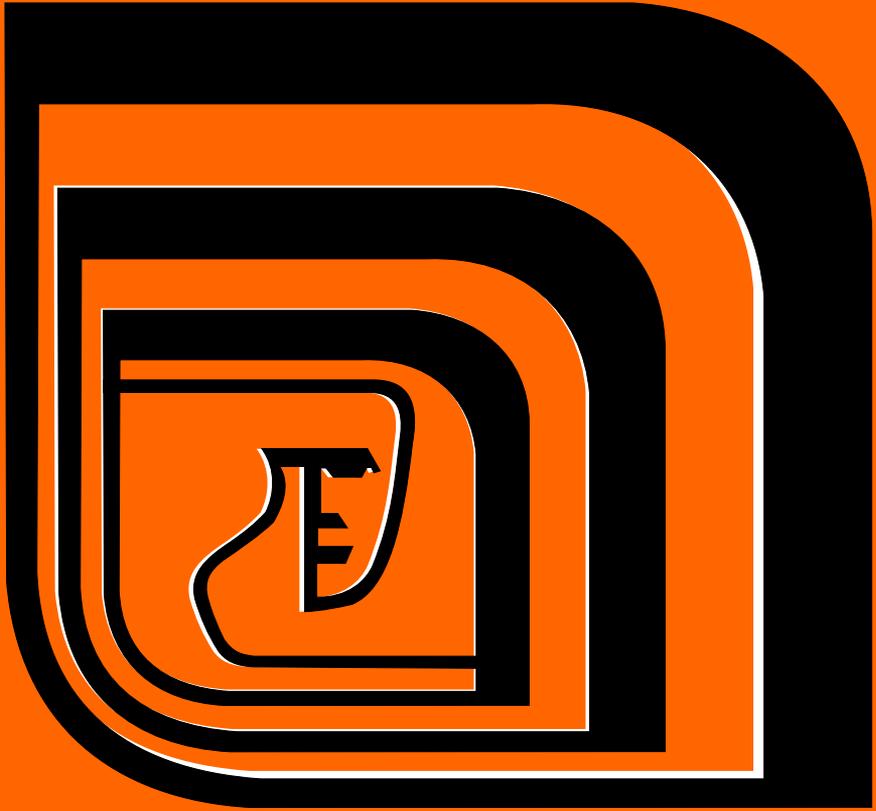


iADAP
CUADERNOS
CULTURALES

sobre el concepto
de cultura

0

JOSE RON



José Ron

SOBRE EL CONCEPTO

DE CULTURA

"CUADERNOS POPULARES"

IADAP

ÍNDICE

SOBRE EL CONCEPTO DE CULTURA.....	5
LOS CLASICOS Y EL CONCEPTO DE CULTURA.....	6
LA CULTURA EN HEGEL	11
OTROS CONCEPTOS DEL SIGLO XIX.,.....	13
EL PSICOANÁLISIS Y EL CONCEPTO DE CULTURA.....	15
EL CONCEPTO FUNCIONÁLISTA DE LA CULTURA.....	22
OTROS CONCEPTOS DEL SIGLO XX.....	26
LA CULTURA EN GRAMSCI.....	31
EL CONCEPTO MARXISTA DE CULTURA.....	34
LA CONCEPCIÓN ACTUAL DE LA CULTURA.....	38
ALGUNAS CONCLUSIONES.....	47
LA CULTURA POPULAR.....	51

SOBRE EL CONCEPTO DE CULTURA

Definir lo que es la cultura parece ser una tarea por demás sencilla, en primer lugar por el hecho de que los miembros de una sociedad, al estar, de algún modo, inmersos en ella, y al ser todos portadores de una cierta cultura, pretenden tener una noción de la misma; y, luego, porque desde la Antigüedad los intentos por definir la cultura se han venido repitiendo sin interrupción en vista, sobre todo, de la implicación constante que ésta ha mantenido con la vida social. De ahí que podemos registrar múltiples y variados conceptos de cultura, muchos de los cuales han aportado efectivamente al esclarecimiento de este fenómeno.

Sin embargo, la definición de cultura entraña no poca dificultad puesto que como hecho social abarca un campo muy amplio cuya delimitación no siempre es fácil de precisarla.

Por otro lado, la generalización que suponen los conceptos de cultura, si bien marcan pautas fundamentales, no suministran una explicación completa del fenómeno, que aún estaría por identificarse plenamente en el terreno estrictamente científico; por ello, es necesario que examinemos brevemente algunos de los conceptos de cultura más representativos que se han emitido en el transcurso de la historia de la sociedad, con el propósito de ubicar sus fuentes y determinar el nexo que los une históricamente.

LOS CLASICOS Y EL CONCEPTO DE CULTURA

Ya entre los griegos de la Antigüedad se perciben elementos teóricos que tratan de definir la cultura. Herodoto, por citar un caso, en sus famosas narraciones —como lo anota Lipton (1)— *"consagró gran parte de su historia a lo que en la actualidad llamaríamos descripciones de culturas, llegando hasta señalar algunas de las más notables diferencias entre las costumbres griegas y egipcias, y expresando verdadera sorpresa de que aquellos bárbaros se retiraran al interior de sus casas para satisfacer sus funciones excretoras en lugar de hacerlo en la calle, a la manera civilizada de los griegos"*.

En una primera aproximación constatamos que con el nacimiento mismo de la filosofía surgen las primeras inquietudes antropológicas, es decir, el problema del hombre que constituye el planteamiento antropológico está presente en la reflexión filosófica desde sus orígenes. No obstante, en la historia de la filosofía clásica griega se han reconocido tres períodos: el primero que abarca del 600 al 450 a.c, donde la atención gira en torno a la visión cosmológica, expresada a través de las escuelas presocráticas; el segundo que va del 450 al 400 a.c. donde la preocupación se centra en el problema antropológico, siendo Sócrates y los sofistas sus máximos exponentes; y, un tercero, del 450 al 300 a.c, que comprende los grandes sistemas filosóficos: Demócrito, Platón y Aristóteles. De éstos, nos interesa, para efectos del análisis propuesto.

(1) **Ralph Linton: "Cultura y Personalidad". Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1.971.**

rastrear en la etapa antropológica, ya que los otros períodos corresponden al planteamiento ontológico, si asumimos el criterio de Núñez Tenorio en su *"Introducción a la Filosofía"*. (2).

La cuestión antropológica despierta entre los sofistas un marcado interés. El destino del hombre como ser social, el sujeto antes que el objeto, la moral y la cultura consideradas como producto de la actividad humana. J.A. Nuño Montes dice con razón que *"En conjunto hay que comprender a los sofistas como el movimiento revolucionario intelectual que orientará la filosofía griega hacia preocupaciones antropológicas en una forma hasta entonces nunca tratada"* (3). La conocida afirmación de Protágoras de que *"El hombre es la medida de todas las cosas"* resume tales preocupaciones. Los problemas del hombre son analizados en cuanto a su virtud (arete) como individuo y a su ley como ciudadano. En esta forma, el mundo de la naturaleza cedía un lugar destacado al mundo del hombre, a la sociedad.

El relativismo subjetivista de los sofistas es superado por Sócrates, quien a través de su método inductivo, la mayéutica, llega al concepto como una forma del saber válida para todos. El *"conócete a tí mismo"* socrático se convierte en el nuevo fundamento de las virtudes del hombre. El conocimiento en general y el conocimiento de sí mismo tendrían como punto de partida el hombre que se perfecciona a través del saber, la *"sophia"*.

Para Sócrates no basta preguntar el por qué de las cosas sino qué son las cosas y para qué existen. La finalidad de las acciones humanas como ciudadanos, como miembros de la polis, el objetivo de la conduc-

(2) Núñez Tenorio : *"Introducción a la Filosofía"*. IT. **Manuales Universitarios Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1.969.**

(3) J.A. Nuño Montes : **Cit. por Núñez Tenorio en ob. rf.**

8

ta en cada uno. Desde el punto de vista práctico cree que el esfuerzo humano debe encaminarse hacia la educación de la virtud, lo cual implica comprender el destino individual y social.

De los planteamientos socráticos y de los que hicieran más tarde Platón y Aristóteles, [se desprenden dos direcciones en los afanes antropológicos: la ético-individual y la político-social. Es, pues, en relación con la conducta como individuo y como animal político —el zoon politikon—, que surgen las consideraciones filosófico-antropológicas.

Aristóteles concibe una primera noción de cultura cuando afirma que *"Ante toda ciencia, sea importante o insignificante, caben dos actitudes: una, la que merece el nombre de conocimiento científico; otra, la que podemos designar preferentemente como una especie de cultura (paideia)"* (4). Sería, por lo tanto, ese saber que permite *"discernir acertadamente acerca de todo"* lo que configuraría la cultura referida al individuo, según este filósofo.

. Platón sigue en cierta forma la línea antropológica inaugurada por los sofistas y perfeccionada por Sócrates. Tanto en él como en Aristóteles, la Ética y la Política son los componentes de una unidad que constituye el núcleo de sus sistemas filosóficos. La ciencia de la política es para Aristóteles la ciencia suprema porque permite una visión integral del hombre como ser social.

Hemos mencionado la concepción filosófica que acuñaron los clásicos griegos, como base elemental de una interpretación antropológica que apuntaba hacia la definición de cultura. Cabe insistir en que la filosofía antropológica es el antecedente histórico inmediato de los primeros esfuerzos por aprehender el hecho cultural. El camino que iba desbrozando la filosofía enriquecía la noción de cultura. En torno ai pro-

(4) **Aristóteles: "LAS PARTES DE LOS ANIMALES"**

blema del hombre va perfilándose la comprensión de lo social y en ésta la de cultura.

El concepto de cultura, como hemos podido notar, se hallaba inicialmente cubierto por la filosofía y no sólo que aparece en esta forma sino que la filosofía constituye, desde su apareamiento, una manera de enfocar el fenómeno cultural en su conjunto, al sustentar tesis esenciales sobre el mundo y la vida, las cuales influyen directamente sobre el comportamiento social.

Durante el largo período medioeval la cultura se muestra subordinada a la teología hasta el advenimiento renacentista que abre nuevos horizontes culturales, aprovechando los elementos teóricos aportados por la filosofía griega y el avance logrado por las ciencias, y propicia no únicamente la renovación científica, filosófica y literaria, sino que se extiende a los usos y costumbres de la época.

En Renato Descartes cobra esta etapa su mayor desarrollo filosófico. El problema del conocimiento salta al primer plano, y no de manera casual, sino impulsado por los descubrimientos brillantes de las ciencias naturales. Lo gnoseológico en filosofía, el método inductivo-experimental, las ciencias de la naturaleza, la reflexión racionalista, he ahí los nuevos aportes de aquel momento histórico

El concepto de cultura que había venido elaborándose bajo la protección de la filosofía, poco a poco fue adquiriendo autonomía, a medida que los aportes científicos imponían características peculiares a los distintos campos del saber.

Los enciclopedistas que anuncian aquella profunda transformación social y económica operada por el sistema capitalista, representan una nueva concepción democrática en cuanto a la producción y distribución culturales. La Mettrie, Helvecio, Holbach y, sobre todo, Diderot.

expresan este punto de vista cuyo testimonio más trascendente lo constituye la Enciclopedia.

La revolución industrial y el proceso de surgimiento del capitalismo crearon la infraestructura básica para que apareciese la sociología y más tarde la antropología. Estas disciplinas, ligadas como están estrechamente al desenvolvimiento social, por su propia naturaleza y porque sus objetivos así lo exigen, han contribuido con sus investigaciones y estudios a dotar de una visión científica al hecho cultural.

Es, pues, en las vertientes sociológicas y antropológicas que datan apenas del siglo pasado, y en la etnología de reciente desarrollo, donde el concepto de cultura ha merecido especial atención, enriqueciéndose, aclarándose y definiéndose gradualmente.

Csbe. por lo tanto, un examen somero de la concepción de cultura durante los siglos pasado y presente.

LA CULTURA EN HEGEL

La filosofía clásica culmina en los sistemas filosóficos creados por Kant y Hegel, ambos, por distintos caminos apuntando hacia una filosofía del hombre. En Hegel la noción de cultura aparece como producida por el espíritu-naturaleza. En efecto, en su *"Filosofía del Espíritu"*, establece que *"El espíritu subjetivo es: A. Espíritu en sí o espíritu inmediato. En este estado es el alma o el espíritu-naturaleza y constituye el objeto de la antropología. B. Espíritu por sí o espíritu mediatizado que se manifiesta a través de la conciencia y es objeto de estudio de la fenomenología del espíritu. C. Espíritu que se determina en sí mismo, del cual se ocupa la psicología"* (5).

"El primer momento de la antropología es el alma —dice Hegel—, cualitativamente determinada y unida a sus determinaciones naturales. Aquí es, por ejemplo, en donde vienen a alinearse las diferencias de las razas. Al salir de esta unión inmediata con su naturalidad, el alma entra en oposición y conflicto con sí misma. En este momento se le unen la locura y el sonambulismo. Este combate determina el triunfo del alma sobre el cuerpo, que desciende y queda como rebajado al papel de signo y representación del alma. Así es como se produce la idealidad del alma en el cuerpo, y como esta realidad del espíritu se encuentra idealmente establecida, aunque sólo sea todavía en una forma corporal".

(5) J.G.F. Hegel: *"Filosofía del Espíritu"*. Editorial Claridad S.A. Buenos Aires, 1.969.

Hegel, que construye toda una mitología del espíritu absoluto, concibe la relación naturaleza-conciencia (que vendría a representar lo social) como el punto nodal del que surgiría la actividad de los hombres. Es necesario aclarar que para Hegel *"el espíritu no es un efecto ni un ser inmóvil sino más bien el movimiento absoluto, la actividad pura, la negación o la idoneidad de todas las determinaciones fijas del entendimiento. No es un ser simple, de una simplicidad abstracta, sino un ser que, en su simplicidad se diferencia de sí mismo; no es un ser completo en sus manifestaciones, una esencia que se encierra en sí misma bajo la envoltura de sus manifestaciones; pero existe en su realidad sólo por las formas determinadas de sus manifestaciones necesarias; no es, en fin, como lo concibe esta psicología (la empírica), un alma que sólo estaría unida al cuerpo por una re/acción exterior; es un ser interiormente ligado al cuerpo por la unidad de la noción"*. (6)

Aquellas determinaciones naturales que con su propia cualidad distingue lo que Hegel ha denominado *"alma"* y que abarcan las diferencias de las razas, le proyectan hacia el análisis etnológico. Hegel dedica minuciosas consideraciones a las diferencias entre las razas, describiéndolas en sus modos de vida, en sus pensamientos, en sus ilusiones y pasiones. *"Las diferencias de las razas que hemos indicado anteriormente —dice— son las diferencias esenciales determinadas por la noción del espíritu natural universal"*. (7). Señala los rasgos característicos de las principales naciones europeas, describe la vida de los pueblos griego, romano y germano. Analiza también varios aspectos de la cultura como las costumbres, el lenguaje, el pensamiento, el genio, el carácter, la familia, la sociedad civil, etc. Hay, pues, en la obra hegeliana una insistente preocupación por la cultura en sus diversas manifestaciones.

(6) J.G.F. Hegel: "Filosofía del Espíritu" Edit. Claridad S.A. Buenos Aires, 1.969.

(7) *Ibíderr*

OTROS CONCEPTOS EN EL SIGLO XIX

Tylor, en 1.871, definía la cultura como "*ese todo complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, la costumbre y otras facultades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad*". (8). Esta definición que expresaría el punto de vista del evolucionismo, se ha sintetizado en la afirmación de que la cultura comprende toda clase de comportamiento aprendido. En la práctica, por consiguiente, el rasgo distintivo del estudio de la cultura sería el ocuparse de las costumbres y los "*modos de vida*". Identifica este autor el arte con la técnica, denominando "*cultura material*" a la creada por las técnicas destinadas a recoger piezas testimoniales para museos.

Lewis H. Morgan, también influenciado por Darwin como el anterior, fue otro de los más serios investigadores de la cultura. Estudió la vida de las tribus indígenas de América del Norte y aportó valiosos datos para el conocimiento de las hasta hace poco llamadas "*sociedades primitivas*", inclusive realizando una periodización del desenvolvimiento de las mismas así como una clasificación de parentesco, tomando como base el nivel de producción. Sabemos que, posteriormente, Federico Engels, en su estudio del "*Origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado*", toma como base estos materiales para desarrollar sus postulados teóricos.

(8) Cit. por Lucy Mair: "Antropología Social". Publicación del CIDAP

Las opiniones contradictorias que sobre la cultura formulara Federico Nietzsche en su vasta producción filosófica, arrojan, de todos modos, valiosos elementos críticos de análisis cultural. *"La cultura -dice Nietzsche— ha nacido como una campana, en el interior de una capa de material grosera, vulgar, compuesta de falsedad, violencia, extensión ilimitada de todo Yo individual, de todos los pueblos, individuales".* (9). Por otro lado, reconoce el carácter dinámico de la cultura: *"Pero los hombres pueden decidir con completa conciencia, desarrollarse de ahora en adelante en vista de una nueva cultura, mientras que antes se desarrollaban inconscientemente y al azar . . . "* *"Esta nueva cultura consciente mata a la antigua, que, considerada en su conjunto, ha llevado una vida de bestia y de vegetal; mata también la desconfianza hacia el progreso: éste es "posible". Quiero decir: es un juicio precipitado y casi desprovisto de sentido creer que el progreso debe "necesariamente" realizarse; pero ¿cómo habrá de negarse que sea posible?"*. (10).

Nietzsche señala la existencia de una *"cultura superior"* la misma que —dice— *"sólo puede producirse en una sociedad en que haya dos castas distintas: la de los trabajadores y la de los ociosos, capaces éstos de un verdadero ocio; o, para decirlo con palabras más expresivas: la casta del trabajo forzado y la casta del trabajo libre"*. (11). Afirma que *"la cultura superior es necesariamente incomprendida"*. (12).

(9) Federico Nietzsche: "Humano Demasiado Humano". Obras completas. T. III. Vol. I. M. Aguilar-Editor. Buenos Aires, 1.948.

(10) *Ibídem*

(11) *Ibídem*

(12) *Ibídem*

EL PSICOANÁLISIS Y EL CONCEPTO DE CULTURA

El concepto freudiano de cultura implica *"todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales"*. (13). Freud no establece diferencia alguna entre cultura y civilización. Para él la cultura muestra dos distintos aspectos: *"Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer los bienes materiales con que satisfacer las necesidades humanas, y por otro, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables"*. (14).

Ampliando esta definición, Freud sostiene que el hombre mismo, *individualmente considerado, puede representar un bien natural para otro en cuanto éste utiliza su capacidad de trabajo o hace de él su objeto sexual"*. (15)

Los análisis psicológicos de este autor, fundados en una conducta social represiva le llevan a concluir que *"el individuo es virtualmente un enemigo de la civilización"*. *"Se da, en efecto, —asevera—, el hecho singular de que los hombres, no obstante serles imposible existir en el aisla-*

(13) S. Freud: "Psicología de las masas" - El porvenir de una ilusión - Alianza Editorial. 3a. ed. Madrid, 1.972.

(14) Ibídem

(15) Ibídem

miento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común". Así, pues, -anota- la cultura ha de ser defendida contra el individuo y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones... "(16).

Por otro lado, el fundador del psicoanálisis reconoce que *"Mientras en el dominio de la naturaleza ha realizado la humanidad continuos progresos y puede esperar/os aún mayores, no puede hablarse de un progreso análogo en la regulación de las relaciones humanas . . . "* (17). Duda, asimismo, de que pueda llegarse a una sociedad sin coerciones y sin tensiones donde todos sus integrantes disfruten de los bienes terrenos.

"Parece, más bien, —asegura este autor—que toda la civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos, y ni siquiera puede asegurarse que al desaparecer la coerción se mostrase dispuesta la mayoría de los individuos humanos a tomar sobre sí la labor necesaria para la adquisición de nuevos bienes. A mi juicio —agrega Freud—jha de contarse con el hecho de que todos los hombres integran tendencias destructoras —antisociales y anticulturales— y que en gran número de personas tales tendencias son bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana". "Este hecho psicológico presenta un sentido decisivo para el enjuiciamiento de la cultura humana". "Lo decisivo está en si es posible aminorar, y en qué medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia a la satisfacción de sus instintos, conciliarlos con aquellos que continúen siendo necesarios y compensarles de ellos. El dominio de una masa por una minoría —prosi- que nuestro autor-- seguirá demostrándose siempre tan imprescindible como la imposición coercitiva de la labor cultural, pues las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, sien-

(16) Ibídem.

(17) Ibídem.

do inútiles cuantos argumentos se aduzcan para convencerlas de lo inevitable de tal renuncia, y sus individuos se apoyan unos a otros en la tolerancia de su desenfreno". La causa de este comportamiento o tendencia de las masas encuentra Freud en *"la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones"*. Luego atribuye a las *"instituciones culturales defectuosas"* el hecho de que *"hayan exasperado a los hombres haciéndolos vengativos e inasequibles"*. (18).

Para Freud, en consecuencia, la función primordial de la cultura, su razón de ser, se concretaría en la defensa de la sociedad contra la naturaleza.

Interdicción, prohibición y privación, son tres conceptos psicológicos que maneja Freud y en torno a los cuales construye la conducta de la sociedad. Asimismo, los deseos instintivos de incesto, canibalismo y homicidio, según él, condicionarían una cierta actitud cultural.

Cuando Freud se refiere a las restricciones que sólo afectan a determinadas clases sociales expresa que *"las clases postergadas enviarán a las favorecidas sus privilegios y harán todo lo posible por libertarse del incremento especial de privación que sobre ellas pesa. Donde no lo consigan, surgirá en la civilización correspondiente un descontento duradero que podrá conducir a peligrosas rebeliones. Pero cuando una civilización no ha logrado evitar que la satisfacción de un cierto número de sus partícipes tenga como premisa la opresión de otros, de la mayoría quizá —y así sucede en todas las civilizaciones actuales—, es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa actividad contra la civilización que ellos mismos sostienen con su trabajo, pero de cuyos bienes no participan sino muy poco. En este caso no puede esperarse por parte de los oprimidos una asimilación de las prohibiciones culturales, pues, por el contrario, se negarán a reconocerlas, tenderán a destruir la civilización misma y eventualmente a suprimir sus premisas. La hostilidad de*

estas clases sociales contra la civilización es tan patente, que ha monopolizado la atención de los observadores, impidiéndoles ver la que latentemente abrigan también las otras capas sociales más favorecidas. No hace falta decir que una cultura que deja insatisfecho a un núcleo tan considerable de sus partícipes y los incita a la rebelión no puede durar mucho tiempo, ni tampoco lo merece". (19).

Los juicios que de Freud hemos citado acerca de la cultura, son, evidentemente contradictorios y están orientados al análisis fenoménico. Aciertan en la descripción pero no consiguen precisar las causas reales de los hechos estudiados. Así cuando generaliza la coerción y la represión a todo tipo de sociedad, no percibe que, por una parte, la sociedad no es ninguna abstracción y que, por tanto, se trata de colectividades muy concretas, y, por otra, de sus argumentos aparecería como que la coerción es inherente al ser social y no como algo que ha surgido de la propia sociedad y que, en la medida que vaya resolviendo sus contradicciones, irá transformándose posiblemente en modalidades de tal contenido que no estarían planteadas como represiones. Además, el carácter de los instintos no es eterno, su mutabilidad ha sido comprobada suficientemente.

Son contradictorios, también, los juicios mencionados, cuando, por un lado, reconoce que la civilización es producto del trabajo de los oprimidos, de cuyos bienes no participan sino en grado mínimo, y, por otro, cuando asegura que *"las masas son perezosas e ignorantes", por "falta de amor al trabajo". (20)*. Habría que preguntar si esa civilización o cualquier otra es posible sin el concurso de esas masas y buscar la causa de su comportamiento en la frustración que experimentan sus necesidades más elementales. Por lo demás, las instituciones culturales a las cuales Freud las responsabiliza de la conducta *"vengativa e inasequible de los hombres"*, son una respuesta al tipo de relaciones sociales que

(19) *Ibidem.*

(20) *Ibidem.*

prevalecen, o sea, que si la organización social en toda su extensión es "defectuosa", también lo serán las instituciones que esa organización haya creado.

La defensa "*contra la abrumadora prepotencia de la naturaleza*" ha sido la motivación que ha permitido —según Freud—, alcanzar todas las conquistas culturales. Como que el hombre no fuese también parte de esa naturaleza y como que ésta abrigara conscientemente la intención de aniquilarlo. Si bien enfatiza en la necesidad de humanizar la naturaleza, no logra descubrir la interrelación que existe entre la sociedad y el medio natural en que se desenvuelve.

Al referirse a las representaciones religiosas, Freud las considera también como nacidas de la necesidad de defensa frente a la naturaleza; "*necesidad a la que más tarde —dice— se añadió un segundo motivo: el impulso a corregir imperfecciones de la civilización*" (21). Las religiones, en consecuencia, afirmarían la obligación de acatar los principios de la cultura y servirían como freno admonitivo de los instintos y deseos.

Ahora bien, desde una perspectiva totalizadora, se hace necesario asumir críticamente las observaciones de Freud para un diagnóstico cultural completo, sin las cuales cualquier enfoque pecaría de parcial, desconociendo el factor psicológico como elemento de importancia en el hecho cultural.

Herbert Marcuse, en su obra "*Eros y Civilización*", analiza detenidamente la tesis freudiana del carácter represivo de la sociedad y sus productos culturales. "*La idea de que una civilización no represiva es imposible —comenta Marcuse— es una piedra central de la teoría freudiana*". "*Su obra se caracteriza por una incomprometida insistencia en revelar el contenido represivo de los más altos valores y logros de la*

(21) *ibídem.*

cultura". "Freud —prosigue— interroga a la cultura no desde un punto de vista romántico o utópico, sino sobre la base del sufrimiento y la miseria que su utilización implica. La libertad cultural aparece así a la luz de la falta de libertad, y el progreso cultural a la luz del constreñimiento. La cultura no es refutada por esto: la falta de libertad y las restricciones son el precio que debe ser pagado". (22).

El sentido de culpa representa, de acuerdo con Marcuse, el problema más importante que plantea Freud en la evolución de la cultura. Sentido de culpa que va en aumento a medida que progresa la civilización. *"La lucha por la existencia es originalmente una lucha por el placer; la cultura empieza con la realización colectiva de esa meta. Sin embargo, después, la lucha por la existencia es organizada de acuerdo con el interés de la dominación: la base erótica de la cultura es transformada. Cuando la filosofía concibe la esencia del ser como logos es ya el logos de la dominación, mandando, dominando, dirigiendo a la razón, a la que el hombre y la naturaleza deben sujetarse". (23).*

No obstante, Marcuse, replanteando la teoría freudiana de la cultura, piensa que las conquistas alcanzadas por el desarrollo cultural de occidente han creado ya las premisas para el surgimiento de una civilización que no constriña las tendencias instintivas del hombre, que anule las represiones y fortalezca los instintos vitales.

"Civilización y cultura —expresa Marcuse— no es simplemente una traducción de la antigua relación entre lo útil y lo gratuito, entre lo necesario y lo bello. Al internalizar lo gratuito y lo bello y al transformarlos, mediante la cualidad de la obligatoriedad general y de la belleza sublime, en valores culturales de la burguesía, se crea en el campo de la cultura un reino de unidad y de libertad aparentes en que han de quedar

(22) Herbert Marcuse: "Eros y Civilización" Ed. Seix Barra! S.A. 3a. ed. Barcelona, 1 968

(23) *Ibidem*

dominadas y apaciguadas las relaciones antagónicas de la existencia. La cultura afirma y oculta las nuevas condiciones de vida". (24)

"Hay un concepto de cultura —añade este autor- que para la investigación social puede ser un instrumento importante porque a través de él se manifiesta la vinculación del espíritu con el proceso histórico de la sociedad. Este concepto se refiere al todo de la vida social en la medida en que en él tanto el ámbito de la reproducción ideal (cultura en sentido restringido, el "mundo espiritual"), como el de la reproducción material (la "civilización") constituyen una unidad histórica, diferenciable y aprehensible". (25).

Hemos mencionado lo que a nuestro juicio es significativo en la concepción e interpretación que este autor mantiene de la cultura, sin embargo, es necesario insistir también en que la visión preponderantemente idealista constituye para él la explicación última del fenómeno cultura. Así lo registramos cuando dice: *"En todas sus formas, el mundo material es precisamente materia, elemento de algo diferente que le otorga valor. Toda la verdad, todo el bien y toda la belleza puede venirle sólo "desde arriba": por obra y gracia de la idea. Y toda actividad del orden material de la vida es, por su propia esencia, falsa, mala, fea" (26).* '

(24) Herbert Marcuse: "Cultura y Sociedad" Acerca del carácter afirmativo de la cultura. Ed. Sur, Buenos Aires, Julio 1.967

(25) Ibídem.

(26) Ibídem

EL CONCEPTO FUNCIONALISTA DE LA CULTURA

Hablar del funcionalismo cultural es referirse sustancialmente a Malinowski y sus teorías. Para éste, la cultura *"es un conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres"*. Afirma Malinowski que cualquier cultura —ya sea una muy simple y primitiva o una extremadamente compleja y desarrollada— supone la presencia de *"un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, con el que el hombre es capaz de superar los concretos, específicos problemas que lo enfrentan"*. Ahora bien, este autor encuentra la causa de los problemas en *"el hecho de tener el hombre un cuerpo sujeto a varias necesidades orgánicas, y de vivir en un ambiente natural que es su mejor amigo, pues lo provee de las materias primas para sus artefactos, aunque es también peligroso enemigo, en el sentido de que abriga muchas fuerzas hostiles"*. (27). Son, pues, según este criterio unilateral, las necesidades orgánicas las que promueven toda la actividad humana. Para Malinowski la teoría de la cultura debe basarse en los hechos biológicos. *"Los seres humanos -dice-, constituyen una especie animal. Están sujetos a las condiciones elementales que deben ser cumplidas para que los individuos puedan sobrevivir, subsistir la raza y los organismos sin excepción ser mantenidos en condiciones de actividad"*. (28). En esta forma, impulsado por la necesidad orgánica, *"el hombre crea un ambiente secundario"* que viene a constituir la cultura misma.

(27) Bronislaw Malinowski: "Una teoría científica de la cultura". **Cap. IV.**
¿Qué es cultura? - Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1.970

(28) *ibídem.*

Pero la satisfacción de las necesidades orgánicas únicamente puede realizarse a través de formas de organización, de instituciones. Por eso afirma que *"la cultura es un compuesto integral de instituciones, en parte autónomas y en parte coordinadas"*. Señala que los dos tipos de análisis: el funcional y el institucional, permiten definir la cultura de modo más concreto.

De los presupuestos teóricos enunciados, Malinowski desprende la conclusión de que *"la mejor descripción de cualquier cultura en términos de concreta realidad, consistirá en precisar y analizar todas las instituciones en virtud de las cuales se considera organizada"*. *"La descripción de cada uno de estos complejos —continúa Maünowski— adquirirá significación y resultará comprensible sólo si relacionamos la organización de la sociedad con su ambiente material; si podemos registrar el código de reglas de cada grupo y, sobre todo, mostrar cómo los nativos lo derivan de algunos principios generales que tienen siempre el antecedente legendario, histórico o mitológico de una antigua revelación originaria"*. (29).

Finalmente, concluye asegurando que *"por medio de la observación de las comunidades aldeanas, de las artesanías, de los mercados y de las empresas industriales, llegaríamos progresivamente a comprender y a ser capaces de explicar cómo estos nativos derivan sus regímenes de vida de los recursos naturales circundante*"*. (30).

La mentada *"observación"* no sería, a nuestro juicio, la que llevaría a explicar que el régimen de vida de estos nativos se desprende de los recursos naturales circundantes, puesto que esta tesis, como es conocido, no ha podido responder por qué frente a una misma realidad geográfica se suceden los cambios sociales y se produce el progreso, la degeneración o el estancamiento. Los recursos naturales no tienen por sí

(29) *ibídem.*

(30) *Ibídem*

mismos ninguna trascendencia social sin una sociedad que sea capaz de descubrirlos, utilizarlos y transformarlos.

Malinowski sostiene que *"ningún sistema organizado de actividades es posible sin una base física y sin un equipo de instrumentos". "Al mismo tiempo —señala— no hay actividad humana, individual o colectiva, que podamos considerarla como puramente fisiológica, es decir "natural", o no regulada. Hasta la respiración, las secreciones internas, la digestión y la circulación se producen dentro del ambiente artificial en condiciones culturalmente determinadas. Los procesos fisiológicos del cuerpo humano son afectados por la ventilación, por las condiciones de seguridad o peligro, de satisfacción o ansiedad, de temor o esperanza. A su turno, funciones tales como la respiración, la excreción, la digestión y las secreciones glandulares afectan a la cultura más o menos directamente y provocan el nacimiento de sistemas culturales referentes al alma humana, a la brujería o a concepciones metafísicas". ¡(31)'*

. La idea central de Malinowski gira en torno a las necesidades orgánicas del hombre, sean éstas *"espirituales ó económicas"*, de ellas derivarían los elementos configuradores de la cultura. Para él la relación de estas necesidades es la que proporcionaría la identificación de la cultura, el descubrimiento de las leyes que la rigen. Cualquier tipo de comportamiento, sea la reducción de cabezas, el corte del cuerno cabelludo, la adoración de un tótem o de un dios extraño, es decir, aquello que se incluiría dentro de la magia o de la religión, puede encontrar su relación con las necesidades orgánicas y cuando éstas no están presentes directamente la conducta humana nos parece extraña y se aleja de las propias necesidades y costumbres.

"Esto nos sugiere -dice Malinowski— una vez más que si queremos encarar los inconvenientes y complejidades de los modos de comportá-

miento culturales, debemos relacionarlos con los procesos orgánicos del cuerpo humano y con aquellas fases concomitantes de la conducta que llámanos deseo o impulso, emoción o disturbio fisiológico, y que por una razón u otra, deben ser regulados y coordinados por el conjunto de elementos de la cultura". (32).

La interpretación funcionalista de la cultura hay que entenderla como un producto histórico, como hecho que surge bajo el sistema capitalista a consecuencia de la expansión que ha experimentado la cultura con las necesidades de la industrialización, el adelanto científico-tecnológico que ha posibilitado un auge asombroso de los medios masivos de comunicación y, fundamentalmente, respondiendo a las necesidades crecientes del mercado. Se trataría de otorgar a la cultura el mismo carácter funcional que posee todo el aparato productivo del capitalismo para integrarla coherentemente al sistema. Por eso Maünowski *"sitúa el objetivo de la cultura en la solución de los problemas concretos y específicos que plantea el ambiente"* y relaciona la función con el uso o utilidad de los productos materiales y espirituales destinados a satisfacer alguna necesidad.

La cultura definida como función que se plasma a través de las instituciones, si bien explica los resultados o la forma como se manifiesta, no logra penetrar en la esencia del fenómeno, en sus relaciones internas.

OTROS CONCEPTOS EN EL SIGLO XX

Ralph Linton es otro de los investigadores que en este siglo y en el campo de la cultura ha contribuido significativamente a su esclarecimiento.

La descripción de las costumbres, que había caracterizado a los estudios de las culturas en el pasado, es tomada por este autor como una etapa necesaria de recolección de datos de la cual había que pasar a la investigación científica de la conducta humana. Con un criterio antropológico, descubrió que para entender la vida humana en general, eran más importantes las semejanzas de las costumbres de las sociedades que sus diferencias. *"Así —afirma Linton— el hecho de que toda sociedad tenga algún tipo de organización familiar es a la larga mucho más trascendente que el que las mujeres ti beta ñas de la clase inferior tengan generalmente varios maridos".* (33).

Se comprendió, asimismo, según nuestro autor, *"que hay muchos problemas que únicamente pueden resolverse estudiando el conjunto de ja vida de las sociedades. Aunque se puedan desentrañar ciertos hechos de la conducta humana mediante la comparación de las diversas formas que toma en las sociedades una particular institución como el matrimonio, existen muchos otros que sólo pueden entenderse observando la manera de actuar esta institución en determinadas sociedades, y cómo*

(33) Ralph Linton: "Cultura y Personalidad". Fondo de Cultura Económica México D F Set 1 971

se relaciona con las demás instituciones. Este método —prosigue Unión— es todavía más necesario cuando se trata de comprender la conducta individual, pues aunque reaccione peculiarmente a las situaciones dadas, la personalidad se manifiesta modelada por sus experiencias en el conjunto de la vida social".(34).

Estos razonamientos conducen a Linton a vincular el concepto de cultura con la personalidad, a los cuales los encuentra en estrecha interrelación.

Sostiene acertadamente que desde el punto de vista sociológico *"no existen sociedades ni individuos que carezcan de cultura. Toda sociedad posee una cultura, por muy sencilla que sea, y todo ser humano es culto en el sentido de que es portador de una u otra cultura". (35)*

Para Linton. la cultura en general, *"se refiere a la forma de vida de cualquier sociedad, y no simplemente a las zonas que la misma sociedad considera como más elevadas o deseables". (36).*

Cada definición de cultura —asevera— es útil de acuerdo con el tipo de investigaciones de que se trate. En esta forma, sería absolutamente correcto definirla en sentido general como **"la herencia social de los miembros de una sociedad"**. (37).

En relación con los intereses especiales de los investigadores de la personalidad y ateniéndose a los **criterios** expuestos, **Linton define** a la cultura como *"configuración de la conducta aprendida y de los resultados de la conducta, cuyos elementos comparten y transmiten ios miembros de una sociedad"*. (38).

(34) **Ibídem.**

(35) **Ibídem.**

(36) **Ibídem.**

(37) **Ibídem**

La conducta sería, pues, siguiendo a este autor, el factor determinante de la cultura y, *"aunque la conducta la originen las necesidades, lo normal es que las formas que reviste estén condicionadas por la experiencia, como ocurre con el acto de comer, que, aunque sea una respuesta a la necesidad de nutrirse, la manera depende de la forma en que se haya aprendido a hacerlo"*. (39).

Cualquier innovación cultural, para que sea considerada como tal, es decir, para que pueda incorporarse al acervo cultural de una sociedad, tiene que ser aceptada y compartida por un sector de esa sociedad y no ser únicamente una peculiaridad individual, sin desconocer que ésta puede llegar a convertirse en elemento cultural reconocido.

Por otro lado, la cultura no es un todo homogéneo, o, dicho en otras palabras, los rasgos culturales de una sociedad cualquiera que ésta sea (desarrollada o subdesarrollada, *"primitiva"* o *"civilizada"*) son, ciertamente característicos ¡(propios, originales) pero muy diversos, disímiles, heterogéneos; ahora bien, la interacción de estos rasgos, el predominio de uno o varios de ellos, sería lo que confiere el carácter fundamental a una cultura determinada.

Si consideramos, además, —como anota Lipton- *"que no hay elementos culturales que compartan todos los miembros de la sociedad, y que aunque participen de algunos todos los adultos, los niños no lo harán, en tanto que muchas ideas y actividades de los adultos sólo serán propias de los miembros de algunas agrupaciones existentes dentro de la sociedad, ya sean los hombres, las mujeres o ciertos artesanos especializados. Dichas especializaciones' no deben dejar de considerarse, sin embargo, como parte de la configuración cultural ya que se ajustan a*

(38) Ibídem

(39) Ibídem

otros elementos dentro de la configuración y contribuyen al bienestar del conjunto de la sociedad". (40).

Estas observaciones nos permiten comprender la complejidad del hecho cultural, complejidad que ünton la reduce a fenómenos de por lo menos tres órdenes diferentes: *"del material, es decir, de los productos de la industria; del cinético o la conducta manifiesta (puesto que necesariamente indica movimiento) y del psíquico, es decir, los conocimientos, las actitudes y los valores de que participan los miembros de una sociedad". (41).*

Los dos primeros constituyen) —para Linton— el aspecto manifiesto de la cultura y el tercero el aspecto encubierto de la misma. *"El aspecto manifiesto de toda cultura —dice— es concreto y tangible, está sujeto a la observación y registro directos y no ofrece conclusión alguna que no pueda corroborarse con la ayuda de medios mecánicos como la cámara cinematográfica y la grabación del sonido. Todo posible error en su campo no se deberá más que a una defectuosa observación, pero fácil será corregirlo". (42).*

Analizar el aspecto encubierto de la cultura implica penetraren el terreno de la psicología tanto individual como social. Las investigaciones para descubrir los elementos de la cultura encubierta, a más de fundarse en los de la cultura manifiesta, están sujetas a los errores propios dei trabajo en un campo de difícil diagnóstico objetivo.

La conducta real de una sociedad estaría constituida, por tanto, por la verdadera conducta, actitudes, etc., de sus miembros, comprende un gran número de elementos, pero sin que haya identidad entre dos de ellos. *"La conducta que se mantenga dentro de los límites de la eficacia*

(40) Ibídem.

(41) Ibídem

(42) Ibídem

se considerará como normal, pero aquella que se exceda se tendrá por ridícula y con frecuencia represible". (43).

Con respecto a la investigación cultural, Linton subraya que *"El investigador se ve precisado a presentar una construcción cultural tanto para dar un cuadro comprensible de una cultura como para manejar los datos culturales. Establece el modo de la limitada serie de variaciones"* (44)

Recomienda, finalmente, que *"quienes intenten estudiar las culturas distinguan con toda claridad las construcciones culturales establecidas por ellos a base de la observación y las pautas culturales ideales que las transmiten verbalmente los miembros de la sociedad, sin importarles la honradez y las buenas intenciones con que lo hagan".(45).*

(43) Ibídem

(44) Ibídem

(45) Ibídem

LA CULTURA EN GRAMSCI

Antonio Gramsci representa uno de los más serios intentos que se han realizado en este siglo por descubrir una concepción nueva de la cultura.

Para Gramsci el problema antropológico se plantea en función de la filosofía de la praxis, la reflexión transformadora, que tiene como punto de partida el análisis dialéctico. El hombre concebido como un problema en constante devenir, cuya esencia no puede ser restringida ni a lo espiritual exclusivamente ni a lo biológico.

A la luz de la filosofía de la praxis el concepto de cultura adquiere una nueva dimensión. La dialéctica como método para conocer y analizar la cultura le confiere un sentido de universalidad u a la vez de particularidad, fundamento de todo inventario y elaboración cultural. Por otro lado, permite, asimismo, recobrar el sentido dinámico que es inherente a la cultura con el fin de rescatarla y proyectarla en toda su magnitud.

Gramsci pregunta "*¿Qué es el hombre?*" y en su respuesta sintetiza la nueva concepción antropológica: "*El hombre es un proceso y precisamente el proceso de sus actos. Queremos saber qué somos hoy, no en cualquier tiempo y en cualquier vida, sino en función de ¿o que hemos visto, de lo que hemos hecho y meditado*". (46). La cultura se de

finiría en relación con este hombre *"históricamente determinado"*, con toda la carga que supone esta determinación, que a la vez implica una oposición activa a la visión estática del hombre considerado en abstracto. La cultura quedaría determinada a través de las relaciones dialécticas de sus elementos, siendo de ellas la fundamental la que vincula la teoría con la práctica.

La cultura concebida así asume una función práctica unificadora, deja de ser una entelequia o el objeto de sofisticadas descripciones, cobra vida y puede ser identificada en su heterogeneidad. La concepción de cultura en Gramsci tiende a captar la realidad en su total dimensión, amplía hasta lo universal el ámbito de la cultura, ligándola al mismo tiempo con la historia y la práctica. Todos los hombres pertenecientes a una determinada sociedad son actores y autores de la cultura que produce esa sociedad, son elementos de *"un mismo clima cultural"*, entendiéndose por tal no la uniformidad ni la pasividad, sino todo lo contrario: la lucha entre corrientes culturales diversas y opuestas y su necesaria unidad, como base del movimiento cultural en su conjunto.

La conformación de una nueva cultura implica -según Gramsci—, la necesidad de una lucha cultural, en la cual el adversario no es negado ni aniquilado sino superado. La lucha contra el adversario, por radical que ésta sea, no significará en ningún caso el desconocimiento de lo que aquél haya aportado a la cultura, no se trata de recomenzar nuevamente desde cero. El frente ideológico -dice Gramsci—, no puede compararse con un frente político-militar en el cual gana quien destruye al adversario, puesto que la cultura es una totalidad en que todos los miembros de la sociedad participan.

Establece una correcta diferenciación entre lo popular y lo nacional: no siempre lo nacional es popular, en tanto que lo popular es siempre base indispensable de lo nacional, no sólo cuantitativamente sino cualitativamente. Gramsci comparte el criterio de que cuanto más par

particularista se es se sirve mejor al universal. O, en otros términos, el camino hacia lo universal sólo puede lograrse a través de lo particular. *"Pero una cosa es ser particular y otra predicar el particularismo. En esto reside el equívoco del nacionalismo, un equívoco que le permite creerse el verdadero universalismo, el verdadero pacifismo. **Nacional no es lo mismo que nacionalista.** Goethe era "nacional" alemán, Stendhal "nacional" francés, pero ni uno ni otro eran nacionalistas". (47).*

(47) Antonio Gramsci: "Cultura y Literatura". Ediciones Península Barcelona, 1.972.

EL CONCEPTO MARXISTA DE CULTURA

La definición marxista de cultura ha venido considerándola como *"el conjunto de los valores materiales y espirituales acumulados por el hombre en el proceso de su práctica histórico-social"*. Es evidente que una generalización tan amplia, no obstante destacar el carácter histórico de la cultura, no logra delimitar ni el radio de acción ni las características esenciales de este fenómeno. De ahí que algunos autores marxistas contemporáneos hayan tratado de precisar esta definición. Chesnokov es uno de ellos, para quien *"la cultura, en oposición a lo dado por la naturaleza, abarca la esfera de lo que es obra del hombre"*. La cultura comprendería todos los aspectos de la vida de la sociedad, *"desde la producción hasta las formas ideológicas inclusive. Es tan polifacética como la vida social"*. (48).

Sin embargo, no debe interpretarse lo expuesto como que *"todo lo que no es propio de la naturaleza, todo lo social, atañe a la cultura"*, puesto que, como señala Chesnokov, *"la cultura coincidirá simplemente con lo social"*, lo cual no es exacto, *"la cultura no se identifica con la sociedad, sino que se la considera como un producto de la actividad por ésta desarrollada"*. (49).

El modo de producción sería el soporte sobre el cual se levanta la

(48) Chesnokov D.I.: "Materialismo Histórico". Cap. XVIII La Cultura. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo, 1.966.

(49) *Ibídem*

cultura, distinguiéndose de la cultura misma en que ésta incluye el proceso a través del cual se obtienen los productos culturales.

De acuerdo con este criterio ¿qué valores entrarían a formar parte de la cultura? *"No hay duda alguna —dice Chesnokov—, de que quedan incluidos en ella todos los resultados de la ciencia y de la técnica, las obras literarias y artísticas, las ideas y teorías sociales".* (50).

Chesnokov, al definir la cultura, establece, además, una relación de oposición entre la sociedad y la naturaleza, cosa que, como hemos advertido antes, coincidiría con la concepción freudiana sobre esta misma relación. *"La abrumadora prepotencia de la naturaleza"*, como la calificaba Freud, no está frente al hombre como en desafío, oponiéndosele. Cabe señalar aquí la observación de F. Engels: *"... a cada paso los hechos nos recuerdan que nuestro dominio sobre la naturaleza no se parece en nada al dominio de un conquistador sobre el pueblo conquistado, que no es el dominio de alguien situado fuera de la naturaleza, sino que nosotros, por nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, pertenecemos a la naturaleza, nos encontramos -en su seno, y todo nuestro dominio sobre ella consiste en que, a diferencia de los demás seres, somos capaces de conocer sus leyes y de aplicarlas adecuadamente".* (51).

Insistimos en que la relación sociedad-naturaleza no tiene un carácter antagonístico, no obstante lo cual es necesario explicar más profundamente ese carácter. Al respecto, Karel Kosik; aclara certeramente este punto: *"El hombre es una parte de la naturaleza y es naturaleza él mismo. Pero es al mismo tiempo un ser que en la naturaleza, y sobre la base del dominio de la naturaleza —tanto externa como propia-, crea una nueva realidad, que no es reducible a la realidad natural. El mundo que el hombre crea como realidad humano-social tiene su orí-*

(50) **Ibídem.**

(51) F Engels y C. Marx. Obras escogidas en dos tomos Ediciones en lenguas extranjeras, T II Moscú, 1962

gen en condiciones independientes del hombre y es absolutamente inconcebible sin ellas, sin embargo, respecto de ellas, presenta una cualidad diversa, y no es reducible a ellas. El hombre tiene su origen en la naturaleza, es una parte de la naturaleza, y al mismo tiempo trasciende la naturaleza; se comporta libremente con las propias creaciones, trata de separarse de ellas, plantea el problema de su significado e intenta descubrir cuál es su propio puesto en el universo. No está encerrado en sí mismo y en su propio mundo. Y puesto que crea el mundo humano, la realidad social objetiva, y posee la capacidad de superar una situación dada y unas condiciones y presupuestos determinados, el hombre es también capaz de comprender y explicar el mundo no humano, el universo y la naturaleza. El acceso del hombre a los secretos de la naturaleza es posible sobre la base de la creación de la realidad humana. La técnica moderna, los laboratorios, los ciclotrones y los cohetes rebaten la opinión de que el conocimiento de la naturaleza se funda en la contemplación". (52).

Dentro de la cultura, Chesnokov distingue una cultura material o cultura de la producción, y una cultura espiritual. En la primera se ubicarían los hábitos sociales y de trabajo, la organización social del trabajo y sus formas, la aplicación de los resultados obtenidos por la ciencia y la técnica. La cultura espiritual comprendería el nivel cultural de la población, el estado de la instrucción pública, de la enseñanza media y superior, el desarrollo de la ciencia, la situación de la literatura y del arte. Ciertos factores como la sanidad, las editoriales, la radio, el cine y la televisión, combinarían aspectos de la cultura material y de la espiritual.

Este autor, llega, por último, a definir la cultura como *"el conjunto, históricamente condicionado de hábitos, conocimientos, ideas y sentimientos de los hombres, así como su fijación y materialización en la técnica de la producción, en los servicios públicos, en el nivel de instrucción del pueblo y de los institutos que reglamentan y organizan la vida*

social, en los resultados de la ciencia y de la técnica, en las obras de la literatura y del arte". (53).

Un concepto, como el enunciado, que necesita ser descrito como lo hace Chesnokov, corriendo el riesgo de que uno o varios elementos escapen a esa enumeración, ó como lo han hecho los autores que hemos citado antes, denota que el fenómeno que trata de definirse no está suficientemente reconocido, que las leyes específicas que lo rigen aún no han sido precisadas, que, por lo tanto, es necesaria un mayor desarrollo de las investigaciones sociales, en especial de las antropológicas y etnológicas, para poder identificarlo plena y científicamente.

LA CONCEPCIÓN ACTUAL DE LA CULTURA

Entre los más recientes conceptos de cultura figura en lugar destacado el del etnólogo francés Claude Lévi-Strauss, quien a través de sus análisis teóricos y de sus investigaciones en grupos indígenas de nuestra América Latina, ha realizado significativos aportes al empeño de definir la cultura con bases científicas, sobre todo, en lo concerniente a afirmar la peculiaridad de las culturas y a negar el etnocentrismo como punto de partida para la definición cultural.

Este investigador subraya que la escritura constituye una de las adquisiciones culturales de mayor envergadura. En efecto, manifiesta que la aparición de la escritura en el Mediterráneo Oriental entre el III y IV milenios antes de nuestra era, estuvo vinculada *"con la constitución de sociedades jerarquizadas, de sociedades que se hallan constituidas por amos y esclavos, de sociedades que utilizan una determinada parte de su población para trabajos en provecho de la otra"*. (54). Hace notar que los primeros usos de la escritura estuvieron destinados a satisfacer los requerimientos del poder constituido: *"inventarios, catálogos, censos, leyes y mandatos; en todos los casos, ya se trate del control de los bienes materiales o del de los humanos, es una manifestación de poder de unos hombres sobre otros hombres y sobre sus riquezas"*. (55).

(54) Claude Lévi-Strauss: "Arte, lenguaje, etnología". Entrevistas con Georges Charbonnier. Colección mínima/14. Siglo XXI Editores S.A. México. 1.971.

(55) *Ibidem*

"El lenguaje es el instrumento esencial —dice Lévi-Strauss,—el medio privilegiado por el cual asimilamos la cultura de nuestro grupo . . . un niño aprende su cultura porque se le habla: se le regaña, se le exhorta, y todo esto se hace con palabras; por último, y sobre todo, porque el lenguaje es la más perfecta de todas las manifestaciones de orden cultural que forman, de alguna manera, sistemas, y si queremos comprender qué es lo que son el arte, la religión, el derecho y quizá inclusive la cocina o las reglas de la cortesía, habrá que concebirlos como códigos formados por la articulación de signos, conforme al modelo de la comunicación lingüística". (56). Es más, cree] que la "verdadera cuestión es el lenguaje. Resolvamos —dice— el problema de la naturaleza y del origen del lenguaje y entonces podremos explicar lo demás: qué es la cultura y cómo ha sido que ha aparecido; qué es lo que son el arte, las técnicas de la vida material, el derecho, la filosofía, la religión". (57).

Al hablar de la distinción que puede establecerse entre naturaleza y cultura, Lévi-Strauss afirma que *"la naturaleza es todo lo que tenemos por herencia biológica; la cultura, por el contrario, es todo lo que nos viene de la tradición externa". "Existirían, pues, dos grandes órdenes de hechos, uno gracias al cual pertenecemos a lo animal en virtud de lo que somos, por el hecho mismo de nuestro nacimiento y de las características que nos han legado nuestros antepasados, las cuales pertenecen al campo de la biología y, a veces, de la psicología; y, por otra parte, todo ese universo artificial que es aquel en el cual vivimos como miembros de una sociedad. La etnología ó, en la aceptación amplia del término, la antropología, trata de hacer, en el orden de la cultura, la misma obra de descripción, de observación, de clasificación y de interpretación que el zoólogo o el botánico hacen en el orden de la naturaleza. Es, en este sentido, por lo demás, en el que se puede decir que la etnología es una ciencia natural o que aspira a constituirse a ejemplo de las ciencias naturales". (58).*

(56) *Ibídem.*

(57) *Ibídem.*

En concordancia con lo expuesto, Lévi-Strauss piensa que *"el estudio de los signos de la vida social —la Semiología— se enlaza con el de las sociedades primitivas"*. En *"Tristes Trópicos"* (1.955), relata sus experiencias en contacto con las poblaciones indígenas de América del Sur.

La visión lévi-straussiana de la cultura, como se comprenderá, se halla cargada de la influencia contemporánea del estructuralismo lingüístico, lo cual, parecería responder a las restricciones que el sistema imperante establece en detrimento de un pleno desarrollo de la investigación científica, especialmente en el área de las ciencias sociales. No obstante esta limitación, reconocida por el propio Lévi-Strauss cuando afirma que *"lo que nos ha llevado hacia la etnología es la dificultad de adaptarnos al medio social en que hemos nacido"*. (59), es indudable que las incursiones en este campo han enriquecido una noción global de las ciencias con nuevos instrumentos de análisis.

Dentro de esta misma perspectiva se sitúan las últimas interpretaciones del concepto de cultura que han llegado a concebirla como *"el conjunto de la información no hereditaria acumulada, conservada y transmitida por las diversas colectividades de la sociedad humana"*. (60). O, más simplemente, como *"un conjunto de significaciones"*(61). *"De este modo - dice Yuri Lotman, uno de los representantes de esta corriente teórica—, todo el material de la historia de la cultura puede ser considerado desde el punto de vista de una determinada información significativa y del sistema de los códigos sociales que permiten ex-*

(58) *Ibíd.*

(59) Claude Lévi-Strauss: *Ob.cit.*

(60) Yuri Lotman: "El Problema de una Tipología de la Cultura". *Revista Casa de las Américas*. No. 71 La Habana, Marzo - Abril, 1972

(61) *Ibíd.*

presar dicha información con determinados signos para convertirla en patrimonio de una colectividad humana". (62).

De acuerdo con esta concepción de cultura, los productos denominados de la cultura material, como por ejemplo los instrumentos de producción, ***"desempeñan dentro de la sociedad un doble papel: por una parte, sirven para fines prácticos; por otra, por el hecho de concentrar en sí la experiencia de una actividad de trabajo anterior, intervienen como medio para conservar y transmitir información". (63).*** De los instrumentos de trabajo, el investigador obtendría no únicamente la información referente al proceso de producción, sino también datos acerca de la estructura familiar así como de otras formas de organización social que estuvieron vigentes en colectividades desaparecidas hace ya tiempo. Por cumplir esta función es que, precisamente, los instrumentos de la cultura material (así como el verdadero proceso productivo) pertenecen a la cultura.

La cultura asumida como jerarquía de códigos que han surgido y se han desarrollado a lo largo de la historia, permite determinar una tipología cultural basada precisamente en los códigos que darían cuenta no sólo de la información histórico-cultural sino además de las formas concretas de la conciencia social, de la organización colectiva e individual. En consecuencia, de acuerdo con Lotman, la tarea que se le plantea a la tipología de la cultura se definiría por: ***"1) la descripción de los principales tipos de códigos culturales sobre cuya base adquieren forma las "lenguas" de cada cultura, con sus características comparables; 2) la determinación de los universales de las culturas humanas; y, 3) la construcción de un sistema único de características tipológicas relativas a los códigos culturales fundamentales y a los rasgos universales de esa estructura general que es la "cultura del género humano". (631).***

(62) *Ibidem.*

(63) *Ibidem.*

(63') Yuri Lotman ob cit

Las nuevas exigencias culturales que surgen del explosivo desarrollo tecnológico y científico de las últimas décadas, de la masificación y manipulación de los medios de comunicación y de la necesidad de que la cultura juegue a plenitud su rol dinamizador, han conducido a reiterar el enfoque del hecho cultural desde el punto de vista de su funcionalidad. Sobre el tema pueden encontrarse estudios más detallados en el libro de Ezequiel Martínez Estrada *"Análisis funcional de la cultura"* (64) y en el ensayo de Lisandro Otero: *"Notas sobre la funcionalidad de la cultura"*. (65).

Martínez Estrada reconoce, al igual que Linton y Malinowski entre otros, dos vertientes como las configuradoras de la cultura objetivada: *"la de los bienes materiales o mercancías que llevan el sello de! espíritu; y la de los bienes espirituales, o de la sociedad"*. (66).

"No obstante esas conclusiones categóricas —anota Martínez Estrada—, es imposible eludir los conflictos que subsisten entre las tesis que sientan postulados asertóricos sobre materia tan multiforme y sujeta a controversia. Se trata, efectivamente, de tesis condicionales, susceptibles todavía de más precisas formulaciones, por la relativa novedad de los estudios in situ de culturas autóctonas. Esos conflictos revisten formas paradójicas, como lo reconoce Herskovits, quien las condensa en tres antítesis: 1) la cultura es universal en la experiencia del hombre; sin embargo, cada manifestación local o regional de aquélla es única; 2) La cultura es estable y, no obstante, es dinámica también, y manifiesta continuo e incesante cambio; 3) La cultura llena y determina ampliamente el curso de nuestras vidas; y, sin embargo, rara vez se entromete

(64) Ezequiel Martínez Estrada: *"Análisis funcional de la cultura"*. Ed. Diógenes. México, 1.971.

(65) Lisandro Otero: *"Notas sobre la funcionalidad de la cultura"*. Rev. Casa de las Américas No. 68. Set. Oct./71. La Habana.

(66) Ezequiel Martínez Estrada: *Ob. cit.*

en el pensamiento rutinario. —Dada la diversidad de las culturas primitivas— prosigue Martínez Estrada—, cada una de las cuales parecería configurar un mundo cerrado, cualquier generalización sistemática y unificadora inevitablemente ha de contradecir sus propias afirmaciones. Es menester proseguir más a fondo en los análisis". (67).

Expresa este autor, además, que "ha de considerarse como una forma desnaturalizada y degradante la hibridación que conocemos como cultura kitsch o de masas, que debe ser denunciada como elaborada intencional/mente con fines comerciales y para embrutecimiento del pueblo". (68).

Lisandro Otero, por su parte, analiza funcionalmente la cultura referida a la situación concreta de su patria, Cuba, revelando con claridad el rol de primer orden que está jugando el hecho cultural en la vida del pueblo cubano.

El nexo entre cultura y público que tiene que ver fundamentalmente con las formas de distribución cultural ha sido motivo de especial atención. La cultura en ese país se ha desarrollado en respuesta directa a los requerimientos sociales específicos. "De las necesidades de la información y de un noticiero —afirma Otero—, ha nacido un excelente documentalismo fílmico; de las necesidades de la propaganda brotó un formidable movimiento de cartelistas y grafismo; de las necesidades de las movilizaciones populares ha surgido una teatralidad barroca, muy cercana al ideal musical wagneriano, síntesis de todas las artes". (69).

De acuerdo con este autor la función se resuelve en el consumo. O, para decirlo con sus propias palabras: "existe un destino necesario a to-

(67) Ezequiel Martínez Estrada: Ob. dt.

(68) *Ibidem*.

(69) Lisandro Otero: Ob. efe

da producción para ser tal: el consumo. O sea que la función de todo tipo de producción está determinada por el uso". (70).

Pero el uso no tiene un carácter pasivo, sobre todo en cuanto a bienes culturales, sino que ejerce a su vez una acción transformadora en el sujeto, es decir, la producción cultural *"produce un objeto para el sujeto y a la vez un sujeto para el objeto"*. Esta afirmación es válida para cualquier sistema social, así por ejemplo, bajo el capitalismo las necesidades del mercado imponen una determinada forma de producción cultural. El hecho de que los productos culturales se hayan convertido en mercancías es una condición que está presente en la cultura. Los científicos, artistas y escritores, quieranlo o nó, producen para el mercado, sus objetos devendrán mercancías,¹ "y como tales los consumidores se las apropiarán para su disfrute.

Hay una relación muy significativa entre el auge tecnológico e industrial de la última década y la *"masificación"* de la cultura. Los bienes de consumo entran en relación con los afanes de creación artística; la competencia estimula la diversificación a la vez que contribuye a degradar" los productos culturales situándolos en la esfera absorbente del mercado.

-

Para Lisandro Otero hartar la función de la cultura es *"buscar primero las necesidades sociales que puedan ser satisfechas con el producto cultural"*. (71). Cree este autor que *"Para mantener la riqueza de una cultura es necesaria una pluralidad de caminos, no sólo ideando nuevos géneros, sino enfocando las formas de distribución de la cultura, sacando el teatro de sus focos habituales, buscando otras maneras de comunicación con el público para que el teatro sea,abordable por las grandes mayoras"*(72).

(70) *Ibíd.*

(71) *Ibíd.*

(72) *Ibíd.*

"El artista de hoy debe trabajar para el logro estético de un entorno utilitario —dice Otero—. Ese es el verdadero arte masivo del futuro". "Estos hechos: —continúa— técnicas de comunicación masiva, variación de las relaciones de producción, desaparición creciente de la obra singular, necesidades de consumo crecientes, hacen que avancemos hacia un mundo en el cual la obra de arte será parte de la vida diaria. Ya no iremos a los museos a ver un cuadro, viviremos inmersos dentro de él. Colores, líneas y volúmenes nos rodearán: el diseño de nuestros muebles, los estampados de las telas que vistamos, el color de las paredes y cortinas, la forma de los utensilios domésticos, de la cafetera al tenedor, harán nuestra vida más plena y rica y a la vez nos enseñarán a apreciar las categorías del arte". (73).

Otero cree que *"Desde el constructivismo y el Bauhaus quedó demostrado que el matrimonio de lo estético y lo útil es posible" (74).* Este autor aboga por la creación de una estética de la vida cotidiana con incidencia en el pensamiento colectivo.

Por otro lado, reconoce que *"Existe una cultura cotidiana, más cercana al entretenimiento y la distracción que a la formación profunda de un estilo de vida. Este kitsch o poncif es también un conformador importante. En los países subdesarrollados, donde la enseñanza académica y la información de nivel superior no se han expandido suficientemente, suele tener un mayor peso, una preponderancia y una influencia sobre el medio que sobrepasa al de la llamada alta cultura. De este módulo de vida cultural forman parte las canciones y la música popular, la moda y el entretenimiento, los medios masivos de comunicación que son su vehículo principal, las relaciones entre el público y la cultura, los mitos, las imágenes y la imaginería, el arte popular y otras manifestaciones". (75).*

(73) Lisandro Otero: Ob. cit.

(74) Ibídem.

(75) Ibídem

Al referirse a la moda, por ejemplo, señala que ésta *"ha pasado de las medidas limitativas al liberalismo en ciclos recurrentes que repiten una y otra vez los mismos males y obtienen las mismas consecuencias, como si nos fuera imposible aprender de la experiencia acumulada"*. (76). *"Es evidente —dice— que la moda ha servido tradicional mente como un instrumento de diferenciación social"*. (77). *"La juventud, al apoderarse de la moda, la convierte en un factor de rechazo a la burguesía. Las formas de vestir extravagantes, sensacionalistas, negligentes o vulgares se convierten en una manera de protesta social. Se viste así para manifestar un repudio al conformismo, a los valores establecidos, a la mediocridad, al sometimiento de los mayores. La moda deviene entonces un elemento de cuestionamiento pasivo de la circunstancia social. Las abundancias capilares, la estrechez y brevedad de pantalones y sayas, el barroco del adorno vestímentar jo, la imitación de modas gitanas, el mal gusto exaltado a categoría de estilo, pasan rápidamente a ser adoptados por toda la sociedad, y la burguesía demuestra su inteligencia adoptando y asimilando aquello que era dirigido origina/mente en contra de ella. Pero la moda crea en la juventud un apasionamiento por lo frívolo y convierte lo superfluo en esencial. Se convierte así en un factor de desviación de energías de metas más altas y permanentes"*. (78).

Finalmente, Otero asegura que *"Sólo haciéndose funcional, la cultura puede preservar su capacidad de transformación de la circunstancia y evitar el ser relegada a los desvanes polvorientos de lo inútil"*. (79). Para lograr lo cual propone la *"absorción crítica"* y la *"apertura al juego dialéctico de las ideas. Solución aplicable a todo el extenso campo de la cultura"*. (80).

(76) Lisandro Otero: Ob. cit.

(77) *Ibidem*.

(78) *Ibidem*.

(79) *Ibidem*.

(80) *Ibidem*.

ALGUNAS CONCLUSIONES

La visión histórica que hemos realizado en torno a los conceptos de cultura nos ha permitido extraer una primera conclusión que la consignamos a propósito de los criterios emitidos por Chesnokov, cuando afirmábamos que el fenómeno cultura está aún por identificarse completamente en el terreno conceptual, no obstante lo cual en nada coincidimos con aquella presunción trágica y pesimista de algunos antropólogos contemporáneos que piensan que *"la cultura se hace a sí misma y que domina al hombre"*, que a través de la cultura el hombre se autodestruye, que la cultura es una fuerza ciega e incontrolable, etc.

En términos generales, existe en quienes se han ocupado de la cultura, la comprensión de que se trata de un hecho complejo, en el cual interactúan fenómenos naturales y sociales que dan como resultado una totalidad heterogénea que abarca tanto productos materiales de enorme diversidad como manifestaciones intangibles, espirituales, elaboradas a nivel de la abstracción.

De todos modos, los conceptos enunciados, donde la cultura es tomada como conjunto de, como herencia social, como conducta aprendida, como fruto social de la represión individual, como información, etc, representan logros parciales en el intento de definir la cultura, aproximaciones que en la mayor parte de los casos quedan reducidas al plano descriptivo-. Mirado en su conjunto, el panorama que ofrece este mosaico de definiciones sugiere que la cultura sería una suerte de fenómeno imponderable, de una ubicuidad semidivina, ahí sí se explicaría el poder omnímodo e incontrolable que adquiriría, volviéndose contra sus

creadores, los hombres. Ya no sería, entonces, la naturaleza la fuerza amenazante, la enemiga de los hombres, sino los propios hombres creando sus vidas quienes inconscientemente engendrarían la destrucción, quienes estarían autodestruyéndose, aniquilándose. La visión trágica y pesimista de la sociedad se vería confirmada y nada quedaría por hacer nada que no sea esperar* pacientemente el fin, devastador y total.

Sin embargo, la cultura no sólo que ha sobrevivido a este tipo de predicciones que se han repetido frecuentemente, sino que se ha desarrollado y continúa haciéndolo a despecho de los antropólogos pesimistas y de todos quienes han pretendido confundir el fenómeno con sus determinaciones internas, su cualidad con las manifestaciones por él adoptadas.

En la base de cualquier consideración sobre la cultura y, desde luego, en su conceptualización, encontramos la relación entre sociedad y naturaleza, relación que, para efectos de su real aprehensión, tiene que descubrirse no sólo en las expresiones que asume, en las formalidades de que se reviste sino, sobre todo, en el carácter que esa relación tiene en su continuidad, en su repetición, en sí, en fin, forma de enlazarse con otros fenómenos.

La relación sociedad-naturaleza que genera y explica a la cultura, no es una relación puramente conceptual o teórica, ó aún entendida con la mejor voluntad, un vínculo que se reduce al movimiento apariencial! a la agitación producida por la interpretación teórica; va a la esencia misma de la interacción sociedad-naturaleza, asumida en su significado más dinámico y totalizador.

En otras palabras, la aludida relación, abarca no solamente el proceso y los resultados de la intervención del trabajo humano sobre la naturaleza, su carácter histórico, mutable, en constante cambio, sino también las relaciones sociales que en el proceso surgen, aquellas que entre los hombres, entre grupos humanos, entre clases y nacional:

Esta consideración es de suma importancia para los fines culturales supuesto el reconocimiento de que la cultura es un producto esencialmente humano.

Y aún cabría tomar en cuenta las formas de relacionarse entre sí que adoptan los elementos de la naturaleza, en respuesta a la acción del hombre. La contaminación ambiental con sus funestas consecuencias sería un típico ejemplo de lo que ocurre en las sociedades industrializadas de hoy.

La vida natural (movimiento en todas sus formas), al tiempo que incluye a la vida de la sociedad, mantiene con ésta una relación contradictoria. Sociedad y naturaleza se reclaman y complementan, se desgastan y se enriquecen. Esta interrelación considerada en su propia dinámica daría cuenta de lo que es la cultura en sentido amplio.

Creemos, por otro lado, que es necesario asumir la distinción entre cultura material y cultura espiritual para lograr una delimitación más precisa entre los factores que intervienen en el hecho cultural, para ubicarlos y relacionarlos dentro de un contexto social determinado y para poder entender la cultura de que se trate como una totalidad.

La antedicha diferenciación serviría, además, para comprender los efectos del desequilibrio existente entre las manifestaciones culturales materiales y espirituales, y cómo la presencia dominante de una de ellas puede atrofiar a las otras. El caso de la cultura surgida bajo el sistema capitalista es muy ilustrativo en cuanto al predominio absorbente de las expresiones culturales materiales sobre las espirituales. El tecnicismo y el cientificismo elevados al rango de fetiches indiscutibles frente a un humanismo cada vez menos comprendido y más desprestigiado. Como es obvio suponer este desajuste provoca en la cultura una fisonomía mutilada, hipertrofiada en un sentido e hipotrofiada en otro.

Por último, de lo expuesto se desprendería la necesidad de profundizar en el carácter dinámico de la cultura, en su capacidad multifacética de incidir y transformar la vida social y natural.

LA CULTURA POPULAR

La noción totalizadora de cultura subrayada insistentemente por Gramsci constituye una base teórica sólida como para aproximarse a un concepto de cultura popular. En **él** cabría destacar, de antemano, que la cultura popular es una forma específica de cultura; que participa de las características generales pero que tiene su propia peculiaridad. Lo popular, dentro del contexto cultural, es decir, las manifestaciones culturales producidas por las masas, por el pueblo, integraría un concepto amplio de cultura popular.

Pero el concepto del carácter popular de la cultura requiere a su vez de una definición del contenido del vocablo "*pueblo*", puesto que, como afirma Bertold Brecht, *"es sabido que también el sustantivo "pueblo" tiene un acento muy particular, acento religioso, solemne y sospechoso que no debemos ignorar de ninguna manera". "Es larga y complicada —dice este autor— la historia de las muchas falsificaciones realizadas con base en el concepto de pueblo". (81). La cultura comprendería "una curiosa unidad —al decir 'de Brecht— que abraza verdugos y víctimas, explotadores y explotados, estafadores y engañados". (82).*

En lo popular es preciso subrayar su contenido eminentemente histórico, su naturaleza dinámica, mutable, siempre diferente y siem-

(81) Bertold Brecht: "Carácter popular del arte y arte realista". Publicación del Frente Cultural, s.f. -s.p.i.

(82) ibídem.

pre parecida. La cultura popular reafirmaría esta cualidad.

El pueblo como sujeto y objeto de su propia actividad conscientemente asumida, como productor de su propia cultura, he ahí la base sobre la cual descansaría la producción cultural popular.

Cultura popular sería, entonces, no sólo el aspecto particular de la cultura, el hecho del cual son protagonistas las mayorías de la sociedad, sino, en sentido más profundo, ese mismo pueblo participando conscientemente en su elaboración, enriqueciéndose y creando la cultura, apropiándose de ella para conseguir su plena libertad, su realización como colectividad, **"para transformarse a sí mismo y transformar con él al mundo"**. (83).

Si la cultura se produce y reproduce a través de la relación sociedad-naturaleza, la cultura popular, que la hemos descrito como una manifestación específica de cultura, estaría produciéndose en la relación concreta de la gran mayoría de la sociedad con la naturaleza, recalcando que la forma de relacionarse estaría necesariamente condicionada por el sistema social y económico imperante.

La cultura popular, en sociedades como la nuestra, estaría nutriéndose de las fuentes de producción popular en todas sus formas, sobre todo de las artesanías en su exuberante diversidad, de las respuestas y de las formas de participación que en las masas producen los avances de la ciencia y la técnica, de la experiencia manual acumulada, de las tradiciones y costumbres, de los mitos y leyendas, de las creencias y ritos religiosos, de las demandas y posibilidades concretas de distracción, a más de todas aquellas expresiones culturales de lo cotidiano donde se hacen presentes manifestaciones de raigambre popular y otras que han sido positivamente asimiladas.

Pero existen también, y por desgracia muy difundidas, las mistificaciones de la cultura popular, las deformaciones folkloristas de interés turístico, las exaltaciones fetichescas o el olvido interesado. En todo caso, la degradación o el estancamiento de la cultura popular obedecen siempre a la represión cultural que es fruto de la dominación de intereses ajenos a los de las mayorías.

El enorme alcance y la influencia lograda por la televisión, el cine, la radio, la industria editorial, han enriquecido notablemente las posibilidades de la expresión cultural, En la TV el video-tape y el video-cassette abren perspectivas insospechadas a la conservación y difusión culturales, al igual que las redes de comunicación que utilizan la vía satélite y la tecnología cada vez más sofisticada que se aplica en los mass media, en general. Sin embargo, hay que reconocerlo, las prodigiosas posibilidades que ofrecen la ciencia y la técnica se han tornado en amenazas constantes que bajo las condiciones del mundo actual están sirviendo para mantener en un estado de lamentable alienación a vastos sectores de la población, sobre todo urbana; están sirviendo para consolidar la dominación y dependencia de los centros mundiales de poder y están sirviendo para mantener en un estado de lamentable alienación a vastos sectores de la población, sobre todo urbana; están para consolidar la dominación y dependencia de los centros mundiales de poder y están sirviendo, en suma, para distorsionar y apartar a la cultura de sus verdaderos fines y propósitos.

Por eso, la legitimidad de la cultura popular que la proyecta hacia la configuración de una cultura nueva y auténtica incluye necesariamente la confrontación con otras corrientes culturales que le son extrañas y que antagonizan con ella, incluye el fraguar los genuinos valores culturales al calor de la lucha contra la cultura alienada y alienante.

Publicación del INSTITUTO ANDINO DE ARTES POPULARES

Diseño de Carátula. Carlos Merizalde

Este folleto se terminó de imprimir el 31 de mayo de 1.977 en los talleres de Ediciones Solitierra.

Quito Ecuador