

# Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina\*

*Néstor García Canclini* \*\*

---

**¿P**or qué existen tantas disciplinas para estudiar la cultura? La hipótesis de partida de este texto es que la proliferación de tendencias es efecto de problemas no resueltos en la investigación, los cuales dificultan construir un modelo teórico y un conjunto coherente de estrategias de conocimiento ampliamente compartidos. Las divergencias también derivan de las condiciones sociopolíticas y las tradiciones institucionales separadas en que se practican las ciencias sociales.

¿Cómo organizar el tratamiento conjunto de las variadas condiciones epistemológicas y sociales en que se desarrollan los estudios sobre cultura? Más que dar una visión enciclopédica sobre la multiplicación de trabajos, me interesa encarar algunas encrucijadas de la investigación. Para hacerlo sugiero como segunda

---

\*Este texto fue escrito originalmente para concursar como profesor-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Luego, fue presentado a la reunión de LASA, Washington, 4-7 de marzo de 1991. Agradezco sus observaciones a Françoise Perus y Roberto Varela, miembros del jurado del concurso, y a Jean Franco, Renato Ortiz y Nelly Ricard, que lo comentaron en la reunión de LASA.

\*\* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa.

hipótesis que el núcleo de las diferencias entre sociología y antropología radica actualmente en una incompatibilidad entre sus concepciones sobre lo tradicional y lo moderno. Es necesario analizar tanto la incommensurabilidad de sus enfoques como los intentos por superarla; de aquí se verá si es posible sacar a los estudios culturales de su situación pre-paradigmática —en el sentido kuhniano— o al menos establecer por qué cuando se analiza la cultura es difícil saber de qué estamos hablando. A partir de esta discusión buscaremos describir cómo se está reformulando el papel de la investigación sobre cultura en la crisis actual de crecimiento académico y socioeconómico de América Latina.

### De las humanidades a las ciencias sociales

Si bien nuestro objetivo no es trazar aquí la historia de los estudios latinoamericanos sobre cultura, conviene recordar que las trayectorias de la antropología y la sociología en relación con ella tienen muy diversa duración y estrategias divergentes.

Hasta mediados de nuestro siglo, cuando las cuestiones culturales eran ocupación casi exclusiva de escritores y filósofos, los antropólogos fueron los únicos científicos sociales que las consideraron sistemáticamente como parte de los procesos sociales. Al estudiar a los pueblos indígenas y campesinos, analizaron los mitos y el folclor con tanta dedicación como sus estructuras económicas y políticas. Aun en los años cincuenta y sesenta, cuando la sociología superó su etapa ensayística mediante la investigación empírica de los cambios demográficos y socioeconómicos, asumía las diferencias culturales como aspectos insignificantes que serían transformados por la



modernización. Los antropólogos, entre tanto, se concentraban en las formas propias de simbolización y ritualización de cada grupo, sobre todo de los más "atrasados".

Por otra parte, frente a los especialistas en la cultura de élite —los historiadores del arte y la literatura— la antropología reivindicaba las culturas populares. Su larga familiarización con la problemática cultural dio a los antropólogos una ventaja en relación con la historia, la sociología y otras disciplinas que comenzaron a elaborar un saber científico sobre esta área en los últimos veinte años. Sin embargo, la acumulación de conocimientos antropológicos realizada preferentemente en el universo popular tradicional, limitó las aportaciones de esta disciplina al análisis cultural de la modernidad.

La formación de la sociología científica en la segunda mitad de nuestro siglo, basada en estudios empíricos realizados en facultades e institutos independientes de las humanidades clásicas, fue concebida como una empresa solidaria de la industrialización y la urbanización de las sociedades latinoamericanas. Para pasar de lo local y tradicional, o sea del "atraso", a las sociedades modernas, había que entender las leyes macrosociales del desenvolvimiento tecnológico y social. Era necesario que los científicos sociales, en vez de interesarse por las modalidades antiguas de organización y simbolización —el compadrazgo, el parentesco, los mitos, catalogados como "obstáculos al desarrollo"— contribuyeran a conocer las migraciones, la reubicación de poblaciones para construir presas o carreteras, la adaptación de la fuerza de trabajo campesina a las relaciones laborales de las empresas y a las estructuras urbanas. En esos cambios vertiginosos, que una visión sesgada

sólo atribuía a impulsos tecnológicos y económicos, no había tiempo para entretenerse con los procesos culturales. Únicamente en países con densa composición indígena —particularmente Perú y México— algunos sociólogos vieron como "tarea primordial estudiar y plantear soluciones prácticas a los problemas nacionales, en especial a los de heterogeneidad cultural, centrando su atención en el problema indígena".<sup>1</sup> Sin embargo, los sociólogos que por esta razón trabajaron como etnólogos —y así atenuaron la escisión entre antropología y sociología—, juzgaban lo indígena, según dice esta cita, como un problema. Su conocimiento de las culturas indias buscaba cómo subordinarlas a un proyecto nacional moderno.

Un punto en común entre esos estudios sociológicos y los que hacían los antropólogos indigenistas es que al analizar la cultura se dedicaban, más que a determinar con precisión las dificultades teóricas y epistemológicas, a discernir el sentido político de la modernización. La obra más creativa de esta época, *El proceso de aculturación*, de Gonzalo Aguirre Beltrán, presenta una elaboración conceptual imaginativa pero teóricamente precaria, ello se debe a que su eclecticismo no se preocupa tanto por justificarse epistemológicamente como por armar un esquema adecuado a su proyecto político: construir una "doctrina que guía y aclara los procedimientos y las metas que persigue la acción indigenista".<sup>2</sup>

### **¿Sirve la antropología para estudiar la modernidad?**

Al llegar a los años noventa los tabiques entre antropólogos y sociólogos no han caído, lo que sí cambió fueron las condiciones políticas y académicas en que

se produce el conocimiento. A veces pareciera que la mayor autonomía conquistada por el trabajo científico frente a poderes externos reforzara las distinciones históricas, las prioridades departamentales, las estrategias de crecimiento y prestigio de cada disciplina. Gran parte de la antropología latinoamericana sigue centrando su investigación y su enseñanza en la descripción etnográfica de pequeñas comunidades tradicionales. Los estudios culturales dan prioridad al conocimiento de los rasgos que dan continuidad histórica a un grupo étnico o a un pueblo campesino, o que representan su resistencia a la modernización. Los pocos textos que se ocupan de las transformaciones tecnológicas o económicas generadas por la urbanización y la industrialización suelen detenerse en las amenazas de esas fuerzas, vistas como extrañas, más que en explicar los entrecruzamientos entre lo heredado y lo innovador.

Es raro encontrar investigaciones que se pregunten por qué los grupos indígenas adoptan dentro de sus aún llamadas "comunidades" formas de producción capitalista y asimilan con gusto estructuras ideológicas y bienes de consumo modernos. Sabemos muy poco de cómo usan los indios y campesinos los créditos bancarios y la televisión, cómo se relacionan con los turistas en los mercados y qué hacen con la información que obtienen cuando van a las grandes ciudades de su propio país o de Estados Unidos. Si bien hay artículos y algunas tesis inéditas que lo tratan, las investigaciones extensas sobre estos temas son excepcionales, entre ellas la obra clásica de Lourdes Arizpe sobre las Mariás y la reciente de Catharine Godd Eshelman acerca de los productores de amate.

Aun los estudios antropológicos sobre cultura obrera y grupos marginales urbanos repiten, en es-

pacios donde la organización macrosocial y moderna de la vida es insoslayable, el estilo microetnográfico: observación intensiva y entrevistas en profundidad para conocer la dinámica "aislada" de un barrio o un enclave cultural. Las informaciones originales y densas que esta metodología tiene el mérito de proporcionar no logran ascender a visiones complejas sobre el significado de vivir en la ciudad. Lo que dice Eunice Ribeiro Durham con respecto a la antropología brasileña es aplicable a toda América Latina: se hace menos "una antropología de la ciudad que una antropología en la ciudad. Se trata de investigaciones que operan con temas, conceptos y métodos de la antropología, pero volcándose al estudio de poblaciones que viven en las ciudades. La ciudad es, por lo tanto, más el lugar de investigación que su objeto".<sup>4</sup>

Resulta coherente con este paradigma de estudios —que ha sido institucionalizado por organismos de investigación y política cultural, por presupuestos especiales y mecanismos propios de prestigio— que el papel principal de los antropólogos en este fin de siglo latinoamericano sea el de críticos de la modernidad. Su rechazo al evolucionismo y al etnocentrismo los induce a ver en las políticas homogeneizadoras de industrialización y reconversión industrial, de integración nacional y subordinación, patrones transnacionales de desarrollo, imposiciones occidentales a las culturas étnicas y locales, de las clases hegemónicas sobre las subalternas, y, en los más radicales, simple etnocidio. Como la contradictoria y dependiente modernización latinoamericana ha engendrado vastos dramas: migraciones masivas, desempleo, gigantismo urbano y contaminación, no faltan datos ni argumentos para cuestionar la identificación cándida de la modernidad con el progreso



y de las tradiciones con el atraso. Hay, entonces, un lugar evidente para que los antropólogos se desempeñen como defensores de las culturas indígenas y campesinas, y sean promotores de sus saberes y de sus técnicas no sólo en la academia sino incluso en organismos gubernamentales y privados.<sup>5</sup> También es posible que el pensamiento antropológico sea útil para complejizar el debate sobre la modernidad, simplificado por el “éxito” de las políticas neoliberales: puede incluir en la discusión diferencias culturales no fácilmente reductibles, otros modos de tratar a la naturaleza, impulsar el desarrollo y resolver solidariamente los problemas colectivos.

La pregunta pendiente es si un paradigma que piensa críticamente la modernidad, que dispone de instrumentos teóricos y metodológicos escasos aún para entender la industrialización (de los bienes materiales y simbólicos), la masificación de los consumos, la reorganización de las culturas nacionales en un mercado transnacional, es capaz de producir un discurso pertinente para intervenir en las crisis contemporáneas.

Comienzan a aparecer estudios en la antropología latinoamericana que logran responder afirmativamente. Encuentro en Brasil algunos ejemplos: el libro de Roberto de Matta, *Carnavais, malandros e héreis. Para una sociología do dilema brasileiro*,<sup>6</sup> pese al subtítulo es una obra antropológica, usa las teorías de esa disciplina sobre ritualidad para elaborar —desde la descripción del carnaval— una interpretación de la sociabilidad nacional. Otros trabajos innovadores son los que realizaron Antonio Augusto Arantes y Ribeiro Durham sobre el patrimonio cultural,<sup>7</sup> que trascienden la óptica conservacionista y fundamentalista (habitual en este campo) y ubican los usos del patrimonio en las polémicas actuales

sobre el desarrollo brasileño. Pienso, asimismo, en las obras de Renato Ortiz, que oscilan entre la investigación antropológica de la identidad nacional y la reformulación de las tradiciones en medio del avance de las industrias culturales.<sup>8</sup>

En la antropología mexicana de la primera mitad del siglo hubo una reflexión que influyó sobre la sociedad nacional en el diseño de políticas culturales, pero fue interrumpida cuando la antropología se volvió indigenista o se especializó en comunidades locales. Retomaron la preocupación por analizar globalmente a México algunos estudios de la última década, entre los cuales sobresalen dos de orientación muy diversa: el de Guillermo Bonfil antes citado, y un libro de Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, que se presenta como una obra antropológica, aunque en rigor es una desconstrucción posmoderna del discurso sobre la cultura nacional. Uno queda con las ganas de que esa imaginativa labor desmitificadora fuera acompañada, como corresponde a una investigación antropológica, por una etnografía de las representaciones de la identidad actuantes en las interacciones cotidianas. Los ejemplos mexicanos más recientes de investigación empírica sobre la cultura ofrecen a la vez una reflexión teórica innovadora y provienen más bien de textos que no se dedican centralmente a la cultura, sino a la antropología médica (los de Eduardo Menéndez y María Eugenia Módena), a la antropología política (Esteban Krotz, Silvia Gómez Tagle, Roberto Varela), a problemas del desarrollo y la reproducción social (Larisa Lomnitz, Lourdes Arizpe, Guillermo de la Peña, Mario Margulis) y a cuestiones de género (Lourdes Arizpe, Mary Goldsmith, Martha Lamas, Angeles Sánchez).

Algunos autores plantean explícitamente los problemas teóricos emergentes cuando analizan los

cambios de tradiciones y su reubicación en el México contemporáneo. Tal es el caso de las artesanías y las fiestas (Victoria Novelo, García Canclini, Gobi Stromberg), la religiosidad y los mitos (Gilberto Giménez, Eckart Boege). Entre las líneas de investigación actuales que emplean a la antropología para realizar análisis macrosociales sobre México, dedicándose especialmente a sus aspectos modernos y complejos, se hallan estudios hechos por diversos autores acerca de políticas educativas, culturales y de su recepción: Jorge González, Eduardo Nivón, Maya Lorena Pérez, Ana María Rosas, Patricia Safa y José Manuel Valenzuela. El hecho de que estos trabajos sean artículos recientes y algunos tesis de posgrado inéditas revela el carácter incipiente de dicha tendencia, pero conviene considerarlos si tratamos de entender hacia dónde va la investigación.

### ¿Puede la sociología pensar juntas la cultura y la modernización?

La sociología científica nace asociada a la modernización. "Cuando don Lucio Mendieta y Núñez era aún licenciado —recuerda Sara Sefchovich— y en los teléfonos se escribía el nombre de la empresa Ericson antes del número, compuesto por cinco cifras, apareció el primer número de la *Revista mexicana de sociología*, publicada por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Era el mes de abril de 1939".<sup>10</sup> Eran los años en que la estabilidad política permitía a México lanzar su desarrollo industrial, confiar en que su autonomía iba a afianzarse sustituyendo importaciones, que las fracturas sociales y

culturales irían superándose mediante la integración nacional del mercado y la exportación de sus productos al extranjero. La sociología, como ciencia positiva que descartaba prejuicios y se consagraba a conocer los hechos, parecía un instrumento clave para decir cómo debía organizarse esta sociedad que se renovaba y expandía.

En los años sesenta, Gino Germani, fundador en Argentina de la sociología científica y uno de los teóricos más escuchados en el continente, sostenía que estaba acabándose en el mundo la época de las sociologías nacionales, obligadas a diferenciarse por “el peso de las tradiciones culturales e intelectuales”. Explicaba que un saber caracterizado por la universalidad de conceptos y problemas, cuyas diferencias internas se debían a la especialización para el conocimiento riguroso de lo social, encontraría “crecientes aplicaciones prácticas” para “controlar racionalmente el cambio” en “la transición de la sociedad preindustrial a la industrial”. Los dogmas políticos y religiosos, los “valores descriptivos” de los grupos locales y tradicionales, debían ser desechados para que la sociología cumpliera con su vocación histórica, prescrita por la racionalidad estructural-funcionalista, entendida en esos tiempos como culminación del saber moderno.<sup>11</sup>

¿Qué lugar podía tener en esta sociología positivista, hostil a las tradiciones, que juzgaba las diferencias culturales como prejuicios en vías de extinción, el conocimiento del mundo simbólico? Ésa parecía una tarea para humanistas. La sociología científica, al dejar el estudio de la cultura en manos de otras disciplinas, fue conformando una situación que podríamos llamar de discrepancia cómplice. Las historias del arte y la literatura sostenían una estética idealista según la cual los fenómenos creativos no

podían explicarse desde teorías que hablaban de determinaciones y regularidades sociales. Los sociólogos veían con incredulidad esas pretensiones de la producción artística, o no se daban cuenta de que lo que ocurre en el arte y la literatura es mucho más de lo que sucede entre un autor solitario y su obra. Es decir, que la producción de bienes simbólicos es sintomática y expresiva de estructuras básicas de la sociedad.

En todo caso, el estudio de la cultura hegemónica en la modernización, no formaba parte de los objetos prioritarios de la investigación sociológica, ni daba puntos en la carrera por ser reconocido en una disciplina que se profesionalizaba velozmente en torno de objetivos “desarrollistas”. En cuanto a las culturas populares, puesto que se las identificaba como rezagos destinados a evaporarse, era mejor dejarlas en manos de los antropólogos. También se discrepaba de ellos acerca de su valor, pero se hacía una distribución cómplice de territorios.

A fines de los años sesenta, sin embargo, comienzan a escribirse estudios más o menos sociológicos acerca de la cultura en los que se trasgrede esa tendencia. Por una parte, la efervescencia política y social de esa década —nacida en parte del descontento ante la frustración del desarrollismo— llevó a artistas y escritores a preguntarse no tanto cómo eran las relaciones entre arte y sociedad, sino cómo debían ser. En medio de esa bibliografía abrumadoramente voluntarista, algunos historiadores del arte y la literatura fueron situando las utopías y las consignas en descripciones sociológicas sobre las relaciones entre productores, intermediarios y públicos. Menciono como referencias, sin pretensiones de ser equitativo con los que escribieron, los textos de Antonio Cándido, Noé Jitrik, Françoise



Perus, Adolfo Prieto, Ángel Rama y Roberto Schwarz.

Por parte de la sociología, también surgieron estudios sobre procesos culturales. La influencia ascendente del marxismo primero redujo muchos trabajos a denuncias ideológicas que “explicaban” los bienes simbólicos por sus vínculos con la dominación económica y política. Tanto en los textos orientados por la teoría de la dependencia como en los que luego surgieron bajo el estructuralismo marxista, la dinámica interna de los campos culturales recibía poca atención. La orientación renovadora del gramscismo y de la sociología de la cultura francesa (especialmente Pierre Bourdieu) favoreció un tratamiento más complejo que reconocía lo específico de las culturas populares y de cada campo de producción cultural. Sin embargo, los estudios marxistas que tuvieron más cuidado con la diversidad empírica de los procesos simbólicos —que lograron contrarrestar el énfasis exagerado en la cultura como escenario de dominación— fueron, más que los sociológicos, los realizados por antropólogos. En la última década la investigación antropológica del gramscismo italiano (Alberto Cirese, Lombardi Satriani, Amalia Signorelli) tuvo eco también en la sociología y en los estudios de comunicación. De hecho, la más importante reformulación con respecto a la problemática de la dominación y la manipulación en términos de hegemonía cultural es la obra de Jesús Martín Barbero, quien trabaja en forma transdisciplinaria.<sup>12</sup>

A diferencia de los autores marxistas, dedicados a cuestionar las contradicciones y los tropiezos de la modernización en los países dependientes y en las clases populares, algunos sociólogos de formación estructural-funcionalista realizaron estu-

dios sobre la cultura como expresión de la modernización. Sus investigaciones tienen, además, el interés de haber ensayado las herramientas “duras” de la sociología (como las encuestas) en el análisis de procesos simbólicos. ¿Por qué a ciertos sociólogos se les ocurrió explorar las leyes de las vanguardias artísticas —precisamente las obras que no querían someterse al mercado, los gestos que rehusaban ser acciones eficaces, experiencias destinadas a subvertir la regularidad social—? Recuerdo los estudios precursores de Regina Gibaja, Martha F. de Slemenson y Germán Kratochwill —miembros del Instituto de Tella, que encabezaba la modernización de la sociología en la Argentina— que buscaron la lógica de las relaciones entre artistas, difusores y públicos.<sup>13</sup> No es azaroso que esas primeras investigaciones sociológicas empíricas sobre el arte latinoamericano se hayan hecho en ese instituto, una de cuyas ramas fue la avanzada de las ciencias sociales en los años sesenta y setenta, mientras la otra agrupaba a las vanguardias artísticas —de los mismos años— en Buenos Aires. Estudié además los nexos entre ambos movimientos innovadores y sus vínculos con el desarrollismo industrial en la Argentina, fenómeno cabalmente representado por la fábrica de autos y electrodomésticos di Tella —financiadora del Instituto.<sup>14</sup>

Estas investigaciones se dieron de manera aislada; tanto las inspiradas por el marxismo como las de corte estructural-funcionalista, señalaban un *campo de problemas* y reunían datos que ayudaban a entreverlo. Fue hasta la década de los ochenta cuando llegaron a configurar una subdisciplina, es decir, un área consistente de estudios dentro de la sociología. En rigor, los análisis sociológicos del arte y la literatura contribuyen a una sociología de

la cultura; pero raras veces la cultura en su conjunto aparece en esos exámenes sectoriales como objeto de investigación o marco preciso.

Tres hechos, al menos, permiten decir que es en el último decenio cuando la sociología de la cultura comienza a existir en América Latina:

- a) La acumulación de investigaciones empíricas sobre diversos procesos culturales de un mismo país, con una clara definición del objeto de estudio y estrategias de conocimiento acordes con el desarrollo teórico internacional, reelaboradas en función de las condiciones propias de los países latinoamericanos.
- b) La dedicación a estudiar los procesos culturales de varias figuras destacadas de la sociología del continente, entre otros José Joaquín Brunner, Sergio Miceli, Renato Ortiz, Oscar Landi, Gilberto Giménez.
- c) La inclusión de la problemática cultural como dimensión clave y específica en investigaciones de sociología política y urbana (Norbert Lechner, Guillermo O'Donnell, Sergio Zermeño, Roger Bartra).

Algunos de estos autores, como Bartra, Giménez y Ortiz, oscilan entre la antropología y la sociología. Otros, luego de estudiar por años el Estado, los modos de producción y dominación, deciden dedicarse a la cultura por la necesidad de buscar claves complementarias a las explicaciones económicas y políticas.

El alto número y la calidad de los trabajos publicados en la última década me lleva a afirmar no sólo que por fin la sociología de la cultura existe, sino que es una de las ramas más dinámicas de las ciencias sociales en América Latina.<sup>15</sup>

### Hacia una revisión conjunta de la investigación

1. A medida que aumentan los estudios sociológicos de la cultura y los antropológicos sobre modernización cultural, se observan convergencias, ante todo con respecto al objeto de trabajo. Coincidiendo con otras disciplinas o tendencias de las ciencias sociales —la lingüística, la semiótica, los estudios de comunicación—, muchos antropólogos y sociólogos definen hoy a la cultura como el *ámbito de producción, circulación y consumo de significaciones*. Hay un consenso internacional al respecto, que abarca, fuera de nuestro continente, a antropólogos como Clifford Geertz, Edmund Leach y Renato Rosaldo, a sociólogos como Raymund Williams y Stuart Hall, a semiólogos como Umberto Eco y a científicos sociales difíciles de ubicar en una sola de estas disciplinas, por ejemplo Pierre Bourdieu y Howard S. Becker.

Esta definición sociosemiótica de la cultura permite aproximar, hasta cierto punto, el trabajo de varias disciplinas y establecer una plataforma común para estudiar problemas que hasta hace poco oponían a los investigadores. Se reduce la discusión a si la cultura es expresión o reflejo de estructuras materiales, ya que es concebida como un nivel específico y necesario de toda práctica humana. No se la disuelve en la totalidad social, ni se la vuelve el equivalente idealista del concepto de formación social, según ocurre cuando Ruth Benedict la entiende como la forma de una sociedad unificada por los valores dominantes. La cultura designa, en la actual perspectiva, la dimensión *simbólica* presente en todas las prácticas del hombre, con lo cual a la vez que se afirma su imbricación en lo económico y social se crea la posibilidad analítica de distinguirla.<sup>16</sup>

2. No obstante, las divergencias entre sociología y antropología se renuevan cuando se trata de definir empíricamente el objeto de investigación y las maneras de conocerlo. Quiero encarar estas discrepancias a partir de un conjunto de estudios realizados en Chile por CENECA y FLACSO. No conozco ningún centro de investigación sociológica del continente que haya efectuado un relevamiento tan extenso sobre la cultura de un país —educación, teatro, literatura, artes plásticas, cultura popular, cultura política, etc.—, con unos quince investigadores trabajando en forma continua y en diálogo creativo con las tendencias internacionales. Voy a detenerme en el libro *Chile: transformaciones culturales y modernidad*,<sup>17</sup> que sistematiza gran parte de la producción de esos organismos. Al ser la obra sobre un país latinoamericano más compleja y elaborada dentro de esta disciplina, da la oportunidad de mostrar el grado de avance y reflexionar acerca de las dificultades de una perspectiva estrictamente sociológica de la cultura.

Los autores parten de una definición semejante a la citada: entienden por cultura “los procesos de producción y transmisión de sentidos que construyen el mundo simbólico de los individuos y la sociedad”.<sup>18</sup> Para estructurar su estudio realizan dos operaciones. La primera consiste en discernir dos tipos de producciones culturales: una abarca los bienes simbólicos gestados en *campos específicos* o “subsectores” institucionalizados (el educacional, el de la ciencia y la tecnología, las industrias culturales, el artístico y el religioso); en otro nivel colocan a la *cultura cotidiana*, donde se expresan y cumplen “los efectos comunicativos” de los campos y se realizan las “interacciones situadas” entre los individuos y los grupos.

La segunda operación para organizar su análisis de la cultura chilena es caracterizarla como parte de la formación de la modernidad. Consideran que este proceso se inicia en los años veinte de nuestro siglo “y se amplía y profundiza con posterioridad a 1964”. Los datos están ordenados para revelar los rasgos principales de la reestructuración moderna de los mercados simbólicos. También se dedica una sección del libro, en la que no puedo detenerme aquí, a la refundación autoritaria de la sociedad chilena promovida por el gobierno de Pinochet. La tendencia es no instalarse en la explicación convencional de los cambios producidos por la dictadura. La obra diferencia convincentemente en qué medida las transformaciones son resultado de la censura comunicacional y el disciplinamiento de la vida cotidiana. Llama además la atención sobre el proceso —más largo y profundo— de refuncionalización de los bienes simbólicos para el mercado, propio de la modernización:

nacimiento de circuitos de comercialización de las obras; diversificación de la producción para satisfacer demandas diferenciadas o segmentadas; imbricamiento de la cultura y la industria; investigación realizada por contrato; venta de proyectos directamente o a cambio de subsidios; uso generalizado de la publicidad para financiar empresas culturales; obtención de recursos públicos en competencia con otros grupos de productores; mediciones de audiencia y uso de instrumentos de exploración del mercado cultural.<sup>19</sup>

Nos interesa particularmente el modo en que los autores caracterizan la oposición entre tradición y modernidad. Sostienen que

la cultura tradicional se estructura en torno de comunicaciones orales (y más tarde escritas) que cubren espacios comunicativos

relativamente personalizados y de proximidad social, sean simétricos (al interior de relaciones de clase y estamento) o asimétricos (en relaciones sociales de dominación). La producción cultural es un atributo de la posesión de capital social. Los circuitos más importantes de comunicación cultural son "redes de distinción", al margen de los cuales la cultura cotidiana se estructura, básicamente, como una variedad de "culturas populares" o subalternas. Entre aquellos circuitos y estas expresiones culturales subalternas no existe una interacción creativa. La producción cultural se halla débilmente estructurada y profesionalizada.<sup>20</sup>

Lo propio de la modernidad sería sustituir esas formas de comunicación tradicionales por "una comunicación predominantemente institucionalizada que hace uso de medios tecnológicos crecientemente complejos".<sup>21</sup>

Hay aquí dos afirmaciones discutibles desde el saber antropológico. Una es que entre los circuitos "más importantes" de comunicación en las culturas tradicionales (suponemos que se refieren a la literatura, la música y el arte cultos) y las culturas populares tradicionales "no existe una interacción creativa". Es fácil encontrar en cualquier sociedad latinoamericana múltiples interacciones y préstamos recíprocos entre la cultura de élites y la popular. En Chile desde la poesía de Neruda y Parra, hasta el rock y la música urbana de Congreso o los Jaivas, pasando por los murales políticos y los teatros independientes, muestran una interacción frecuente y creativa entre los saberes y los repertorios icónicos de distintas clases. El descuido de estas interacciones pareciera corresponder a un estilo de conceptualización sociológica más sensible a las segmentaciones que dividen a las clases o los estratos, que a los cruces y las hibridaciones interculturales.

La segunda afirmación refutable desde el enfoque antropológico es la que sostiene que "la producción cultural [tradicional] se halla débilmente estructurada". Por el contexto del libro, infiero que los autores entienden por estructuración fuerte la que existe en un sistema de campos claramente diferenciados, con instituciones modernas (educativas, científicas, empresas televisivas, etc.). Sin embargo, se sabe desde la antropología estructural-funcionalista, y más aún desde la estructuralista, que toda cultura ordena los elementos que la componen en un sistema compacto, que cada elemento posee sentido en relación con los otros y según su posición en el sistema, y no puede ser cambiado sin generar alteraciones en el conjunto. No se necesitan "medios tecnológicos crecientemente complejos", ni una marcada división del trabajo, para que una cultura esté fuertemente estructurada. Esa estructuración se concreta y se reproduce a través de instituciones, como los ritos y las costumbres, quizá menos visibles que los aparatos institucionales o empresariales modernos, pero no menos eficaces.

Es significativo que esta tensión entre lo tradicional y lo moderno sea presentada únicamente en el primero de los seis rasgos con que caracterizan a la actual cultura chilena<sup>22</sup> y que se haga de un modo unidireccional, evolucionista, como si todo consistiera en el paso de una etapa a otra que la supera. En el resto del libro no leemos nada acerca de la numerosa población indígena existente en Chile,<sup>23</sup> del significado y las funciones de las artesanías, los mitos y las fiestas comunitarias en la sociedad contemporánea. Por algunos estudios de CENECA sobre el folclor en Chile, incluso de uno de los autores del libro que comentamos: Carlos Catalán, sabemos de la vitalidad de las culturas populares en

ese país. Cuando en este volumen se alude a ellas, se informa que su “consistencia se ve crecientemente debilitada” por el avance de la escolarización y de las industrias culturales. Sólo ofrecerían, donde subsisten, “un repertorio de resistencias frente a los procesos de incorporación de la modernidad, capacidad que por un momento todavía puede generar la ilusión o el mito de la sobrevivencia de las culturas autóctonas”.<sup>24</sup>

En otros tramos, el libro reconoce que la cultura de masas no es omnipotente: “la uniformación se ve cruzada por los fenómenos de diferenciación; la internacionalización no contrarresta los regionalismos”.<sup>25</sup> No incluye en su modelo —que abarca amplia y minuciosamente las manifestaciones culturales modernas— las formas tradicionales de existencia de las culturas populares. La cultura cotidiana que el modelo teórico, como dije, considera una de las dos formas básicas de existencia de lo cultural, es tratada en pocas páginas (59-63 y 184-193) y sólo a propósito de los cambios que le imprimió la dictadura, en relación con la política, con las industrias culturales y en ámbitos urbanos. Si bien se admiten tensiones entre lo local, lo nacional y lo internacional, las dinámicas locales y regionales de desarrollo cultural no son descritas.<sup>26</sup>

En suma, este paradigma sociológico para el análisis de la cultura ofrece una caracterización *macrosocial* de las formas modernas de producción, comunicación y consumo que se realizan bajo las leyes del mercado y alcanzan a públicos masivos. Da poca cuenta de cómo estas modalidades, sin duda hegemónicas, interactúan con la cultura cotidiana. Considera que las expresiones tradicionales de simbolización, ritualización y organización están destinadas a desaparecer. Su *metodología cuan-*

*titativa* —que reconoce como “limitada”, pues “no ofrece por sí sola una explicación suficiente de los fenómenos estudiados”—<sup>27</sup> brinda un esquema estadístico del desarrollo global, incluyendo ocasionales referencias documentales y observaciones no sistemáticas de los significados que los procesos tienen para los sujetos. Los escenarios cotidianos no generan conocimientos que desafíen las interpretaciones construidas en el análisis macro. Las hipótesis y las líneas argumentales básicas se desarrollan desde la captación cuantitativa de las tendencias prevalecientes de la modernización.

3. ¿Qué ocurre si ahora recorremos el camino inverso: valoramos la producción antropológica latinoamericana sobre la cultura desde el modelo sociológico puesto en funcionamiento para analizar el caso chileno? Lo primero que salta a la vista es la casi total ausencia de estudios antropológicos acerca de lo que el libro de Brunner, Barrios y Catalán denomina —desde el título de una amplia sección— “el subsector más dinámico del campo”: las industrias culturales.

¿Por qué lo que sucede en espacios como la radio, la televisión o el video, y en otros tipos de producción industrializada y consumo masivo, debe ser territorio exclusivo de sociólogos y comunicólogos? Aquí mi tesis inicial es que la indiferencia de la antropología hacia estos procesos vertebrales, distintivos de las culturas contemporáneas, se debe a una equivocada visión del carácter de los mismos. La literatura antropológica suele mirar las industrias culturales como si sólo homogeneizaran a las sociedades y destruyeran las diferencias. Esta homogeneización se haría mediante la absorción de las culturas tradicionales y locales por parte de una

codificación masiva y transnacional de los procesos simbólicos. Hay que decir que esta óptica fue la de los primeros estudios sobre la comunicación, desde la posguerra hasta los años setenta, y persiste en concepciones sociológicas como la que acabo de exponer. Los trabajos recientes sobre comunicación masiva y sobre recepción del arte y literatura revelan que la expansión de la llamada cultura de masas, lejos de eliminar las diferencias, multiplica las ofertas, facilita el acceso de públicos más amplios a repertorios de distintas culturas y propicia diversas apropiaciones e interpretaciones de los bienes culturales en relación con las tradiciones de las que provienen los receptores.<sup>28</sup> Existe, a la vez, una comunicación más fluida entre sistemas culturales y naciones —a veces estandarizada por la concentración transnacional de los poderes *massmediáticos*— y una diferenciación intensiva en el interior de este sistema transcultural.

La segunda tesis es que la reticencia antropológica ante la cultura masiva se origina en una actitud defensiva respecto de los que se consideran objetos empíricos propios de esta disciplina más que en relación con lo que es su problemática teórica específica. Las transformaciones de la modernidad no son tan amenazantes si pensamos que *lo distintivo del saber antropológico no es ocuparse de pueblos "primitivos" o de etnias y comunidades tradicionales sino estudiar las diferencias, la alteridad y las relaciones interculturales* mediante la generación de informaciones directas. Es cierto que en nuestro siglo se está produciendo una recomposición de las unidades empíricas de análisis que han sido objetos clásicos del estudio antropológico. No obstante, la reubicación —más que desaparición— de los pueblos, etnias y comunidades tradicionales en las

sociedades contemporáneas implica otras formas de diferenciación, desigualdade interacción intercultural. Se deberá dirigir en los próximos años una mirada antropológica —y sociológica— renovada hacia esta recomposición de la *problemática* (no tanto de los objetos empíricos de estudio).

### ¿Qué se estudiará en los 90 en sociedades posmodernas (en recesión)?

Imaginar el horizonte de los estudios culturales en América Latina es más difícil que trazar este mapa precario de tendencias y cuestiones protagónicas. ¿Proseguirá la expansión de la sociología y la antropología de la cultura, la multiplicación de investigadores, centros y temas de estudio, en las condiciones deterioradas de salario y presupuesto que el ahogo económico impone al desarrollo científico? No se trata sólo de prever cómo podrán resolverse las incertidumbres generadas por la yuxtaposición de disciplinas y el resquebrajamiento de paradigmas. Los cambios de función de las ciencias sociales dados por la reestructuración neoliberal de las sociedades latinoamericanas (recesión, desempleo masivo, desplazamiento de los Estados por las empresas privadas) apenas comienzan a notarse en: los temas prioritarios de investigación, las condiciones de financiamiento y competencia, las demandas de productividad y aplicación tecnológica del conocimiento. Si la dimensión y el carácter de estas transformaciones son difíciles de prever en las líneas más consolidadas de las ciencias sociales, aún más arduo resulta anticiparlas en la cultura, cuyo perfil es menos preciso y su utilidad "práctica" más dudosa.

Es posible que se reduzcan en los próximos años las tendencias proliferantes en temas y en teorías, así como las búsquedas experimentales que tuvieron auge en las investigaciones de los setenta y los ochenta. La disminución de recursos financieros nacionales e internacionales, la reducción de vínculos con la producción de las metrópolis y con los países de punta en América Latina, desactualizarán a muchos centros de investigación de países con desarrollo medio y a universidades pequeñas que en las décadas recientes se mostraron creativas. Sin hacer una lista demasiado deprimente, basta mencionar la disminución de representantes latinoamericanos en los últimos congresos de americanistas, de LASA y en otros eventos internacionales, los cortes a suscripciones de revistas extranjeras y hasta en la compra de libros nacionales, de becas de posgrado y dinero para trabajo de campo, la concentración de los fondos encogidos en instituciones e investigadores más “productivos”.

Puede preverse, sin embargo, que el mayor reconocimiento del valor social y político de la cultura logrado en las dos últimas décadas siga favoreciendo, al menos, dos tipos de investigaciones:

- a) Las que se ocupen de la modernización del desarrollo cultural: nuevas tecnologías de telecomunicación y electrónica; producción, circulación y consumo de industrias culturales; formación técnica de recursos humanos para la administración cultural y recalificación de trabajadores en procesos de reconversión industrial; evaluación del papel de los organismos promotores de la ciencia y la tecnología; diagnóstico de conflictos interculturales en procesos de rápida transformación y en situaciones de frontera.
- b) Las que se dediquen a modalidades tradicionales del desarrollo cultural, siempre que abarquen a conjuntos sociales numérica o cualitativamente significativos: relaciones entre educación y cultura; cultura política y nuevas formas de hegemonía; mujer y familia; etnias indígenas mayoritarias; religiosidad popular, especialmente grupos en rápida expansión; artes, artesanías y otras manifestaciones folclóricas de interés comercial o turístico.<sup>29</sup>

Los estudios más avanzados sobre la cultura a los que nos venimos refiriendo llevan a esperar que los temas de las primeras investigaciones (a) no sean absorbidos únicamente por sociólogos, ni las segundas (b) por antropólogos. Seguirá habiendo en cada disciplina una inercia en torno de uno u otros. Imagino que la sociología incluirá cada vez más en sus fuentes la observación prolongada en el campo y la comprensión diferencial de las experiencias vividas por los actores, mientras la antropología usará censos, estadísticas y buscará entender el significado macrosocial de los procesos. Probablemente ambos grupos profundicen, como está ocurriendo, en el uso de instrumentos de otras disciplinas —semiótica, teoría del discurso, psicoanálisis— para entender los aspectos lingüísticos y las dimensiones menos manifiestas de las interacciones sociales. Sería lógico que el mayor interés de los poderes públicos y privados en la cultura, así como las inclinaciones internacionales a que todos los científicos sociales se vincularan con los recursos modernos, estimularan la inclusión de las nuevas tecnologías y la economía de la cultura en el *currículum* de los estudiantes y en los programas de investigación. Sin embargo, estos vaticinios están aún tan lejos de lo que es la práctica

actual de sociólogos y antropólogos en América Latina, que se nos puede acusar de distraernos de nuestro tema.

Conviene aclarar que la propuesta de interrelacionar los conocimientos y los hábitos de trabajo de sociólogos y antropólogos es más que un recorte artificial del mundo de la cultura. En otra época pudo creerse que la separación entre antropología y sociología correspondía a la existencia de modalidades distanciadas de desarrollo cultural: por un lado comunidades indígenas autosuficientes; por otro, mundos urbanos y circuitos masivos de comunicación.

En un continente donde el 70% de la población vive en ciudades, formadas en gran parte por migrantes recientes que aún guardan creencias y hábitos campesinos, y donde, a la inversa, las relaciones económicas capitalistas, la cultura electrónica y a veces el turismo son presencias cotidianas para los que siguen en zonas rurales, lo tradicional y lo moderno ya no son concebibles como entidades independientes. Si tanto las culturas hegemónicas como las populares son ahora *culturas híbridas*, es innegable en este sentido que vivimos una época posmoderna, tiempo de *bricolage* donde se cruzan diversas épocas y culturas antes alejadas. La tarea del investigador no puede ser elegir entre tradición y modernidad. Más bien se trata de entender por qué en América Latina somos esta mezcla de memorias heterogéneas e innovaciones truncas.<sup>30</sup>

Me hacen notar que esta frase podría escribirse al revés: también somos los latinoamericanos una combinación de memorias truncas e innovaciones heterogéneas. Además, la fórmula serviría para otros continentes —incluso las metrópolis, Estados Unidos y los países europeos— donde el predominio modernizador no clausuró la persistencia de tradi-

ciones (estas observaciones me fueron hechas por Françoise Perus). La revitalización conflictiva de los nacionalismos y regionalismos en la Europa oriental y occidental, el creciente reconocimiento de la multiculturalidad en los estudios culturales norteamericanos, no permiten que encontremos en la heterogeneidad multitemporal un rasgo exclusivo de América Latina. Al fin de cuentas, este texto no intenta más que elaborar algunos dilemas centrales en la teoría y la investigación actual de la cultura. Las preguntas son, como las culturas contemporáneas, transnacionales; en los modos de elaborarlas, de luchar con ellas, reside —tal vez— lo que nos diferencia.



## Notas

- 1 Manuel Villa, "Ideología oficial y sociología crítica en México, 1950-1970", *Estudios*, núm. 16, UNAM, México, pág. 7.
- 2 Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1982, pág. 9.
- 3 Lourdes Arizpe, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*, SepSetentas, México, 1979. Catharine Good Eshelman, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- 4 Eunice Ribeiro Durham, "A pesquisa antropológica con populações urbanas: problemas y perspectivas", en Ruth Cardoso (org.), *A aventura antropológica*, Paz e Terra, Sao Paulo, 1986, pág. 19.
- 5 Entre los autores más incisivos cabe mencionar a Arturo Warman ("Modernizarse ¿para qué?", *Nexos*, núm. 50, febrero de 1982) y Guillermo Bonfil Batalla (*México profundo*, Grijalbo, México, 1990).
- 6 Roberto da Matta, *Carnavais, malandros e heróis*, 2a. edición, Zahar, Río de Janeiro, 1980.
- 7 Antonio Augusto Arantes (org.), *Produzindo o passado. Estratégias de construção do patrimônio cultural*, Brasiliense, Sao Paulo, 1984.
- 8 Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, Sao Paulo, Brasiliense, 1987; *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e industria cultural*, Brasiliense, Sao Paulo, 1988.
- 9 Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1987.
- 10 Sara Sefchovich, "Los caminos de la sociología en el laberinto de la Revista Mexicana de Sociología", *Revista Mexicana de Sociología*, año LI, No. 1, enero-marzo de 1989.
- 11 Véase una exposición crítica de este periodo en el opúsculo de Eliseo Verón, *Imperialismo, lucha de clases y conocimiento. 25 años de sociología en la Argentina*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974.
- 12 Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, Gustavo Gili, 1987.
- 13 Regina Gibaja, *El público de arte*, Buenos Aires, Eudeba, 1964; Martha F. de Slemenson y Germán Kratochwill, "Un arte de difusores. Apuntes para la comprensión de un movimiento plástico de vanguardia en Buenos Aires, de sus creadores, sus difusores y su público", en J. F. Marsal (org.), *El intelectual latinoamericano*, Editorial del Instituto di Tella, Buenos Aires, 1970.
- 14 Néstor García Canclini, *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*, Siglo XXI, 4a. edic., cap. 4, México, 1988.
- 15 Un lugar donde esto puede ser comprobado es el conjunto de estudios sobre *Innovación cultural y actores socioculturales* promovidos por clacso, que se publican en los tomos 7 y 8 de la obra *¿Hacia un nuevo orden estatal en América Latina?*, CLACSO, Buenos Aires, 1989, especialmente los textos de Gabriel Cohn sobre Brasil, Alberto Miró Quesada sobre Perú, Arturo Arias acerca de Guatemala, Lourdes Yero sobre Venezuela, Héctor Schmucler y otros respecto de la Argentina, Néstor García Canclini y Patricia Safa acerca de México y el de José Joaquín Brunner, Carlos Catalán y Alicia Barrios, del cual comento una versión ampliada en las próximas páginas.
- 16 Límite aquí por las restricciones de espacio una discusión que desarrollé en el primer capítulo de mi libro *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, 4a. edic. México, 1989.
- 17 José Joaquín Brunner, Alicia Barrios y Carlos Catalán, *Chile: transformaciones culturales y modernidad*, FLACSO, Santiago, 1989.
- 18 *Ibidem*, pág. 21.
- 19 *Ibidem*, pág. 67.
- 20 *Ibidem*, pág. 25.
- 21 *Ibidem*, págs. 25-26.
- 22 *Ibidem*, págs. 24-25.
- 23 El informe sobre grupos indígenas en América Latina del CADAC indica que en Chile había hace una década 616,500 indios, en su mayoría mapuches (cf. anexo al libro de Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución*, Nueva Imagen, México, 1981).
- 24 José Joaquín Brunner, Alicia Barrios y Carlos Catalán, *Chile: transformaciones culturales y modernidad*, FLACSO, Santiago, 1989, págs. 33-34.
- 25 *Ibidem*, pág. 19.
- 26 José Joaquín Brunner ha desarrollado más el análisis de lo cotidiano en otros textos, notablemente en su libro *El espejo*

26 José Joaquín Brunner ha desarrollado más el análisis de lo cotidiano en otros textos, notablemente en su libro *El espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*, FLACSO, Santiago, 1989.

27 *Ibidem*, pág. 97.

28 Me refiero a investigaciones como las del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham (cf. de Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe y Paul Willis (eds.), *Culture, Media, Language*, Hutchinson, Londres, 1980); y los "cultural studies" ingleses y estadounidenses sobre audiencias activas (James Lull (ed.), *World Families watch Television*, Sage, Newbury Park, California, 1988). En América Latina pueden consultarse, además de los textos de Martín Barbero, Gibaja y Slemenson-Kratochwill antes

citados, el estudio del consumo cultural en varias ciudades latinoamericanas que viene realizando el grupo de trabajo sobre políticas culturales de clacso, de próxima publicación.

29 Sobre la prospectiva de las investigaciones acerca de la cultura véanse los textos de José Joaquín Brunner, *Ciencias sociales y el tema de la cultura: notas para una agenda de investigación*, elacso, Santiago, 1987; y José Jorge de Carvalho, *O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna*, Fundación Universidad de Brasilia, serie Antropología, No. 77, Brasilia, 1989; y Jesús Martín Barbero, "Retos a la investigación de comunicación en América Latina", en *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, G. Gili-Felafacs, México, s/f.