencias respecto de las urbanas.

Familia y unidad doméstica. Si bien ambos conceptos a veces se usan indistintamente, y en las unidades domésticas suelen habitar familias, existen diferencias entre ellos. “Unidad doméstica” designa a un grupo que comparte una misma unidad residencial y generalmente posee una economía común. La expresión “unidad doméstica” tiene una connotación espacial: se circunscribe a los miembros que habitan una vivienda, y este hecho se relaciona, casi siempre, con vínculos familiares y con una economía compartida. Normalmente se

14. Una de las dificultades con que nos enfrentamos radica en que las pocas descripciones existentes acerca de la cultura en relación con los procesos urbanos de producción se refieren a los sectores más pobres, caracterizados como “marginados”, “pobres urbanos”, etc. Así, Larisa Lomnitz (1978: 11-12), refiriéndose a una vecindad de la ciudad de México (Cerrada del Cóndor), señala que “los mecanismos de supervivencia de los marginados comporta la totalidad de un sistema de relaciones sociales”; en ellos la seguridad económica adquiere una importancia desusada, debido a la carencia de garantías para la reproducción y lo precario de su situación. Frente a ello se organizan sistemas de respuesta, “redes sociales de tipo informal” basadas en el “intercambio recíproco entre iguales”. “Aunque utiliza relaciones sociales tradicionales (la familia, el compadrazgo, la amistad), este sistema *no es meramente un resabio de modalidades económicas primitivas y caducas sino que constituye una respuesta evolutiva, plenamente vital y vigente, a las condiciones extremas de la vida marginada*” (nuestro subrayado).

Consideramos que, con variaciones y peculiaridades, en diversos sectores y niveles económicos dentro del gran grupo que hemos caracterizado como unidades urbanas que dependen de la fuerza de trabajo “libre” y sin excluir a los campesinos, se construyen sistemas así, basados en la cultura y en la familia. Además, en sectores más acomodados, con otras condiciones y estrategias de reproducción, funcionan también la familia, el compadrazgo, la parentela y la amistad en relación con fines económicos y de ascenso político y social.

trata de una familia, con un núcleo central (completo o incompleto) o más de uno (igualmente completos o incompletos); también puede haber allegados que se agregan a una familia, miembros con parentesco lejano y grupos de corresidentes –no parientes– que comparten una vivienda. Según la etapa del ciclo vital de cada familia nuclear, es posible que haya miembros unidos por lazos consanguíneos con el jefe (sobre todo hijos) que habiten fuera de la unidad doméstica, casi siempre por formación de nuevas familias nucleares. Además están los padres, hermanos, parientes colaterales e incluso parientes ya menos directos que conforman el concepto de parentela. La familia, y más aún la parentela, excede generalmente el ámbito espacial de la unidad doméstica. La reproducción se articula en el seno de unidades domésticas, que suelen tener una “olla común”; pero también las familias, independientemente de que sus miembros compartan una residencia, juegan un papel importante en los procesos reproductivos. Los lazos familiares expandidos en el espacio, sumados a otros vínculos relacionados con el lugar de origen –la vecindad, la amistad y el parentesco–, son de notable trascendencia para las estrategias reproductivas, y la distancia suele constituir una ventaja que amplía la gama de posibilidades. El concepto de *reproducción* está usado aquí en un sentido amplio: se refiere a una estrategia compartida y solidaria para lograr la continuidad de la unidad doméstica y de la familia en el tiempo. Aquí se abren algunas cuestiones que señalaremos brevemente: 1) el nivel económico para el cual se articulan esas estrategias. No es posible generalizar en este nivel ni suponer actitudes uniformes en las diversas unidades respecto del progreso económico. Pero, pese a que la realidad impone en la mayor parte de los casos la mera reproducción simple de las condiciones de existencia, no hay que descartar aspiraciones y estrategias de progreso: en muchos casos están ligadas con la educación de los hijos; a veces con alguna actividad económica familiar de tipo “microindustria” o “microempresa”, o con la migración a Estados Unidos para reunir algún dinero que permita iniciar un pequeño comercio; 2) las estrategias compartidas entre los miembros de una unidad doméstica reposan en formas de autoridad y de liderazgo interno, que tienen raíces culturales y se basan en reglas de respeto y obediencia relacionadas con la edad y el sexo, y 3) el crecimiento de los hijos y la formación de nuevos núcleos necesariamente colocan el tema de la unidad en el campo más amplio de la familia. Ambos conceptos están íntimamente ligados, y la elección de uno de ellos como unidad de análisis no lo independiza del otro.

Unidades domésticas en la ciudad y en el agro. La *unidad doméstica urbana en los países desarrollados* tiende a estar constituida por una familia pequeña, de tipo nuclear, relativamente desligada en sus funciones de los aspectos económicos de la reproducción y articulada, principalmente, sobre la base de decisiones ligadas con el consumo. En oposición a ella podemos ubicar la *unidad campesina de México*, que se organiza en torno a la posesión de medios de producción y la asignación de su fuerza de trabajo para la reproducción.

ción familiar, basada sobre todo en la actividad agrícola que con frecuencia se combina con otras formas de utilización de la mano de obra disponible. Se trata de una unidad que tiene, en promedio, un tamaño mucho mayor que la anterior, cuya reproducción está ligada a la producción directa y al consumo, y que en líneas generales funciona como un conjunto económico en el que intervienen todos sus miembros aptos. Las relaciones de producción en este conjunto se suelen relacionar con la edad, el sexo y el parentesco, y las estrategias reproductivas se apoyan fuertemente en procesos culturales.

La *unidad doméstica urbana*, en las clases mayoritarias de México, tiene características que la vinculan con la unidad campesina, aunque presenta diferencias respecto de ella. Sus semejanzas radican en que se trata de unidades cuyo número de miembros es, en promedio, muy superior al de las unidades urbanas de los países desarrollados. Funciona también como un conjunto económico, en el cual la reproducción y el nivel de vida están relacionados con la cantidad de fuerza de trabajo disponible. Tiene en común con la unidad campesina el hecho de tratar de suplir la falta de garantías y seguridades mediante la maximización del recurso fuerza de trabajo, en procura de la obtención de ingresos monetarios; también conserva algunos patrones culturales que indican que se trata casi siempre de familias inmigradas desde el medio rural o relacionadas con éste, que mantienen fuertes vínculos con sus familiares residentes en localidades agrarias por medio de visitas y migraciones estacionales.

Estos patrones culturales son básicos para la cohesión interna del grupo —la autoridad, el liderazgo y la toma de decisiones— y en torno a ellos se organizan sistemas de redes de relación que reposan sobre la reciprocidad, la solidaridad y la confianza, factores que funcionan entre personas y grupos que comparten hábitos, costumbres, códigos y creencias, y se reconocen como semejantes en un sentido social y cultural.

Se diferencian de las unidades campesinas, sobre todo, por no estar generalmente organizadas sobre la base de la posesión de medios de producción (la tierra, instrumentos) sino sobre el ingreso conjunto que puede suministrar la fuerza de trabajo de que disponen, ejercida en las más diversas formas. También porque la vida urbana exige nuevas y variadas maneras de adaptación¹⁵ y expone a nuevos mensajes y costumbres, sin descartar el importante efecto

15. En el agro “los recursos familiares (casa propia, parcela ejidal, alguna propiedad privada) y los sistemas de transmisión de la herencia permitían definir las obligaciones de padres e hijos a largo plazo, ante los ojos vigilantes de una comunidad que todos respetaban. La situación en la ciudad se presenta de manera muy diferente. Los padres carecen de recursos que garanticen la cooperación de sus descendientes y ya no existe, como en el campo, una comunidad efectiva capaz de sancionar comportamientos. Pero la vida de la familia en la ciudad resulta muy difícil sin la cooperación de todos sus miembros. En este contexto es preciso «inventar» y adaptar relaciones y mecanismos que ayuden a mantener niveles y formas de cooperación familiar” (Arias, 1982).

resultante de un mayor acceso a las redes comerciales de televisión. En las localidades rurales no llega con tanta intensidad la televisión comercial, aunque sí reciben programas radiofónicos y la red de Televisión Rural, de propiedad estatal, y cuyos mensajes son notablemente diferentes. En ambos casos, el bienestar y el nivel de vida están vinculados con la relación, en el interior de la unidad, entre productores y consumidores de ingresos, lo que a su vez depende del momento de ciclo biológico familiar en que esta relación es más favorable, y también –en algunos casos– de formas de extensión (constitución de familias extensas).

Tamaño de las unidades domésticas. Su relación con la cultura y la reproducción. Etapas del ciclo familiar. Familias nucleares y extensas. Ya hemos señalado que el primer fenómeno de orden cultural –en el plano del tema que estamos tratando– consiste en el papel de la unidad doméstica y el de la familia como eje de la reproducción social, señalando que en las condiciones que ha asumido el proceso de desarrollo, el tipo de unidad doméstica resultante difiere notablemente en sus funciones, características internas y tamaño, del hogar promedio en el medio urbano en los países desarrollados.

Un segundo orden de fenómenos culturales se relaciona con el *tamaño*, aspecto en que intervienen las actitudes hacia la fecundidad y las formas de extensión. Pero antes de continuar con este aspecto, y con otros fenómenos culturales específicos, debemos destacar, ante la extrema complejidad de la cultura, la falta de estudios desde la perspectiva que estamos enfocando y el carácter exploratorio y de formulación de hipótesis de este artículo, que sólo mencionaremos y a título de ejemplo algunos rasgos de la cultura que permiten abonar nuestra afirmación acerca de su papel –dentro de las unidades domésticas y las familias– en la reproducción de la vida. Los rasgos culturales que mencionaremos son en sí mismos fenómenos que requieren un estudio más amplio y que admite múltiples lecturas. Su significado no se agota, por lo tanto, al señalar o describir sus funciones en la reproducción familiar y en relación con los procesos de desarrollo.

El tamaño de las unidades domésticas, o sea el número de personas que las integran, es uno de los elementos más relacionados con las estrategias de reproducción. En efecto, dado que las unidades dependen económicamente de ingresos obtenidos por medio de la fuerza de trabajo de que disponen, y ya que los salarios son escasos y las ocupaciones inestables, un número mayor de productores de ingresos favorece la reproducción. Los hogares se orientan hacia la maximización en el uso de la fuerza de trabajo con que cuentan, y ello está relacionado con el tamaño de la unidad y con la etapa del ciclo vital de la familia. Maximizar el uso de la fuerza de trabajo disponible consiste en lanzar hacia la búsqueda de ingresos monetarios a todos los miembros posibles de la unidad; además de los hombres adultos, también las mujeres, los niños y los ancianos contribuyen con mucha frecuencia mediante trabajo domiciliario,

venta ambulante de chicles, dulces, ropa, billetes de lotería, lavado de ropa, etc., para aumentar los ingresos familiares.

Don Ricardo llegó a Guadalajara en 1949, a los diecisiete años, proveniente de una comunidad campesina de los Altos de Jalisco. [...] En 1964 entró a trabajar en una gran fábrica de calzado de Guadalajara. Después de varios años allí, consiguió un préstamo para comprar un lote en una colonia popular [...] posteriormente obtuvo otro préstamo para la compra de materiales de construcción. Cada semana le descuentan una cantidad de dinero de su "raya" [salario, sueldo] como parte del pago de esos préstamos. Es decir, desde hace más de diez años mantiene una deuda constante con la fábrica, que le consume una parte de sus ingresos.

Hasta hace unos tres años, la esposa de don Ricardo lavaba y planchaba "ajeno" para ayudarse con el "gasto". Esto era posible porque la suegra de don Ricardo se encargaba del cuidado de los niños, del aseo de la casa y la preparación de las comidas. A su muerte, la esposa de don Ricardo ya no pudo continuar con ese trabajo fuera de la colonia, pero ha seguido ayudándolo poniendo inyecciones a gente de la colonia y vendiendo ropa y juguetes en abonos y con sistemas de "apartado" (la mercancía se paga semanalmente pero no se entrega hasta que el cliente haya terminado de pagarla). La mercancía se la entrega un compañero de trabajo de don Ricardo, que le da un pequeño porcentaje por las ventas que ella hace.

El matrimonio tiene doce hijos, cuyas edades fluctúan entre los veinte y los tres años, siete de ellos acuden regularmente a la escuela. Los más grandes han ejecutado diversos trabajos eventuales. En la actualidad, el mayor ingresó a trabajar en la misma fábrica que su padre, otros dos se están "enseñando", es decir, están aprendiendo a trabajar en dos unidades productivas de calzado en pequeña escala, donde ganan salarios ínfimos [...]; otro le ayuda a vender a un comerciante que le retribuye con algo de dinero y un poco de mercancía. Las mujeres han trabajado en servicio doméstico. Los menores se encargan de cuidar a los hermanos todavía pequeños. (Arias, 1982: 174-175)

El tamaño promedio de los hogares en México es superior a cinco individuos por unidad¹⁶ y supera notablemente al tamaño promedio en países capitalistas avanzados, en los que fluctúa alrededor de tres. Un promedio de cinco o más individuos significa que en los sectores populares ese promedio es probablemente mayor. Además incluye a aquellos hogares que recién inician el ciclo biológico del núcleo y sólo tienen dos o tres miembros, a las unidades formadas por personas solas y a aquellos que ya han reducido su tamaño por salida de los hijos y constitución de nuevos núcleos; también hay que tener en

16. Según Jorge Alonso (1980: 264), el número promedio de miembros por familia era de 5,6 en todo el país. En una colonia popular por él estudiada ascendía a 7,2 individuos por familia.

cuenta las reducciones del tamaño por muerte o separación de los cónyuges; por lo tanto, aquel promedio indica que en las etapas del ciclo biológico en que la unidad se encuentra en sus tamaños mayores el número de miembros debe superar significativamente los cinco (Margulis, 1982a; Margulis, Rendón y Pedrero, 1981). El tamaño de las unidades depende de la fecundidad y de las formas de extensión, y está profundamente ligado a patrones culturales. En efecto, las actitudes frente a la fecundidad, la relación cercana con los parientes que lleva a la constitución de familias extensas, las formas de ayuda mutua y de reciprocidad, las posibilidades de convivencia y la organización de la misma entre numerosos individuos en viviendas pequeñas y a menudo precarias sólo pueden funcionar si están vinculadas con costumbres frente a la vida, patrones efectivos, modos de comunicación y de resolución de los conflictos y pautas relativas al liderazgo y la autoridad.

El tamaño de la unidad se relaciona con la reproducción social a través de dos elementos: el número de personas en condiciones de trabajar y la maximización de su uso como productores de ingresos. El primer aspecto tiene que ver con la edad y parcialmente con el sexo. Como veremos al abordar los ciclos biológicos de las familias, la relación entre productores y consumidores de ingresos depende, en el interior de los hogares, de la antigüedad de las familias nucleares y de la edad de los hijos; también de la carga doméstica que recae sobre las mujeres. El segundo aspecto está más relacionado con decisiones y actitudes fuera del hogar. Ello, además de las mayores o menores urgencias de la economía, está asociado con una alta valorización del estudio como base de la movilidad social y el prestigio, y con prejuicios acerca del trabajo femenino. Estudios acerca de la participación laboral de la fuerza de trabajo disponible y acerca de la proporción de mayores de doce años que estudian revelan asociación entre los niveles de ingresos y de estabilidad en la ocupación con esas variables: a menores ingresos y estabilidad del jefe corresponde una mayor participación de la fuerza de trabajo familiar y una menor carga estudiantil.

La formación de familias extensas es frecuente en el medio urbano entre los sectores populares y se relaciona con los procesos migratorios, con la autoconstrucción y la invasión de terrenos; pero también con la tendencia a proteger a parientes provenientes de la misma comunidad de origen y ayudarlos en las primeras etapas de su instalación. Tiene que ver, además, con la costumbre en los ejidos agrarios de instalar las viviendas de hijos casados junto a la casa paterna. Pero en las condiciones urbanas la extensión se ve limitada, frecuentemente, por las dificultades para conseguir vivienda, aunque se citan casos –abundantes– en la literatura antropológica de “vecindades” en las cuales diversas familias nucleares, emparentadas entre sí, alquilan viviendas contiguas.

Llamamos “nucleares” a las unidades formadas por núcleos completos (parejas de cónyuges y –en caso de tenerlos– hijos). También incluimos en esta categoría a las unidades nucleares incompletas, o sea, los casos en que falta

alguno de los cónyuges, y además a las unidades nucleares ampliadas, es decir, los casos en que se agrega al hogar una o más personas, generalmente parientes cercanos, que no constituyen otro núcleo reproductivo.

Las unidades *extensas* son aquellas constituidas por dos o más núcleos, completos o incompletos, emparentados entre sí; en ellos generalmente es posible distinguir el núcleo central (del cual forma parte el jefe de la unidad), con relación al cual se pueden establecer distintas maneras posibles de realizar la extensión: por ascendencia, por descendencia de cualquiera de los cónyuges o de ambos, por parientes colaterales, e incluso por parientes más alejados o no parientes.

La extensión es más fácil en el medio rural, ya que hay menos restricciones en cuanto al uso del suelo. En el medio urbano, las familias que desean agruparse se ven muchas veces restringidas por las formas de propiedad, la escasez de espacio y, en general, por razones económicas ajenas a esa voluntad.

Larisa Lomnitz (1978: 108 ss.) distingue varias formas de extensión en una zona popular de la ciudad de México. Según la variable *cercanía residencial*, clasifica las unidades extensas en tres categorías: de techo común, de solar común y compuestas. “En las de *techo común*, los pobladores comparten una sola y misma unidad residencial; en las de *solar*, viven en viviendas agrupadas en un solar común, y en las unidades domésticas *compuestas* ocupan viviendas contiguas, que no fueron construidas originalmente para un mismo grupo familiar.” Además, según la variable *función doméstica*, subclasifica las unidades extensas mencionadas según tengan o no *gasto común*. Según Lomnitz, en la colonia por ella analizada, las familias extensas eran mayoría, ya que constituye un lujo, en ese nivel social, vivir solos:

La familia González S. es una familia extensa, compuesta por cuatro generaciones que conviven en un mismo solar. [...] Se compone de seis familias nucleares, cinco de las cuales comparten gastos, y la sexta comparte el solar y la letrina pero mantiene su economía separada. Hay una cocina para las cinco familias que comparten olla...

La familia es originaria de Michoacán. El primer migrante, don Francisco, trabajaba en un camión de fruta y se vino al Distrito Federal a la edad de diecisésis años. Once años después [...] trajo a sus padres y a sus tres hermanos chicos. [...] Alquilaron un solar [...] entre todos pagan la renta [...] a medida que iba aumentando el grupo familiar, han ido construyendo cuartos adicionales en el mismo solar. [...] El padre ha muerto, y en 1972 doña Albertina, madre de don Francisco, de sesenta y ocho años de edad, era la cabeza de la familia. Los hijos se han casado en el Distrito Federal y con sus familias habitan en el solar [...] dos de los hermanos han muerto (Francisco y Albertina), pero sus hijos y nietos siguen viviendo en el solar. Una de las nueras, Rosa, se incorporó a la familia extensa de su esposo, pero mantiene relaciones activas de intercambio con la red de su familia de orientación. [...] En total, comparten el

solar veinticinco personas, de las cuales diecinueve viven en completa comunidad de gastos. Esta comunidad se extiende a todos los aspectos de la vida y continúa después de la muerte: por ejemplo, el viudo de Albertina con sus hijos siguen compartiendo todos los gastos. Una de las nietas de doña María dejó a su hija pequeña al cuidado de ésta, y el grupo familiar entero socializa y cuida a esta niña.

Doña María y su nuera Rosa se encargan de preparar los alimentos con ayuda de las demás mujeres (adultas y niñas) que estén disponibles. La primera prepara el desayuno y la cena para todos aquellos que comparten el solar y los gastos. Los que se encuentran trabajando cooperan con dinero para la comida: no hay cuota fija y los que no tienen dinero no lo dan. Cada núcleo familiar contribuye con lo que puede en el momento que pueda, y todos comen de eso. Siempre hay tortillas y frijoles, sobre todo para los niños [...], a los hombres siempre se les guarda la comida. [...] No hay horas establecidas para la comida; cada cual pasa a servirse a la cocina a cualquier hora. No se usan cubiertos; las tortillas sirven de cuchara y lo líquido se bebe de los platos. [...]

El baño de los niños se hace conjuntamente por dos o tres mujeres, quienes traen y calientan el agua en cubetas mientras los niños ayudan a acarrear el agua y leña. [...] La mayor parte de las actividades diarias tienen lugar en el patio del solar. Allá se come, se limpian y pelan los alimentos, se lava [...] se platica, los niños juegan, etc. [...] Desde que un hijo de don Francisco compró un televisor el cuarto correspondiente se utiliza también como "cine" familiar. [...]

Dos veces por semana salen a recoger leña todos los que pueden. La familia de Soledad no participa de este trabajo, ya que ellos usan estufa de petróleo [querosén]. Hay también recolección colectiva de papel, cemento, vidrio y latas, para vender. Todos cooperan con actividades de utilidad común, tales como componer techos, acarrear objetos pesados, construir. [...] Todos cuidan a los niños. [...] Entre los adultos se piden ropa o artículos pertenecientes al grupo nuclear, los niños toman sin preguntar. Todos entran al cuarto de los demás como si fueran los suyos propios. [...] Todos ayudan a mantener el aseo del patio y a cuidar los enfermos. Los gastos rituales (entierro, etc.) se pagan entre todos.

La economía de esta familia extensa se sostiene de la siguiente manera: a) doña María lava escaleras en Mixcoac tres veces por semana. [...] y allá le regalan tortillas y pan duro para los puercos que se crían colectivamente en el solar. Además hace 10 o 15 kilos de tortillas para vender; lo que sobra se da a los puercos. Sale a vender tortillas junto con otras mujeres del grupo. Cuando no tienen puercos, venden el pan duro y las tortillas añejas a otras familias de la barriada; b) Antonio, esposo de Rosa, es machetero [peón], albañil o chofer en las minas de arena; c) Ricardo, nieto de doña María, es maletero y chofer de carga; d) Francisco, hijo del difunto don Francisco, es ayudante de cerrajero [...]; el viudo de Albertina cuida vacas en un establo. [...] f) doña Rosa hace tortillas para la venta; g) un niño vende periódicos en las mañanas [...] y va a la escuela en las tardes; h) una nieta lava ropa dos o tres veces por semana [...] i) otra nieta es sirvienta de "entrada por salida" [por horas] en Las Águilas

[...] j) otra nieta es sirvienta de “entrada por salida”; [...] finalmente, se crían animales (puercos [...]) y se recogen los desperdicios para vender. (Lomnitz, 1978: 117 ss.)

El ejemplo anterior, correspondiente a una “unidad doméstica de solar con gasto común”, permite apreciar en forma más concreta el papel de la unidad en la reproducción, la continuación de algunas pautas rurales, la adaptación a la ciudad y la capacidad para obtener ingresos en ocupaciones muy variadas, la seguridad que otorga la pertenencia a la unidad, su condición de respuesta social y cultural a los procesos –vinculados con el desarrollo capitalista– que han determinado la fuerte emigración desde zonas rurales y la rápida urbanización, y los elementos culturales que permiten organizar la convivencia y la economía grupal en las condiciones descriptas. Éste es uno de los tantos casos diferentes que pueden presentarse; se trata de una barriada situada cerca de un área residencial de clase media relativamente acomodada, pero ubicada en la ladera de una barranca, vecina a una mina de arena; el crecimiento urbano y la valoración de los terrenos acrecienta la amenaza de desalojo. Otras unidades viven en condiciones diferentes, en vecindades en el centro de la ciudad, en colonias populares de diverso tipo, en la periferia o en terrenos que por su condición topográfica son menos apreciados para la construcción. Tampoco se puede generalizar la supremacía de familias extensas observada en esta barriada; no parece ser una situación típica de las clases populares, y en general son más abundantes las unidades de tipo nuclear.

Un alto porcentaje de las viviendas en el área metropolitana de la ciudad de México son calificadas de precarias, y en general se han edificado sobre la base de la autoconstrucción y frecuentemente en terrenos de invasión. Las clases populares habitan en condiciones bastante inadecuadas para la vida humana en colonias populares o barriadas, en vecindades o en construcción en azoteas, generalmente con servicios insuficientes y en condiciones de hacinamiento (Alonso, 1984; Unikel, 1976).

Turner (“Informe sobre vivienda popular escrito para Auris”, citado por Lomnitz, 1978: 36-37) clasifica las viviendas en el Distrito Federal de los sectores a que nos estamos refiriendo en cuatro categorías: 1) *los conjuntos subsidiados por el gobierno*: bloques multifamiliares que obtienen algunos obreros industriales, generalmente por intermedio de sus sindicatos; 2) *las colonias populares*, que son urbanizaciones más o menos espontáneas realizadas en terrenos poco valiosos (laderas, lechos del antiguo lago) o alejados. Crecen rápidamente, son con frecuencia resultado de invasiones de terrenos (“paracaídistas”), y muchas veces carecen de algunos servicios esenciales; 3) *las vecindades*: tugurios centrales que consisten generalmente en veinte a cincuenta agrupados sobre un “callejón” (Lomnitz, 1978: 37); cada cuarto constituye una vivienda individual y en algunos casos ésta tiene dos cuartos y un pequeño lugar para cocinar. Las vecindades son normalmente viviendas en alquiler y en muchos casos la renta está congelada por ley, y 4) por último, las *ciudades perdidas*

(término equivalente a “villa miseria”) son conjuntos de construcciones precarias, situados en el interior de la ciudad en zonas intersticiales.

Más adelante, al tratar las invasiones de terrenos urbanos y la autoconstrucción, y las formas culturales que han generado, volveremos sobre el tema de la vivienda. Nos hemos referido aquí a los diferentes tipos de asentamientos urbanos y las condiciones de vivienda, para relacionarlos con los tipos de unidades domésticas, nucleares y extensas, y poner el ejemplo transcripto dentro de una perspectiva más general.

Para finalizar esta parte, citaremos brevemente las etapas del ciclo biológico familiar.

La familia nuclear tiene más o menos miembros, y una relación diferente entre consumidores y productores de ingresos (o meramente entre consumidores y productores) en las unidades campesinas,¹⁷ a medida que progresá en el tiempo. El paso del tiempo se refleja en el sucesivo nacimiento de los hijos, su crecimiento, matrimonio y posible abandono del hogar, y también en el envejecimiento y la eventual muerte de algunos de los cónyuges. También, como es lógico, hay momentos del ciclo en que la coexistencia en el hogar de varias personas en edad de trabajar hace posible su eventual afluencia hacia la actividad económica, y depende de una serie de determinaciones culturales y de clase el que los hijos trabajen o estudien, y el que las hijas permanezcan en el hogar o salgan de él para estudiar o contribuir con ingresos a la unidad. Una clasificación sintética de las etapas biológicas por las que atraviesa una familia nuclear es la siguiente:

- *Formación*: se trata de núcleos recientemente formados, y generalmente integrados por personas jóvenes. La pareja aún no tiene hijos.
- *Expansión*: los núcleos pueden ser completos o incompletos y tienen hijos menores. Ninguno de los hijos está casado ni es aún potencialmente apto para casarse (hombres hasta dieciocho años y mujeres hasta dieciséis).
- *Fisión*: núcleos completos o incompletos con al menos un hijo casado o con edad para casarse.

17. La relación entre productores de ingresos y consumidores se inspira en los trabajo de Alexander Chayanov (1974), teórico ruso del siglo XIX. Al aplicarla al medio urbano estamos indicando ciertas similitudes con las estrategias campesinas. Estimamos que algunas hipótesis de Chayanov son adaptables a las unidades urbanas que estamos estudiando. También las críticas formuladas a este autor, sobre todo en lo que se refiere a sus afirmaciones respecto de las posibilidades de acumulación de las unidades campesinas y la autolimitación de su esfuerzo cuando logran cierto nivel de satisfactores. Tampoco en el caso urbano es posible formular apreciaciones de carácter apriorístico y universal en cuanto a las actitudes y aspiraciones hacia el nivel de vida, el progreso material y la acumulación. Ello depende de oportunidades externas, y cambia en virtud de una serie de causas, entre las cuales hay que tener en cuenta la exposición a estímulos provenientes de los medios masivos y, en otro orden de cosas, la pluralidad étnica y cultural (Martínez *et al.*, 1976; Margulis, 1979).

- *Reemplazo*: núcleos completos o incompletos en que todos los hijos se han casado o han alcanzado la edad para casarse.

En general las unidades nucleares de mayor tamaño se ubican en las etapas de *expansión* y *fisión*. En esta etapa el ingreso per cápita de la unidad suele ser más elevado, por la mejor relación entre productores y consumidores de ingresos y porque los miembros adultos de la unidad, especialmente los hombres, se encuentran en edades en que es más fácil su aceptación por el mercado de trabajo. En la etapa de *reemplazo*, los hogares vuelven frecuentemente a reducir su tamaño: un estudio de caso realizado en Reynosa (ciudad situada en la frontera norte de México, en el estado de Tamaulipas) indica que las familias nucleares pertenecientes a los estratos más pobres son también las que menos tiempo retienen a sus hijos adultos en la etapa de *reemplazo*, o sea que se achican antes que los estratos más favorecidos. Claro está que este caso no es generalizable a todo el país (ya que harían falta muchos trabajos empíricos sobre el tema) y que estaría indicando que las estrategias de reproducción pasan en esos lugares por la formación de nuevos núcleos y, probablemente, por la emigración. También indica que en esos hogares, a medida que envejecen los miembros originales del hogar, se reducen sus capacidades para enfrentar las necesidades de la reproducción con recursos generados en la unidad.

Las redes de reciprocidad. Comadrazgo y padrinazgo. Armonía y conflicto. En los estudios antropológicos realizados sobre las clases populares en México, aparecen frecuentes referencias a sistemas de intercambio y de ayuda mutua basados en la reciprocidad, que contribuyen notablemente a la reproducción. Estas redes o sistemas¹⁸ de relación se observan en comunidades rurales y urbanas, y se organizan principalmente sobre la base del parentesco, la vecindad y el hecho de provenir del mismo pueblo o localidad rural. Además, relacionan a un grupo determinado de personas que se prestan servicios gratuitos, sobre la base de la confianza y la reciprocidad.

Las redes son de gran utilidad para facilitar la vida en las condiciones precarias e inseguras en que se encuentran los sectores populares. Constituyen “recursos culturales”, organizados sobre bases profundamente enraizadas en la cultura: la familia y el parentesco, el respeto y la confianza, el comadrazgo y el padrinazgo, el ser originarios de un mismo pueblo y la comunidad cultural que ello establece en medio del desarraigo en la gran ciudad. Las redes permiten intercambiar favores, ayudarse mutuamente, afrontar situaciones inesperadas y facilitar situaciones en diversos aspectos de la vida cotidiana.

18. Jorge Alonso (1980) las denomina “redes sociales”; Larisa Lomnitz las llama “redes de intercambio”; Guillermo de la Peña (1980) se refiere a las redes sociales en una localidad rural, Patricia Arias menciona las “redes de cooperación” en Guadalajara.

La *reciprocidad* corresponde a una tradición antropológica observada en sociedades no capitalistas. Su lógica es opuesta a la lógica mercantil (Godelier, 1968), y se basa en *dar*, ceder o regalar, en un marco de cooperación, solidaridad y confianza, y no en apropiarse, quitar o explotar, sobre la base de la competencia y la desigualdad (Mauss, 1925; Lévi-Strauss, 1968a). Su presencia notoria como mecanismo cultural que facilita la reproducción de las clases populares indica la compleja relación entre la cultura y las condiciones del desarrollo capitalista en México: ante la expansión limitada del capital y su insuficiencia para generar empleos y garantizar la reproducción de la mayor parte de las unidades domésticas, y frente a sus efectos al acelerar la emigración del agro y la gran urbanización, perseveran y se refuncionalizan aspectos culturales ajenos a la lógica del capital. Sin embargo, estos elementos participan en la reproducción de las unidades domésticas y de la fuerza de trabajo, y son útiles al capital por lo menos en un aspecto de gran importancia: favorecen la oferta de fuerza de trabajo barata.

La red está constituida por una serie de personas, unidas casi siempre por relaciones de vecindad, que intercambian favores diversos y bienes, y a las que une un vínculo de confianza.

Los servicios más frecuentes que resultan de las redes son (Alonso, 1980):

- 1) Los *préstamos*. Se trata de un mecanismo frecuente, casi siempre realizado sin interés, que ayuda en una amplia gama de situaciones. Tal el caso de desempleo, enfermedad, pago de cuotas por el lote o por bienes durables, construcción de la casa, etc.; implica un intercambio no lucrativo en el interior de la red.¹⁹
- 2) La *obtención de trabajo*. Casi siempre existe ayuda dentro de la red de reciprocidad para este objetivo. Los migrantes que acuden del interior son frecuentemente incluidos en el medio laboral de algún pariente o amigo. Dadas la inestabilidad y la frecuente rotación en los empleos, quien tiene información acerca de una posibilidad de ganar dinero trata de colocar a algún miembro de su red. Frecuentemente el que está ubicado en alguna ocupación acompaña a su pariente, amigo o compadre, lo presenta, o bien lo adiestra e incluye en algún oficio independiente. Larisa Lomnitz (1978: 55 ss.) menciona el caso de veintidós familias nucleares, unidas entre sí por lazos de parentesco, provenientes todos de una misma localidad rural de San Luis Potosí. La mayoría se dedica a colocar alfombras, habiendo uno de ellos iniciado este oficio al que fueron introducidos sucesivamente los varones adultos de las nuevas familias inmigradas. Entre estas familias,

19. "Guadalupe se le acercó arrastrando la escoba y dijo: «¿Me quieres mucho, comadre?». En esta forma la gente de la vecindad acostumbra pedir dinero prestado. Ana sacudió la cabeza negando: «No te quiero hoy, comadrita»" (Lewis, 1975: 175).

que viven en Cerrada del Cóndor, existe una red de reciprocidad: se visitan, se ayudan, se intercambian favores. También menciona Lomnitz un caso similar en la misma barriada, en el ramo de pulidores de tumbas. Como vemos, en estos casos existen redes de reciprocidad centradas en los lazos familiares, que van organizando la migración, la residencia, el agrupamiento de familias, la economía (ingreso de familias en la misma actividad), la vida social y la ayuda mutua.²⁰

- 3) *La tanda*. Consiste en una forma de ahorro “en que una persona centraliza determinada cantidad de dinero en un período establecido –que puede ser semanal, quincenal o aun diario– entre un grupo específico de conocidos”. La cantidad de dinero recolectada de cada uno de los miembros se va entregando a cada participante según un orden fijado de antemano por el azar, pero que siempre tiene que empezar por el organizador. Como siempre es una cantidad fija, si uno de los integrantes falla en aportar el dinero el día señalado, el organizador tiene que afrontar el problema explicando la situación a todos los demás o cubriendo la suma hasta que el integrante cumpla. El que llega a fallar en su entrega queda “fichado” y crea para siempre *desconfianza* entre sus conocidos. De ahí la necesidad de un vínculo estable en este mecanismo (Alonso, 1980: 154-155).
- 4) *La ayuda en la autoconstrucción*. El logro de un espacio y la construcción de vivienda han gestado una verdadera cultura de la invasión y la autoconstrucción de las viviendas de la capital por un proceso de edificación que sufre diversas irregularidades de reconocimiento y legalización, provisión gradual de servicios y transformación de primitivas taperas en habitaciones progresivamente más aceptables. Los sucesivos migrantes a la ciudad deben ocupar espacios menos apreciados, terrenos que nadie quiere, situados en ex basureros salitrosos, lechos de lago, laderas o zonas inundables. La posesión es casi siempre equívoca, se compran o invaden predios no regularizados o en proceso de regularización, ejidales o de propiedad federal. La urbanización responde a formas espontáneas, pero hay la tendencia a dejar calles reglamentarias y a buscar la traza cuadrangular, con miras a la valorización futura. Las viviendas se construyen con el aporte de la mano de obra familiar y el auxilio de los integrantes de las redes de reciprocidad. Generalmente los lotes no tienen servicios y éstos se van proveyendo en forma irregular: transporte “tolerado” (o sea, no oficial ni aprobado), agua provista por camiones-cisterna, luz robada, fecalismo al aire libre y drenaje a cielo abierto. El asentamiento irregular se defiende por medio de cuotas, cohechos y “mordidas” (palabra del lenguaje popular equivalente a soborno, coima), pago a abogados y a influyentes, y frecuentes estafas por parte

20. En la ciudad de León, Guanajuato, se organizan agrupaciones domésticas para la producción de calzado llamadas “pica” (Arias, 1982: 173).

de líderes con presunta influencia política. Todo este proceso constituye también la forma principal de ahorro y capitalización para las familias de los sectores populares (Nolasco, 1984; Moctezuma y Navarro, 1984).²¹

Otros aspectos en que se expresan las redes de reciprocidad son: el alojamiento y el préstamo de vivienda, las visitas y el intercambio de regalos, el préstamo de alimentos, enseres y ropas.

La *confianza* constituye un elemento central en las redes de reciprocidad, constituidas por parientes, vecinos y amigos:

La palabra *confianza* presenta ciertas variaciones en su significado. La gente de *confianza* de alguien es aquella con quien se tiene familiaridad, con quien no se guardan secretos, con quien no hay que fingir. También se implican en el término expectativas de ayuda mutua; pero estas expectativas se supone guardan límites "razonables" [...] la reciprocidad se espera no porque existan mecanismos formales que la definan sino porque cada participante confía en los demás. La *confianza* crece y se estabiliza cuando un proceso de intercambio social de prestaciones se ha desarrollado y ha persistido en forma satisfactoria para los participantes. (De la Peña, 1980: 193)

La mayor parte de los miembros de las redes son parientes; pero no todos ellos las integran. Existe una selección entre los parientes, y muchas veces los lazos se refuerzan con la institución del *compadrazgo*. Los padres se eligen entre aquellos con los que se tiene una relación de confianza y sirven para consolidar los vínculos, reforzarlos por medio de la tradición cultural que rodea a esta institución. Casi siempre se elige como compadre a quien se tiene respeto, y éste se manifiesta luego por medio de formas pautadas de relación: por ejemplo, los padres dejan de tutearse. Tampoco se suelen elegir padres entre personas con las que no se tiene una relación habitual, o que están situados más arriba en la escala social o económica. Se trata, generalmente, de consolidar los vínculos entre iguales. La institución del *compadrazgo* tiene su complemento en el *padrinozgo*: se es compadre del padrino del

21. Acerca de la proporción de la población que logra su vivienda en esas condiciones, los datos mencionados son más bien prudentes: al respecto Gustavo Garza y Martha Schteingart (1978a: 232), conocidos estudiosos del tema, señalan que a nivel nacional "alrededor del 65% de las familias no tienen acceso a ningún plan de vivienda del Estado, al percibir menos del salario mínimo y no ser sujetos del crédito. Estas familias constituyen el «sector popular» y autofinancian su vivienda, en general en condiciones muy precarias". Respecto del área metropolitana de la ciudad de México señalan que un 40% corresponde a asentamientos con diversos tipos de irregularidad en la tenencia, que afecta a aproximadamente la mitad de la población registrada en 1970 (Garza y Schteingart, 1978b). Para ampliar datos sociales relativos a la ocupación del espacio en la ciudad de México, véase Garza y Schteingart (1980).

hijo o la hija, y esto configura la relación correlativa entre el padrino y su ahijado o ahijada. Existen múltiples ocasiones, tanto en el campo como en la ciudad, en que se puede crear este vínculo ritual: bautismo, confirmación, primera comunión, boda. Los compadres tienden a mantener una fuerte interacción y a incrementar sus vínculos sociales y de cooperación mutua. La relación padrino-ahijado supone un refuerzo en la seguridad de los niños y jóvenes; frente a la falta de garantías de otra índole para la reproducción, se tiende a incrementar los vínculos personales y el círculo de posibles protectores (Alonso, 1980; De la Peña, 1980; Lomnitz, 1978).

Armonía y conflicto en las unidades domésticas. Los ejemplos presentados y las páginas que preceden podrían dar a entender que en los hogares y en las barriadas, colonias populares y vecindades, las relaciones entre las personas transcurren en un plano de perfecta armonía. Ello también surge de las descripciones de algunos autores, que enfatizan las formas de cooperación. Pero otros autores señalan también el conflicto, que forma parte de la vida cotidiana en el interior de las unidades domésticas y entre parientes y vecinos; estas situaciones se describen con dramatismo en la obra de Oscar Lewis.²² La técnica de este autor, al presentar historias de vida o días de vida, tratando de dar la palabra a los protagonistas, favorece la manifestación de estos aspectos. En su obra se advierten los conflictos y las fricciones derivados de situaciones cotidianas: enfrentamientos entre los cónyuges por cuestiones de dinero o por celos, asperezas entre padres e hijos, conflictos con familiares y vecinos relacionados con la pobreza, el hacinamiento, las carencias y los vicios. Pero también aparecen la solidaridad, las redes de interacción, la confianza, el compadrazgo, los lazos de afecto y la responsabilidad mutua como elementos que posibilitan la reproducción. En la vecindad donde viven los Gutiérrez (Lewis, 1975), un buen porcentaje de las familias están unidas por lazos de parentesco y frecuentes relaciones de compadrazgo entre los vecinos. La mujer de Gutiérrez cocina para diecisésis personas: varias familias nucleares forman una suerte de familia extensa compuesta con olla común. El señor Gutiérrez organiza una "tanda" con sus parientes, compadres y vecinos.

Armonía y conflicto son parte de una misma realidad. Que la reproducción de la vida se articule sobre la estructura familiar, el parentesco ritual, las redes de reciprocidad, la confianza y la solidaridad, no implica que las relaciones cotidianas deban ser perfectas. La autoridad paterna se debilita en la ciudad; la estrechez de la vivienda (a veces muchas personas en un cuarto), la apretada interrelación entre vecindades, las tentaciones hacia el consumo, imposibles de satisfacer, publicitadas por la radio o la televisión, generan irri-

22. Sobre todo en *Los hijos de Sánchez* y en *Antropología de la pobreza* (Lewis, 1975). Acerca de este tema, véase también Elizabeth Jelin (1984: 645 ss.).

tación, frustraciones y peleas. En el medio rural las tradiciones son más fuertes, la comunidad local más conservadora en términos culturales y menor la comunicación con otros sectores sociales, lo que reduce la expresión de los conflictos.

Un elemento de conflicto frecuente proviene de las relaciones entre sexos. La cultura propicia el "machismo" y los vínculos entre *cuates*. El cuatismo se refiere a las relaciones estrechas de confianza y solidaridad entre hombres, a veces compadres o parientes, que intercambian prestaciones y se divierten juntos. La bebida es un elemento básico que forma parte de estos vínculos y que tiende a consolidarlos. No se bebe con cualquiera, se bebe atendiendo a ciertos ritmos en los brindis y a ciertos rituales. Hasta hace poco los comercios destinados a beber estaban legalmente vedados a las mujeres. El "machismo" es aceptado, y si bien configura una situación de desigualdad hacia la mujer, ésta suele también justificar ciertas actividades como "cosa de hombres". Los conflictos están generalmente ligados con que el hombre no da lo suficiente para "el gasto", despilfarra su dinero con los cuates, o con los celos (vinculados con que tengan un "segundo frente" –otra familia– o con el temor al abandono). Pero la cultura también plantea modos de manejar los conflictos y, además, éstos coexisten con las formas de solidaridad y reciprocidad que hemos descripto. Entre los aspectos que se vinculan a nivel cultural con los conflictos está la estrecha relación de la mujer con su propia familia de origen, y especialmente con sus hermanos varones. Éstos suelen proteger a las hermanas y también a sus sobrinos y sobrinas. Tal actitud tiene su contrapartida en que la residencia tiende a ser patrilocal: la mujer va a vivir con la familia de su marido o cerca de ésta, y ello puede generar conflictos entre nuera y suegra.

La bebida, con sus connotaciones negativas para la salud y sus derivaciones en conductas psicopáticas, es también parte de la cultura y sirve para consolidar lazos de amistad. El hombre recurre a sus cuates, compañeros de bebida, en casos de necesidad. Esa relación incrementa la confianza, base de las redes de reciprocidad. Una anécdota que narra Guillermo de la Peña, transcurrida en la localidad rural de Tlayacapan, ilustra este hecho: llegan a la localidad miembros de la asociación Alcohólicos Anónimos e invitan a un grupo que está bebiendo a asistir a una conferencia, los bebedores se niegan y responden: "Nosotros somos borrachos públicos". Se pone en evidencia la valorización y el papel social del acto de beber en compañía; su jerarquización como acto no vergonzoso ni asocial, en el marco de las costumbres y el machismo.²³

23. "Incluso un comportamiento tan trivial como beber ofrece una dimensión de tipo ritual. Se espera que la gente beba exactamente al mismo tiempo que el que paga la cuenta o que el dueño de la casa donde tiene lugar la reunión. El ritmo es normalmente indicado por medio del brindis. Tal lentitud permite intercambiar información abundante y llegar a una intimidad emocional entre los participantes" (De la Peña, 1980: 262).

Las crónicas periodísticas informan acerca de otros niveles de conflicto que derivan en delincuencia y actos violentos. También hay relatos acerca de formas confusas de protesta social entre adolescentes y niños, que se agrupan en grandes pandillas y van generando códigos propios; incorporan y adecuan elementos importados vinculados con el rock y el movimiento punk, siendo elevados los casos de drogadicción entre jóvenes. Es bastante frecuente el uso de inhalantes tóxicos (pegamentos, thinner).

La migración en relación con la cultura y el desarrollo. Son conocidos los intensos procesos migratorios, sobre todo el rural-urbano, que determinaron un aceleradísimo crecimiento de ciudades grandes y medianas en México (Muñoz, Oliveira y Stern, 1977; CEDD, 1981). Tales procesos elevaron la población del área metropolitana de la ciudad de México a un ritmo vertiginoso, llevándola de poco más de un millón y medio de habitantes en 1940 a alrededor de quince millones en 1980; asimismo multiplicaron la población de Guadalajara, Monterrey, Puebla, Toluca; de algunas ciudades turísticas como Acapulco y Cuernavaca, y de centros urbanos de la frontera norte como Tijuana, Ciudad Juárez, Reynosa, Mexicali y Nuevo Laredo (Unikel, 1976, Apéndice Estadístico; Winnie y Arroyo, 1979; Balán, Browning y Jelin, 1977; García y Griego, 1980; Cornelius, 1980; Verduzco, 1982). No es nuestro propósito insistir sobre un fenómeno de sobra conocido, basta señalar que el crecimiento migratorio se vincula con las contradicciones en la estructura agraria y con la insuficiencia creciente de las unidades campesinas para reproducirse dentro de las condiciones creadas por la creciente penetración del capitalismo en el medio agrario, al par que la brusca baja de la mortalidad determinaba altas tasas de crecimiento poblacional. A ello se suma la industrialización y la concentración de la riqueza y los capitales en determinadas áreas, a las que fluyen los migrantes en busca de empleo o de meras posibilidades de reproducción, y los atractivos de la frontera norte, con la apertura de distritos agrícolas de riego y posibilidades de pasar a Estados Unidos.

Nuestro enfoque se refiere a la *migración como estrategia de reproducción* en el interior de unidades domésticas, a la multiplicidad y variedad de flujos, y a los fenómenos culturales que se vinculan con ellos. Es indudable que las grandes migraciones están ligadas con el desarrollo, con la penetración del capital, la proletarización, la concentración de la riqueza y de las actividades productivas en el medio urbano. Pero existe una dimensión cultural, no frecuentemente profundizada, que se refiere a los procesos que unen a unidades domésticas y migrantes, a la reestructuración en el medio urbano de valores y hábitos de la comunidad local, a la conservación de la pertenencia y afiliación a la localidad rural de origen, a las ventajas para la reproducción social que significa esta extensión en el espacio de la familia y la comunidad, a la influencia cultural de los migrantes sobre sus comunidades originales.

Existen, como es notorio, diferentes tipos de migración: movimientos rural-urbanos más o menos definitivos, movimientos estacionales hacia la ciu-

dad o localidades medianas cercanas, flujos de tipo rural-rural, migraciones –frecuentemente estacionales– a Estados Unidos, migraciones de retorno, etcétera.

No cabe aquí un análisis minucioso de las diversas situaciones; sólo haremos algunas referencias que se vinculan con nuestro tema, con las unidades domésticas y sus estrategias de reproducción, y particularmente con las redes de reciprocidad, incorporando algunos ejemplos que nos llevan a ciertos grupos étnicos, y destacando la vigencia y pertinencia cultural de la relación campo-ciudad.

La migración es parte de las estrategias de reproducción; une a familias campesinas con miembros que residen en la ciudad (temporal o definitivamente) y que colaboran en la economía del núcleo original. La unidad doméstica rural decide dedicar parte de la fuerza de trabajo de que dispone a la búsqueda de ingresos monetarios fuera de la localidad; este hecho puede ser transitorio o permanente, pero forma parte de los modos en que se organiza su economía. Es normal, en las unidades rurales –y de acuerdo con las etapas del ciclo biológico de la familia–, que dispongan de esta manera de parte de su fuerza de trabajo que se ocupa muchas veces en localidades cercanas. La proletarización estacional de fuerza de trabajo rural tiene diversas manifestaciones: existen campesinos “sin tierra” que normalmente se movilizan en pos de siembras y cosechas: son los cortadores de caña, pizcadores de algodón, recolectores de piña, etc.; otros, con base en la parcela familiar, migran en épocas en que disminuye la actividad agrícola, generalmente determinada por el “temporal”, las lluvias de primavera y verano (Arizpe, 1980; Venegas Leiva, 1983; Paré, 1977).

La selección de los que migran está determinada por diversos criterios; entre ellos, los actores vinculados con la edad, el sexo y el estado civil; pero también, dentro de comunidades indígenas, con un elemento cultural: el *conocimiento del español*. Así, la migración, que llega a ser un elemento económico importante para la reproducción de la comunidad, tiende a influir sobre el idioma y las costumbres: comienza un cierto desapego de la lengua local y una valorización del conocimiento del idioma nacional que permite un relativo progreso económico; además, los migrantes portan a su regreso nuevos conocimientos y valores, que influyen fuertemente en la comunidad indígena (Martínez, 1980). Generalmente estas comunidades, más o menos aisladas, inician su migración con la apertura de caminos e instalación de servicios de autobuses. Tal apertura genera la penetración de comerciantes, la progresiva mercantilización en la economía local, la especialización en las actividades económicas y un cambio gradual en los valores y costumbres.

Se suelen establecer itinerarios migratorios que vinculan algunas comunidades rurales con sitios del Distrito Federal, con ciertas áreas del interior o con lugares puntuales de Estados Unidos, estableciendo un circuito por el cual van, transitan y regresan. Los que llegan primero trazan la ruta y brindan su apoyo a los que vienen después. Generalmente se ayuda en la ciudad a parien-

tes, amigos y paisanos; se les brinda alojamiento, ayuda económica, orientación y cooperación en la obtención de trabajo y para la construcción de vivienda. Los que han migrado en forma definitiva mantienen sus vínculos con la comunidad de origen, forman en la ciudad grupos de paisanos y viajan frecuentemente a su tierra. Suelen cooperar económicamente con sus padres que permanecieron en el campo; mantienen su pertenencia en las redes locales y participan en las fiestas, ocupando frecuentemente posiciones en los sistemas de cargos tradicionales (mayordomías, etc.). Los vínculos entre ciudad y campo son dinámicos y vigentes a nivel de familias y comunidades; permiten a los emigrados a la ciudad mantener, muchas veces, una base campesina que sirva como posible retirada o refugio en épocas de necesidad, conservar su derecho a la herencia de tierra y, a veces, invertir sus ahorros en animales. Los habitantes del campo tienen una posibilidad abierta en la ciudad; saben que encontrarán ayuda en su posible migración estacional o definitiva, y pueden solicitar aportes monetarios ante carencias o situaciones inesperadas. En ambos extremos del proceso migratorio se amplía el marco de seguridad.

Muchos emigrantes del agro se ubican en la industria de la construcción, en la que las ocupaciones son “por obra”, carentes de estabilidad. El gran auge de la construcción pública y privada favoreció, en épocas recientes, este tipo de inserción. Pero es común que muchos migrantes ocupados en la construcción retornen a sus lugares de origen en función de los ritmos agrícolas; en las épocas de preparación de la tierra y de siembra, falta a veces mano de obra en la construcción; esto no se debe, básicamente, a una razón económica –se gana más con los salarios urbanos que con la agricultura temporal– sino cultural: mantener los vínculos de solidaridad familiar y de pertenencia a la comunidad. Se manifiesta un sentido de “obligación con la tierra”; hay que sembrarla y cosecharla, extraer sus frutos y mantenerla fértil, además de participar en las fiestas tradicionales que están ligadas con el calendario agrícola.

En épocas de recesión, cuando el gasto público se ha restringido y la construcción pública y privada se ha retraído notablemente al igual que otras actividades económicas, la comunidad local, el ejido y la familia rural tienen la elasticidad suficiente para reabsorber a muchas personas que han quedado sin ocupación en el medio urbano. Este mecanismo, sumado a la flexibilidad de la unidad doméstica urbana y de sus estrategias reproductivas, ha permitido amortiguar los efectos de la fuerte crisis y de la política recesiva de los últimos años. Los que retornan al campo pueden cultivar alguna tierra marginal, rentarla de algún vecino que dispone de ella o trabajarla como mediero o intensificar la producción en la tierra familiar. La austeridad de la dieta y la frugal canasta de bienes que consumen hacen posible este mecanismo.

Los lazos culturales que se han mantenido cumplen una función protectora. Entre los que migran y los que permanecen se mantienen lazos solidarios, estructurados en torno a la cultura y a la familia, que operan como mecanismos de seguridad recíproca y de auxiliar para la supervivencia.

Las “Mariás”. Un caso interesante de migración de indígenas es el que involucra a las llamadas “Mariás”, mujeres que se dedican a vender frutas, semillas o dulces en las calles, o simplemente a la mendicidad. Se las distingue por su indumentaria indígena y por estar casi siempre acompañadas por uno o varios niños pequeños mientras ofrecen sus mercancías sentadas en las aceras. Se trata de personas pertenecientes a varias etnias: mazahua, otomí o nahua; su ropa las diferencia y proceden de comunidades campesinas, de habla predominantemente indígena, situadas en estados cercanos al Distrito Federal (Hidalgo, Querétaro, estado de México).²⁴

A pesar de que se las ve habitualmente solas o formando una suerte de colectividad callejera de mujeres y niños, han migrado en general con su marido o “amasio”;²⁵ sólo una tercera parte resultó, según una encuesta, estar constituida por viudas o solteras. El marido suele dedicarse a alguna tarea manual, peón o changarín en los mercados, y frecuentemente a vigilar y a auxiliar a la mujer. Los vendedores ambulantes son hostigados por la policía; las mujeres en esta situación ofrecen un blanco menor que los hombres y despiertan mayor tolerancia. Su indumentaria indígena, su dulzura y belleza, y el hecho de estar acompañadas por niños pequeños, despiertan la compasión de turistas y paseantes. Los hombres permanecen en las cercanías, con mercancías para reponer lo vendido y evitar el riesgo de confiscaciones mayores por parte de la policía.

Se trata de migrantes estacionales, algunos de los cuales poseen parcelas de tierra en sus pueblos. Hablan poco español y carecen de instrucción. Los migrantes de San Antonio Pueblo Nuevo, de donde provienen la mayoría de las mujeres indígenas que venden fruta en las calles del Distrito Federal, cumplen, según Lourdes Arizpe (1979: 60-61), el siguiente ciclo:

La siembra de maíz se realiza en marzo, por lo que todos regresan entonces al pueblo; algunos permanecen desde la gran fiesta de la Candelaria, el 2 de febrero, hasta principios de abril. Luego se van a la capital, donde se quedan hasta principios de junio en que empiezan la “escarda” y la “segunda”, labores de limpieza de la milpa que duran hasta agosto. En enero y febrero es el barbecho. Después de realizarlo, lo que les toma una o dos semanas, vuelven a la ciudad. [...] Las muchachas que están en México, cuando llegan acá, les dan sus centavitos al papá, 200 o 300 pesos, y así les compran su ropa a sus hermanos y a sus hijos que a veces tienen.

24. Los datos que estamos citando han sido resumidos del interesante libro de Lourdes Arizpe *Indígenas en la ciudad de México, el caso de las Mariás*.

25. Amante, no unido por matrimonio pero formando una relación estable.

En otros pueblos se observan patrones diferenciales en migración entre indígenas y mestizos: los segundos se van como braceros a Estados Unidos, o se ubican en las industrias en el Distrito Federal, siendo su migración definitiva. Los indígenas, con menos instrucción, con poco dominio del español y con una actitud de rechazo hacia la educación formal, combinan la migración estacional a la capital –donde se dedican a tareas ocasionales de muy baja calificación mientras que sus mujeres venden en las calles– con la agricultura en pequeñísima escala en su pueblo natal.

Estos indígenas habitan en la ciudad en cuartos y vecindades, generalmente junto con otros paisanos. Se integran poco a la vida urbana, se mantienen aislados, y las formas halladas para subsistir son compartidas por el grupo, que vende los mismos objetos, se ubica en las mismas tareas y muestra los mismos comportamientos. A diferencia de los mestizos, su migración es temporal y no se integran. Conservan en la ciudad su indumentaria, su modo de vida y su lengua, y en su comunidad de origen rechazan las innovaciones, las carreteras y la electricidad; demuestran poco interés en el sistema escolar y en cambio contribuyen para los cargos tradicionales y la iglesia (Arizpe, 1979: 97 ss.).

Las fiestas en comunidades rurales. Las fiestas están enraizadas en la religión y vinculadas con el calendario agrícola. Son realizadas por los miembros de un pueblo o, frecuentemente, de uno o dos de los barrios o secciones que los componen, y se organizan sobre la base de una serie de manifestaciones ritualizadas. Las fiestas refuerzan los vínculos entre los integrantes de la comunidad y revalidan su condición de miembros; son ocasión para la música, la danza, la bebida y la alegría, y suelen realizarse en espacios abiertos: la plaza, el atrio de la iglesia, las calles (Foster, 1967: 192-208; García Canclini, 1982; De la Peña, 1980).

Según Guillermo de la Peña, la fiesta tiene multitud de significados y es susceptible de diversas lecturas. Si bien está vinculada con tradiciones antiguas y enraizada en la religión y en los ritos, también expresa los cambios ocurridos en la situación social y económica de cada comunidad, su relación con el exterior, su diferenciación social, y da lugar a la creatividad popular.

Una de las tradiciones, fuertemente respetada, se manifiesta en los sistemas de cargos: cada año se nombran *mayordomos* (primer mayordomo y mayordomos secundarios) y éstos deben cubrir parte de los gastos de la fiesta, cuidar la capilla del santo, poner velas y flores durante el año, etc.; el mayordomo principal nombra a los secundarios, generalmente entre sus amigos y familiares. Estos cargos son expresión y fuente de prestigio y, en algunas partes, base para el progreso político. También la participación en la fiesta y los cargos implican la continuidad en la afiliación al grupo local; ello es más manifiesto con los que han emigrado del pueblo, que en muchos casos participan y ocupan mayordomías secundarias y deben contribuir con dinero. En algunas comunidades, las fiestas y los cargos expresan la diferenciación social dentro

de la comunidad. En Tlayacapan, donde la agricultura intensiva y de riego, destinada al cultivo del tomate, incrementa el uso del trabajo asalariado, los mayordomos son aquellos que pueden gastar más, y un jornalero no tiene acceso, por razones económicas, al cargo de primer mayordomo. Hay otras personas, llamadas “compañeros”, que contribuyen a los gastos con pequeñas sumas, y suelen ser amigos, parientes y vecinos cercanos de los mayordomos. Los *compañeros* son generalmente jornaleros, su vinculación ritual con los mayordomos en las fiestas genera lazos que ayudan a asegurar su ocupación, dado que estos últimos suelen contratar trabajo asalariado. La fiesta expresa la tensión entre participación y exclusión de la colectividad, reafirma la pertenencia de los ausentes (emigrados) y consolida los lazos de solidaridad; distribuye y formaliza el prestigio a través de los cargos y, en el caso que hemos mencionado, pone de manifiesto, también, la creciente diferenciación social dentro de la comunidad, ya que el prestigio se relaciona con la economía y el poder de gasto y con las relaciones de producción al interior del pueblo.²⁶

La mayor parte de las fiestas tiene que ver con el calendario agrícola. Una excepción es el culto a los muertos, celebrado en todo el país como fecha importante, a comienzos de noviembre. Según De la Peña, el culto a los muertos es la expresión del compromiso con la comunidad local:

Los antepasados viven en el cementerio y en el altar familiar, pero también en el ritual tradicional y en la sabiduría agraria. La unidad del pueblo no es un sentimiento pasajero que termina después de la fiesta y la corrida: persiste a través del tiempo; su profundidad trasciende el ciclo agrícola y se remonta al distante pasado, el pasado de la tumba, de los muertos de muchas generaciones y barrios unidos en un solo cementerio.

(De la Peña, 1980: 282-283)

En síntesis, en las fiestas se expresa la afiliación a la comunidad, aun de los emigrados que participan y contribuyen, y la continuidad histórica fuente de identidad y de pertenencia; todo ello a través de elementos ritualizados y relacionados con la religión, pero a la vez flexibles y con margen para la creatividad popular. También expresan las fiestas y otros elementos de la producción simbólica los cambios y las tensiones generados por el “desarrollo”, la penetración del capital y sus efectos económicos e ideológicos, las nuevas relaciones de producción que se insertan y conjugan con las tradiciones de pertenencia igualitaria a la comunidad, la creciente apertura hacia el exterior y el temor que despierta la intrusión de elementos disolutorios.

Un ejemplo relacionado con ello lo proporciona Néstor García Canclini (1982: 167-172) al referirse a la fiesta y a los “diablos” de Ocumicho. Se trata de una

26. Hemos tomado datos y opiniones del libro de Guillermo de la Peña.

localidad de Michoacán con poco más de dos mil habitantes que hablan predominantemente el tarasco. Las fiestas siguen cumpliendo en Ocumicho la función de reafirmar la solidaridad comunal: participan los cuatro barrios del pueblo, designan a los ocupantes de cargos; pero todo el mundo contribuye con dinero y trabajo:

En junio de 1979, al salir de la iglesia, las imágenes iban de espaldas como castigo a los santos porque no habían dado lluvia por dos meses y las cosechas estaban secándose [...] la actitud no es de aplicada sumisión; no se limitan a cumplir con lo que la iglesia establece; también intervienen, reaccionan sobre los hechos, cambiando el sentido de los ritos.

Desde hace más de dos décadas en este pueblo se comenzaron a producir artesanías de barro, diablos en las más variadas actividades: rodeados de serpientes y animales locales, mirándose al espejo, vinculados a elementos industriales; motocicletas, aviones y aun “un autobús con diablos divertidos sacando los cuerpos por las ventanillas, y una leyenda al frente: Ocumicho-México-Laredo”. Señala García Canclini la coincidencia en la aparición de estas artesanías con diversos acontecimientos disolventes para la comunidad: pérdida de tierras, la emigración a la capital o a Estados Unidos.

¿No podemos pensar que los diablos –la falta de lluvias, el robo de tierras, la necesidad de abrir la comunidad al exterior, todos los males que comenzarlos a desintegrarlos– requerían un lugar donde ser contenidos y controlados? (García Canclini, 1982: 168)

Contradicciones entre cultura y desarrollo

La cultura y las contradicciones sociales. En el apartado que precede hemos observado el papel de la cultura en la reproducción de las unidades domésticas. Frente a una serie de fenómenos derivados del desarrollo capitalista y sus modalidades en México –insuficiencia de empleos, desvalorización del trabajo del productor campesino, crecimiento rápido de la población, migraciones diversas, intensa urbanización, carencia de viviendas, un porcentaje significativo de la fuerza de trabajo que se ubica en relaciones no capitalistas–, las unidades domésticas rurales y urbanas se adaptan, adecuan y generan estrategias que les permiten vivir; y en tales estrategias, la cultura, que también se adecua y reacciona dinámicamente a los cambios, desempeña un papel relevante.²⁷

27. Para las teorías de la “modernización” los procesos culturales que aquí hemos descripto, y que constituyen respuestas dinámicas y eficaces ante la necesidad de la reproducción de la vida por

Pareciera entonces que entre desarrollo y cultura existe relación, mas no contradicción. Sin embargo, aun en el caso que hemos planteado, centrado en la vida de la mayor parte de la población, entre cultura y desarrollo se establece una relación compleja y contradictoria. La cultura no es un proceso ajeno a las formas de producción, de distribución y de consumo; y en general a la dinámica de un orden social determinado y de las clases que lo componen. Frente a los sectores que hemos descripto, frugales en su consumo y, seguramente, poco beneficiados por el "desarrollo", encontramos otros sectores, clase media y alta –una proporción más pequeña de la población–, que consumen de acuerdo con los patrones "modernos": casas, viajes, autos, ropa a la moda, colegio privado, y cuyos modelos de vida están influenciados por los vigentes en Estados Unidos, transmitidos insistente por los medios de comunicación masivos. La admiración hacia ese país prima en una parte notable de esos sectores, que suelen hacer sus compras en Houston o en Miami, y se orientan hacia valores, modelos de identificación y pautas culturales e ideológicas acordes con la vida de un país capitalista moderno.

Las contradicciones que emanen de las diferencias de clases se realimentan y exasperan con las contradicciones en el plano cultural. Las clases acomodadas están influenciadas en sus patrones de vida y de consumo por los paradigmas culturales e ideológicos del "desarrollo". La cultura, expresada en ropa, casas y lenguaje, entre otros rasgos, sirve como "contraseña" semántica: permite identificar a los semejantes y segregar a los diferentes. Los rasgos culturales de las clases populares son estigmatizados, se los descalifica como cercanos a la barbarie, y barreras invisibles, pero efectivas, limitan el ingreso de sus portadores a amplias zonas residenciales, centros de compras, espacios en que sus rasgos culturales son inmediatamente visibles. Las diferencias de clase son reafirmadas por las diferencias culturales y ello consolida –y a veces legitima– la desigualdad.

De modo que la relación entre cultura y desarrollo, que habíamos descripto en el interior de una clase, aparece como contradictoria en el plano de una contradicción mayor, la que opone a las diferentes clases sociales.

A ello debe agregarse el tema étnico. En un país en el que una parte minoritaria pero significativa de la población es conceptualizada como indígena y

los desequilibrios y perturbaciones generados por el desarrollo capitalista, serían conceptualizados como *obstáculos* al desarrollo. Esta ideologización del proceso ha sido frecuente en los teóricos del desarrollo (Stavenhagen, 1984). En realidad, los fracasos en el desarrollo no deben atribuirse al tradicionalismo, a factores culturales conservadores o a otras razones que otorgan un papel central en este aspecto a la religión, la etnia o la raza; se trata de mistificaciones que parten de un análisis económico y social insuficiente, que no reconocen la flexibilidad y la rapidez con que la población de diversos continentes adapta su vida y su cultura (con eficacia, ya que logran sobrevivir pese a las circunstancias adversas) a condiciones cambiantes y a la implantación de formas económicas que privilegian las tasas de ganancia por encima de los intereses sociales y que no garantizan las bases mínimas para la reproducción de la vida.

que está compuesta por numerosos grupos que todavía conservan sus costumbres, cultivan sus tierras y hablan sus propios idiomas (a pesar de las pérdidas y agresiones sufridas), la contradicción entre clases no agota el problema. Tal contradicción se refuerza en el plano étnico (aunque el tema étnico no se disuelve con la contradicción entre clases): los indígenas se ven más expuestos y amenazados en sus culturas por las diversas expresiones del desarrollo capitalista, que pone en peligro las bases de su identidad cultural: sus tierras, sus modos de vida y de trabajo, su lengua.²⁸

El tema adquiere nuevas perspectivas y ofrece otros matices en la contradicción que estamos tratando, si se piensa que las estrategias de reproducción de las clases populares, en las cuales la cultura juega un papel central, generan un producto eficaz para la economía: la fuerza de trabajo barata. Esta fuerza de trabajo, cuyo costo de producción y reproducción es absorbido parcialmente por las unidades domésticas por medio del trabajo desplegado en relaciones no capitalistas, subvenciona así directamente al capital, es la base de las nuevas etapas de acumulación a escala internacional que se están gestando. Las avanzadas de estas formas de división internacional del trabajo son ya visibles hace años y se están acelerando al calor de nuevas formas de dependencia derivadas del fuerte endeudamiento externo.

La mercantilización de la cultura. Una manifestación más obvia que opone cultura y desarrollo es la que se manifiesta en ciertas actividades –turismo, venta de artesanías– que transforman la cultura en mercancía.

El turismo, actividad ligada a grandes organizaciones transnacionales, vende la cultura local como uno de sus atractivos principales, y al hacerlo ofrece procesos vivos reducidos a la categoría de lo pintoresco, separados de sus raíces y funciones. La fiesta, cuyo papel en la vida social hemos señalado brevemente, se reduce a mero espectáculo; sus protagonistas, desgajados de la historia, no tienen otra función que lucirse como color local. Las artesanías, cargadas con un mundo de significados, se venden para ser consumidas como pura forma. Los folletos turísticos codifican los atractivos de las regiones ofrecidas y su cultura aparece estereotipada en las frases triviales de la propaganda.

En la mercancía prevalece el valor de cambio; el valor de uso –la calidad, la respuesta a necesidades– pasa a segundo término y puede ser deformado y mistificado. La cultura transformada en mercancía afecta a sus practicantes; la fiesta no tiene ya un sentido ritual y profundo que convalida la pertenencia

28. Existe una abundante literatura y fuertes polémicas acerca del tema de las minorías étnicas en México y la política indigenista; véase al respecto Lourdes Arizpe (1984), Stefano Varese (1979), Nemesio Rodríguez y Edith Soubie (1979), Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas (1979), Andrés Medina (1983), Gonzalo Aguirre Beltrán (1981), Guillermo Bonfil (1981).

a la comunidad y reafirma los lazos con los amigos, con los parientes y los vecinos y aun con los antepasados y con la tierra, sino que se degrada a pura rutina, a ocasión de venta y de ganancia. Día a día son ofrecidas al turismo mercancías culturales: danzas, canciones y ritos, ropas y objetos diversos, vacíos de su sentido simbólico y de su función social. Las localidades turísticas y sus habitantes son afectados por ese proceso, y se adecuan a los ojos del turista habituado a consumir, retratar y comprar. La cultura tradicional se vuelve representación y venta; sus productos, separados de su historia, se vuelven gestos vacíos, apariencias arrebatadas a un mundo que no se entiende.

Al referirse a los mitos de la burguesía, formas ideológicas que acompañan la preservación de la inocencia ante la desigualdad, Roland Barthes (1980: 247-248) menciona, entre otras, la figura retórica *privación de la historia*. Esta figura expresa con precisión el tema que estamos tratando. Dice Barthes:

El mito priva totalmente de historia al objeto del que habla. En él la historia se evapora; es una suerte de criada ideal: prepara, trae, dispone, el amo llega y ella desaparece silenciosamente; sólo hay que gozar sin preguntarse de dónde viene este bello objeto. O mejor: no puede venir más que de la eternidad; desde siempre estaba hecho para el hombre burgués, desde siempre la España de los afiches estaba hecha para el turista, desde siempre los "primitivos" prepararon sus danzas para provocar un placer exótico. [...] Nada es producido, nada es elegido: sólo tenemos que poseer esos objetos nuevos de los que se ha hecho desaparecer toda huella de origen o elección.

Otras formas de mercantilización de los productos culturales se manifiestan en la instauración del "día del compadre", "día del cuate", "día de la madre", segregando las relaciones familiares y rituales del universo social que les otorga significado y en el cual cumplen un papel vital: promocionados como ocasión de venta son objeto de fuerte publicidad, días de celebraciones, comidas y regalos. El "día de los muertos", de fuerte tradición popular, se transforma en "halloween" en los sectores más acomodados, en los colegios privados y en las grandes tiendas, es el día de las brujas en Estados Unidos, y ocasión de venta de disfraces para fiestas escolares y familiares, de comida y de dulces.

Por último, podemos mencionar el proceso por el cual los medios de comunicación masivos se apropián de elementos culturales que provienen de la creatividad popular. Transformados en mercancía cultural, incluidos en los circuitos de fabricación, difusión y significación de la cultura de masas, estos elementos culturales se empobrecen y adquieran un nuevo sentido (Margulis, 1982b).

La cultura en la frontera norte de México. La llamada "región fronteriza norte de México" es una larga franja, definida por franquicias anuales y por su contigüidad con Estados Unidos. Se extiende a lo largo de más de 2.500 kilómetros y su población es predominantemente urbana, agrupándose en una

serie de ciudades medianas que han experimentado un veloz crecimiento. Se trata de una frontera muy especial, y de sus particularidades emana su gran dinamismo: vincula espacialmente a América Latina con el país más industrializado y poderoso de la tierra. En este espacio, el desarrollo desigual se hace especialmente visible y es la base de intensas transacciones: fluir de personas, mercancías y capitales. Los fenómenos culturales que derivan del contacto entre las dos naciones son también intensos; se vinculan con el pasado, cuando México poseía los territorios que hoy constituyen los estados norteamericanos limítrofes, y tienen relación con la alta proporción de población de origen mexicano que habita en las ciudades situadas en el norte de la frontera. El tránsito humano es muy intenso, y a lo largo del límite, pero sobre todo en Tijuana (o sea, en la zona cercana a San Diego, California), miles y miles de braceros se infiltran para trabajar en el país vecino y libran una batalla cotidiana con la policía fronteriza, que deporta año tras año a muchos cientos de miles de "mojados". Atravesar así la frontera requiere un arsenal de técnicas y se acumula un saber al respecto; además existen organizaciones grandes y pequeñas que trafican con los indocumentados: son los "polleros", que hacen pasar a los "pollos", y a veces los roban, abandonan y asesinan.

Las contradicciones entre "desarrollo" y pobreza se concentran en este espacio estrecho, agudizándose por fricciones derivadas de una historia conflictiva, diferencias culturales y étnicas y el drama cotidiano de la mano de obra barata mexicana, que cumple un papel fundamental en la economía de los estados del sur, pero que es víctima de discriminación, prejuicios y abusos. En este contexto, cuya densidad cultural no ha sido aún estudiada plenamente, describiremos el caso de los "pachucos" y de los "cholos".

Se trata de formas de protesta social expresadas de manera anárquica y desesperanzada por parte de grupos de jóvenes de origen mexicano sometidos al prejuicio y la discriminación en Los Ángeles hacia los años 50 o a los complejos estímulos de la frontera actual. Es el caso de los "pachucos", tema de la película *Zoot Suit*, de numerosas crónicas y de magníficas páginas de Octavio Paz (1977: 15-16), y de un fenómeno reciente, los "cholos" en el sector oeste de la frontera, particularmente en Tijuana y en estados cercanos.

Los "pachucos" eran bandas juveniles caracterizadas por una vestimenta que exageraba la moda, y códigos de conducta y de lenguaje que los singularizaban. Constituían una reacción a la discriminación, y su conducta y vestimenta estimulaban el racismo y atraía hacia ellos la represión. Señala Octavio Paz los rasgos peculiares de esa forma de rebelión y la falta de una filiación nacionalista definida en este grupo: "Los pachucos no reivindican su raza ni la nacionalidad de sus antepasados"; intentan distinguirse pero "no han encontrado otra respuesta a la hostilidad del ambiente que esta exasperada afirmación de su personalidad"… En lugar de intentar adaptarse, subrayan sus diferencias, entre otras formas, a través de un "dandismo grotesco".

La rebeldía del pachuco "no pasa de ser gesto vano, pues es una exageración de los modelos contra los que pretende rebelarse y no una vuelta a los

atavíos de sus antepasados –o una invención de nuevos ropajes– [...] sabe que sobresalir es peligroso y que su conducta irrita a la sociedad; no importa; busca, atrae la persecución y el escándalo [...] el pachuco parece encarnar la libertad, el desorden, lo prohibido. Algo, en suma, que debe ser suprimido. [...] Por caminos secretos y arriesgados el pachuco intenta ingresar a la sociedad norteamericana. Mas él mismo se veda el acceso. Desprendido de su cultura tradicional el pachuco se afirma un instante como soledad y reto. Niega a la sociedad de que procede y a la norteamericana" (Paz, 1977: 13-16).

Los "cholos" en Tijuana y otras ciudades son bandas de adolescentes caracterizados por su conducta asocial y violenta, que prosigue un fenómeno cultural iniciado por los "pachucos". "Cholo", entre varios significados, remite a la expresión *show low* (exhibición lenta), y ello se refleja en su manera cadenciosa de caminar y en formas de bailar que se difunden hacia jóvenes de otros sectores sociales. Los "cholos" se distinguen por su vestimenta, su lenguaje y la proliferación en los muros de la ciudad de graffiti o "placas", que contienen mensajes dirigidos a los integrantes del grupo o banda, a las bandas rivales y a los "chivas" (los que no son cholos). Los graffiti son modificaciones plásticas y libres del alfabeto latino. A veces se refieren al consumo de drogas o contienen expresiones hostiles contra el poder.

Bandas de adolescentes, mujeres y hombres. Violencia inaudita, sólida organización, cohesión perfecta. Pleitos, robos, asaltos, asesinatos, prostitución y drogas. Son los "cholos", hijos de campesinos, obreros y jornaleros eventuales. De diez a veinte años. Pantalón caqui, camisola a cuadros, zapatos tenis deshechos de guerra norteamericanos. Las muchachas se lanzan a ñasquear para el cuarto, la comida y la droga –emento, thinner–, ñasquear es prostituirse a hombres viejos. Quince cholos en su cuarto. Las mujeres son de todos. Mafia Maya, Mafia Barrio 13, Mafia del Mago, Mafia Rifa, por ejemplo, y en paredes, postes y camiones de Tijuana, miles y miles de letreros, pintura blanca... (Ricardo Garibay, citado por Samuel Villela, 1980)²⁹

La migración llevó al cholismo a ciudades situadas a cientos de kilómetros al sur de la frontera: Guaymas, Culiacán, y se han detectado sus manifestaciones en lugares tan lejanos como el estado de Michoacán.

Mencionaremos otros dos casos –sin entrar en su descripción– en los que el desarrollo incide conflictivamente sobre las formas culturales. Uno de ellos se refiere a las industrias "maquiladoras" ya mencionadas, filiales casi siempre de empresas extranjeras, predominantemente norteamericanas, que suelen tener plantas fabriles en el lado norte del límite, e instalan en México etapas

29. Del artículo de Villela hemos extraído la mayor parte de la información suministrada acerca de los "cholos".

del proceso industrial intensivas en mano de obra, beneficiándose así con los salarios locales que alcanzan a una fracción de los vigentes en Estados Unidos.³⁰

Las maquiladoras emplean sobre todo a mujeres muy jóvenes; esta preferencia se fundamenta en una serie de razones, casi todas poco convincentes (Tamayo y Fernández, 1983: 162-164), tras las cuales parece hallarse el beneficio que proviene de la presunta mayor docilidad y menor disposición a los conflictos laborales por parte de mujeres recién ingresadas a la actividad económica, en virtud del papel que suelen desempeñar las jóvenes en la reproducción de la unidad doméstica (Safa, 1983: 483). El aspecto cultural mencionado proviene de los nuevos papeles económicos que comienzan a desempeñar las jóvenes en la reproducción familiar, lo que genera a veces presiones para retrasar su nupcialidad; además de la aparición de unidades formadas por mujeres jóvenes no emparentadas entre sí, muchas veces inmigrantes, que se observan sobre todo en Ciudad Juárez, lugar donde las maquiladoras han alcanzado un mayor despliegue.

El otro caso se refiere a la influencia del inglés sobre el idioma que se habla en la frontera, como consecuencia de los numerosos contactos con el país vecino y, sobre todo, por el intenso flujo de trabajadores que ingresan y regresan. Parece ser que la deformación del idioma se manifiesta particularmente en el plano del léxico, en el que abundan los anglicismos (bloque por manzana: *city block*; *chainar*, de *to shine*, por lustrar; *guachar*, de *to watch*, por mirar; *marqueta*, mercado; *troca*, de *truck*, camión, etc.), pero no tanto en los niveles lingüísticos profundos, como la morfología y la morfosintaxis.³¹

30. En algunos casos, y como consecuencia de las devaluaciones del peso, el salario que se paga en Estados Unidos por una hora iguala al que rige en México por toda la jornada.

31. Tal es la tesis sostenida en el interesante trabajo de José G. Moreno de Alba (1981: 85-94).

Bibliografía

- AA.VV. (1969), *Lenguaje y comunicación social*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- AA.VV. (1980), *Breviario demográfico*, México, CONAPO.
- AA.VV. (1986), *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta.
- AGAMBEN, Giorgio (1995), “¿Qué es un campo?”, *Sibila*, N° 1, enero.
- (2004), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1981), “Otra vez los indios”, *Nexos*, 48, México.
- ALONSO, Jorge (1984), “Notas acerca de la situación de los pobladores depauperados y su relación con el movimiento urbano popular”, *Nueva Antropología*, 24, México.
- (ed.) (1980), *Lucha urbana y acumulación de capital*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- ALTAMIRANO, Carlos (2002), *Términos críticos de la sociología de la cultura*, Buenos Aires, Gedisa.
- ALTHUSSER, Louis (1968), *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- (1974a), “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *Escritos 1968-1970*, Barcelona, Laia.
- (1974b), “La filosofía como arma de la revolución”, *Cuadernos de Pasado y Presente*, Buenos Aires.
- ANDERSON, Perry (1987), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo Veintiuno.
- (1995), “Balance del neoliberalismo: lecciones para la izquierda”, *El Rodaballo*, segunda época, año II, N° 3, Buenos Aires.
- ANSART, Pierre (1989), “Marx y la teoría del imaginario social”, en Eduardo Colombo, *El imaginario social*, Montevideo, Nordan.
- AMIN, Samir (1994), “El futuro de la polarización global”, *Nueva Sociedad*, N° 132, Caracas.
- ARENKT, Hannah (1999), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- ARIAS, Patricia (1982), “Consumo y cooperación doméstica en los sectores populares de Guadalajara”, *Nueva Antropología*, año VI, N° 19, México.
- ARIZPE, Lourdes (1979), *Indígenas en la ciudad de México, el caso de las Marias*, México, SEP-Diana.
- (1980), “La migración por relevos y la reproducción social del campesinado”, *Cuadernos del CES*, El Colegio de México.

- (1984), “Pluralismo cultural y desarrollo social en América Latina: notas para una discusión”, *Estudios sociológicos*, vol. 2, 4, El Colegio de México.
- ARROYO, Jesús (1979), *La migración en el estado de Jalisco y la zona metropolitana de Guadalajara*, Centro de Investigaciones Sociales y Económicas, Universidad de Guadalajara.
- AUGÉ, Marc (1993), *Los “no lugares”, espacios de anonimato*, Barcelona, Gedisa.
- BAJÍN, Mijaíl (1985), “El problema de los géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*, México, Siglo Veintiuno.
- BALÁN, Jorge, Harley BROWNING y Elizabeth JELIN (1977), *El hombre en una sociedad en desarrollo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BALLENT, Anahi, Adrian GORELIK y Graciela SILVESTRI (1993), “Las metrópolis de Benjamin”, *Punto de Vista*, N° 45, Buenos Aires, abril.
- BARTH, Hans (1951), *Verdad e ideología*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BARTHES, Roland (1970), *La semiología*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- (1980), *Mitologías*, México, Siglo Veintiuno.
- (1987), *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós.
- (1990), *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós.
- BAUDELOT, Christian y Roger ESTABLET (1974), *La escuela capitalista en Francia*, México, Siglo Veintiuno.
- BAUDRILLARD, Jean (1969), *El sistema de los objetos*, México, Siglo Veintiuno.
- (1974), *Crítica de la economía política del siglo XX*, México, Siglo Veintiuno.
- (1987), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairos.
- BAUMAN, Zygmunt (1997), *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur.
- (2005), *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMÍN, Walter (1972), *Iluminaciones 2*, Madrid, Taurus.
- (2005), *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal.
- BENVENISTE, Émile (1971), *Problemas de lingüística general*, México, Siglo Veintiuno.
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERMAN, Marshall (1989), *Todo lo que es sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo Veintiuno.
- BONFIL, Guillermo (1981), *Utopía y revolución*, México, Nueva Imagen.
- BORRIE, William D. (1970), *Historia y estructura de la población mundial*, Madrid, Istmo.
- BOURDIEU, Pierre (1985), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal.
- (1986), “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, en *Materiales para una sociología crítica*, Madrid, La Piqueta.
- (1987), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- (1988), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- (1990), *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- BOURDIEU, Pierre y Terry EAGLETON (2003), “*Doxa y vida cotidiana: una entrevista*”, en Slavoj Žižek (comp.), ob. cit.
- BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude Passeron (1974), *La reproducción*, Barcelona, Laia.
- BRAVERMAN, Henry (1980), *Trabajo y capital monopolista*, México, Nuestro Tiempo.

- BRONFMAN, Mario, Elsa LÓPEZ y Rodolfo TUIRÁN (1984), "Prácticas anticonceptivas y clases sociales en México, la experiencia reciente", El Colegio de México, mimeo.
- BURKE, Peter (1993), *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona Gedisa.
- CARR SAUNDERS, Alexander (1930), *Población mundial*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CASTEL, Robert (1979), "Trabajadores migrantes y lucha de clases", *Cuadernos Políticos*, 18, México.
- (1995a), "La clase obrera, de la integración a la inserción", entrevista de R. Bailleau y Ch. Lemomante, *El Rodaballo*, Nº 3, Buenos Aires.
- (1995b), "De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso", *Archipiélago*, Nº 21, Madrid, verano, pp. 32-35.
- (1996), entrevista con François Ewald, *La Ciudad Futura*, Buenos Aires, junio, p. 11.
- CASTELLS, Manuel (1979), "Trabajadores inmigrantes y lucha de clases", *Cuadernos Políticos* Nº 18, México.
- CEED (1981), *Dinámica de la población en México*, El Colegio de México.
- CEPAL (1982), *Economía campesina y agricultura empresarial*, México, Siglo Veintiuno.
- CHAYANOV, Alexander V. (1974), *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- CLASTRES, Pierre (1987), *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.
- CLIFFORD, James (1992), "Sobre la autoridad etnográfica" en Clifford Geertz *et al.*, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- CORIAT, Benjamin (1993), *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- CORNELIUS, Wayne A. (1981), *Los inmigrantes pobres en la ciudad de México y la política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CUCHE, Denys (1999), *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DE LA PEÑA, Guillermo (1980), *Herederos de promesas. Agricultura y ritual en los altos de Morelos*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1979), "Indigenismo, populismo y marxismo", *Nueva Antropología*, 9, México.
- DIERCKXSENS, Wim (1979), *Capitalismo y población*, San José (Costa Rica), Educa.
- DUCROT, Oswald y Tzvetan TODOROV (1994), *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- DRUAROFF, Elsa (1996), *Mikhail Bakhtin: la guerra de las culturas*, Buenos Aires, Alma-gesto.
- EAGLETON, Terry (1997), *Ideología, una introducción*, Barcelona, Paidós.
- ECO, Umberto (1972), *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen.
- (1977), *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen.
- (1995), *La estrategia de la ilusión*, Barcelona, Lumen.
- ELIADE, Mircea (1967), *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama.
- FOSTER, George M. (1967), *Tzintzuntzan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (1968), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo Veintiuno.
- FRAZER, James George (1991), *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FRÖBEL, Folker, Jürgen HEINRICH y Broadbent KAYE (1982), *La nueva división internacional de trabajo*, Siglo Veintiuno, México.

- GABEL, Joseph (1953), “«Kafka», romancier de l’alienation”, *Critique*, París, noviembre.
- (1962), *La fausse conscience*, París, Minuit.
- (1973), *Sociología de la alienación*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GARCÍA, Brígida, Humberto MUÑOZ y Orlandina de OLIVEIRA (1982), *Hogares y trabajadores*, El Colegio de México-UNAM.
- GARCÍA Y GRIEGO, Manuel (1980), *El volumen de la migración de mexicanos no documentados a los Estados Unidos (nuevas hipótesis)*, México, CENIET.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1982), *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.
- (1990), *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- (1995), *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.
- (2004), *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*, Buenos Aires, Gedisa.
- GARZA, Gustavo y Marta SCHTEINGART (1978a), *La acción habitacional del Estado en México*, El Colegio de México.
- (1978b), “Mexico city: The emerging megalopolis”, en Wayne A. Cornelius y R. Kemper (eds.), “Metropolitan Latin America: The challenge and response”, *Latin American Urban Research*, 6, Beverly Hills, Sage.
- GEERTZ, Clifford (1990), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- (1996), *Tras los hechos*, Barcelona, Paidós.
- GEIGER, Theodor (1972), *Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GERMANI, Gino (1947), *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós.
- GIDDENS, Anthony (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- GODELIER, Maurice (1968), *Rationalité et irrationalité en économie*, París, Maspero.
- GOLDMANN, Lucien (1959), “La reification”, *Les temps modernes*, París.
- (1962), *Investigaciones dialécticas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- (1966), “Importancia del concepto de conciencia posible para la comunicación”, en AA.VV., *El concepto de información en la ciencia contemporánea*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, pp. 31-40.
- (1982), *La creación cultural en la sociedad moderna*, Barcelona, Fontamara.
- GRAMSCI, Antonio (1976), *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos.
- GRIGNON, Claude y Jean-Claude PASSERON (1991), *Lo culto y lo popular*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- GRUZINSKI, Serge (2000), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.
- (2004), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GUSDORF, Georges (1960), *Mito y metafísica*, Buenos Aires, Nova.
- HALL, Edward (1990), *El lenguaje silencioso*, México, Alianza.
- HARRIS, Marvin (1995), *Nuestra especie*, Madrid, Alianza.
- HOBSBAWM, Eric (1996), *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica.

- JAKUBOWSKY, F. (1973), *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia*, Madrid, Alberto Corazón Editor.
- JAULIN, Robert (1970), *La paix blanche: Introduction à l'ethnocide*, París, Seuil.
- JELIN, Elizabeth (1984), "Familia, unidad doméstica y división del trabajo", en *Memorias del Congreso Latinoamericano de Población y Desarrollo*, El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México-PISPAL, pp. 645 ss.
- JIMÉNEZ CANO, José María (2004), "La humanización de la lingüística estructural", *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 7, junio, www.um.es/tonosdigital/znum7/peri/peri.
- JUÁREZ, Fátima (1983), "Family formation in Mexico, a study based on maternity histories from the retrospective fertility survey", Ph.D. Thesis, University of London.
- KLUCHHOHN, Clyde (1953), "Universal Categories of Culture", en Alfred Kroeber (ed.), *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, Chicago.
- LE BRETON, Daniel (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LENK, Kurt (1974), *El concepto de ideología. Comentario crítico y colección sistemática de textos*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LERNER, Susana y Andrés QUESNEL (1980), "La familia como categoría analítica en los estudios de población. Propuesta para un esquema de análisis", *Investigaciones Demográficas en México*, México, CONACYT.
- LEVI, Primo (2003), *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958), *Anthropologie structurale*, París, Plon.
- (1964), *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1968a), *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1968b), *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LEWIS, Oscar (1964), *Los hijos de Sánchez*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1975), *Antropología de la pobreza*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1975), *Antropología cultural, análisis de la cultura sub-alterna*, Buenos Aires, Galerna.
- LOMNITZ, Larisa (1978), *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo Veintiuno.
- LÖWY, Michael (1993), "Figuras del marxismo weberiano", *Doxa*, 8, Buenos Aires.
- LUKÁCS, György (1969), *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo.
- LUNACHARSKI, Anatoli (1975), *El arte y la revolución*, México, Grijalbo.
- MAFFESOLI, Michel (1990), *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1956), *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel.
- MARGULIS, Mario (1977), "Inmigración y desarrollo capitalista: la migración europea a la Argentina", *Demografía y Economía*, N° 33, México.
- (1979) *Contradicciones en la estructura agraria y transferencia del valor*, El Colegio de México.
- (1980), "Reproducción social de la vida y reproducción del capital", *Nueva Antropología*, 13-14, México.
- (1982a), *Reproducción de la unidad doméstica, fuerza de trabajo y relaciones de producción*, El Colegio de México.
- (1982b), "La cultura popular", en Rodolfo Stavenhagen *et al.*, *La cultura popular*, México, Premia.
- MARGULIS, Mario, Teresa RENDÓN y Mercedes PEDRERO (1981), "Fuerza de trabajo y

- estrategias de supervivencia en una población de origen migratorio: colonias populares de Reynosa”, *Demografía y Economía*, 47, El Colegio de México.
- MARGULIS, Mario, Maricel RODRÍGUEZ BLANCO y Lucía WANG (2003), “Sexualidad y cambio cultural entre jóvenes de los sectores medios”, en Mario Margulis *et al.*, *ob. cit.*, pp. 47-66.
- MARGULIS, Mario y Marcelo URRESTI (comps.) (1996), *La juventud es más que una palabra*, Buenos Aires, Biblos.
- (1997), *La cultura en la Argentina de fin de siglo: ensayos sobre la dimensión cultural*, CBC-UBA.
- (1998), *La segregación negada. Cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos.
- MARGULIS, Mario *et al.* (1994), *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes de Buenos Aires*, Buenos Aires, Espasa Calpe (hay reedición, Buenos Aires, Biblos, 1997).
- (2003), *Juventud, cultura, sexualidad: la dimensión cultural en la afectividad y la sexualidad de los jóvenes de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos.
- MARTÍNEZ, Marielle P.L. (1980a), “Comunidad y familia en la dinámica social campesina”, *Nueva Antropología*, 13-14, México.
- (1980b), “L'économie paysanne d'une communauté indienne au Mexique, San Pedro Jicaya, Oaxaca”, tesis de doctorado, Universidad de París V.
- *et al.* (1976), “La economía campesina: consideraciones teóricas y análisis preliminar de una encuesta en trece pueblos de México”, El Colegio de México, 1976, mimeo.
- MARX, Karl (1964), *El capital*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1972), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, t. 2, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- MATELLANES, Marcelo (1999), “Capitalismo siglo XXI: la impostergable alternativa imperio hobbesiano o multitud spinozista”, *Sociedad*, 15, Buenos Aires, pp. 157-158.
- MAUSS, Marcel (1925), *Essai sur le Don, forme archaïque de L'échange*, París, L'Année Sociologique.
- MEDINA, Andrés (1983), “Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México”, *Nueva Antropología*, 20, México.
- MEILLASSOUX, Claude (1977), *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo Veintiuno.
- (1983), “La reproducción social”, *Estudios Sociológicos*, 3, El Colegio de México.
- MERTON, Robert K. (1965), *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MOCTEZUMA, Pedro y Bernardo NAVARRO (1984), “Proletariado, Estado y reproducción de la fuerza de trabajo en las colonias populares”, *Nueva Antropología*, vol. VI, 24, México.
- MORENO DE ALBA, Jorge G. (1981), “Observaciones sobre el español en la frontera norte de México”, en Roque González Salazar (comp.), *La frontera del norte, integración y desarrollo*, El Colegio de México, pp. 85-94.
- MUÑOZ, Humberto, Orlandina de OLIVEIRA y Claudio STERN (1977), *Migración y desigualdad en la ciudad de México*, El Colegio de México-ISUNAM.
- NAESS, Arne (1964), “Historia del término *ideología* desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx”, en Irving Luis Horowitz (comp.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, t. I, Buenos Aires, Eudeba.
- NOLASCO, Margarita (1984), “La vivienda de los marginados urbanos”, *Nueva Antropología*, vol. VI, 24, México.

- NUN, José (1989), *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- PARÉ, Luisa (1977), *El proletariado agrícola en México*, México, Siglo Veintiuno.
- PARSONS, Talcott (1966), *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente.
- PAZ, Octavio (1977), *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- POZAS, Rircardo e Isabel H. de POZAS (1979), *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo Veintiuno.
- ORTIZ, Renato (1995), "Cultura, modernidad, identidades", *Nueva Sociedad*, 137, Caracas.
- (2000), *Modernidad y espacio: Benjamin en París*, Buenos Aires, Norma.
- RANCIÈRE, Jacques (1970), "Sobre la teoría de la ideología (la política de Althusser)", en AA.VV., *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna.
- REDFIELD, Robert (1948), *The Folk Culture of Yucatán*, University of Chicago Press.
- (1963), *El mundo primitivo y sus transformaciones*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ, Nemesio y Edith SOUBIE (1979), "La población indígena actual en América Latina", *Nueva Antropología*, 9, México.
- RICŒUR, Paul (1991), *Ideología y utopía*, México, Gedisa.
- (1995), *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo Veintiuno.
- (2001), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ROSAS MANTECÓN, Ana (1993), "Globalización cultural y antropología", *Alteridades*, N° 5, México.
- RUBIN, I. (1974), "Ensayos sobre la teoría marxista del valor", *Cuadernos de Pasado y Presente*, 53, Buenos Aires.
- SASSEN, Saskia (1991), *The Global City*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- SAFA, Helen (1983), "El empleo femenino y la reproducción de la clase obrera en Puerto Rico", *Estudios Sociológicos*, 83, México.
- SAID, Edward W. (2005), "Cultura, identidad e historia", en Gerhardt Schröder y Helga Breuninger, *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- SAPIR, Edward (1954), *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SARLO, Beatriz (1991), "El audiovisual político", *Punto de Vista*, 41, Buenos Aires, diciembre, pp. 18-20.
- SCAVINO, Dardo (1999), *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Buenos Aires, Paidós.
- SCHMITT, Uve (1994), *La fiesta*, Madrid, Alianza.
- SERRANO, Sebastiá (1980), *Signos, lengua y cultura*, Barcelona, Anagrama.
- SILVA, Armando (1994), *Imaginarios urbanos. Bogotá y São Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1984), "Notas sobre la cuestión étnica", *Estudios Sociológicos*, vol. 2, 4, El Colegio de México.
- (1994), "Racismo y xenofobia en los tiempos de la globalización", *Estudios Sociológicos*, 34, México.
- TAMAYO, Jesús y José L. FERNÁNDEZ (1983), *Zonas fronterizas (México-Estados Unidos)*, México, CIDE.

- THOMPSON, Edward P. (1984), *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica.
- TODOROV, Tzvetan (1991), *Nosotros y los otros*, México, Siglo Veintiuno.
- TÖNNIES, Ferdinand (1947), *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada.
- TORRADO, Susana (1978), "Clases sociales, familia y comportamiento demográfico: orientaciones metodológicas", *Demografía y Economía*, 36, El Colegio de México.
- UNIKEL, Luis et al. (1976), *El desarrollo urbano de México*, El Colegio de México.
- URRESTI, Marcelo (2008), *Ciberculturas juveniles*, Buenos Aires, La Crujía.
- VARESE, Stefano (1979), "Defender lo múltiple: nota al indigenismo", *Nueva Antropología*, 9, México.
- VENEGAS LEIVA, Silvia (1983), "Economía campesina y migración temporal", El Colegio de México, mimeo.
- VERDUZCO, Gustavo (1982), *Campesinos itinerantes*, El Colegio de Michoacán.
- VERÓN, Eliseo (1964), "Comunicación y trastornos mentales: el aprendizaje de las estructuras", *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, vol. X, N° 2, Buenos Aires, junio.
- (1968), *Conducta, estructura y comunicación*, Buenos Aires, Jorge Álvarez.
- (1993), *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Buenos Aires, Gedisa.
- (2002), "Signo", en Carlos Altamirano (dir.), *Términos críticos de la sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós.
- (2004), *Fragmentos de un tejido*, Barcelona, Gedisa.
- VILLELA, Samuel (1980), "Los cholos de México", *Territorios*, 4, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México.
- VIRILIO, Paul (1988), "Velocidad y fragmentación de las imágenes", *Farenheit 450*, 4, Buenos Aires.
- (1999), *La bomba informática*, Madrid, Cátedra.
- VOLOSHINOV, Valentín Nikolaievich (1992), *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- VUSKOVIC, Pedro (1978), "La reestructuración del capitalismo mundial y el nuevo orden económico internacional", *Comercio Exterior*, 7, vol. 28.
- WHITE, Leslie (1982), *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona, Paidós.
- WARMAN, Arturo (1976), *Y venimos a contradecir*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- WHITE, Leslie (1964), *La ciencia de la cultura*, Buenos Aires, Paidós.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, UNAM-Crítica-Grijalbo.
- ZEMELMAN, Hugo (1982), "Problemas en la explicación del comportamiento reproductivo; sobre las mediaciones", en AA.VV., *Reflexiones teórico-metodológicas sobre investigaciones en población*, El Colegio de México.
- ŽIŽEK, Slavoj (2003) (comp.), *Ideología, un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.