



Enfoques y problemas

Carlos Rodrigues Brandão

Traducción de Fernando Torres y
Carlos Miñana

El sentido del saber

Con este artículo queremos continuar la reflexión iniciada en números anteriores sobre la cultura con autores del contexto latinoamericano. Rodrigues Brandão la enriquece desde otra perspectiva, haciendo un análisis de las concepciones y experiencias culturales en Brasil en los últimos veinte años. El objetivo de este artículo lo expresa el mismo autor en la introducción: "Hagamos primero una breve semiología de la cultura, explorando el sentido de su saber. Hagamos después una sociología del símbolo, para descubrir el poder de su sentido".

Carlos Rodrigues Brandão (Rio de Janeiro, 1940), antropólogo brasileiro que viene trabajando desde los años sesentas en la práctica y en la reflexión sobre la cultura y la educación popular. Actualmente profesor universitario en el Departamento de Ciencias Sociales de la UNICAMP. Desde 1972 ha escrito varios libros entre la antropología (la mayoría de ellos en torno a los sistemas simbólicos y rituales relacionados con el llamado catolicismo popular de los negros y campesinos en el Brasil) y la educación popular y campesina: *Os Deuses do Povo, O que É Folclore, Caipiras de São Paulo, Diário de Campo, O que é Educação Popular, Pesquisa Participante, Repensando Pesquisa Participante, A Educação como Cultura...* De este último libro (Editora Brasiliense, 1985, pp. 85-113) es el texto titulado originalmente *O sentido do saber* y que han traducido para A CONTRA-TIEMPO Fernando Torres y Carlos Miñana.

LA CULTURA COMO SIMBOLO

Al hacer una presentación de la teoría de Pierre Boudieu en *La Economía de los Cambios Simbólicos*, el sociólogo brasileño Sergio Miceli recuerda que dos corrientes divergentes dominaron siempre la comprensión de la ciencia occidental sobre la cultura. El origen de la primera puede ser buscada en Kant, pero sus fundadores más próximos fueron, entre

otros, Durkheim y Mauss, Cassirer, Sapir y Lévi-Strauss. Entre antropólogos no franceses más recientes hay por lo menos tres cuya obra, hoy traducida en parte al portugués y al español, es muy conocida en el continente: Edmund Leach, Clifford Geertz y Marshall Sahlins. Para todos ellos, pese a las múltiples diferencias que separan Lévi-Strauss y todo el estructuralismo de Sahlins, por ejemplo, la cultura y los sistemas simbólicos que constituyen su realidad son estructuras y procesos de comunicación, y por lo tanto, una cuestión de significado y saber que engendra el consenso y que, al establecer la lógica del sentido (Lévi-Strauss) define la codificación de la conducta que la sociedad impone al sujeto (Geertz).

En dirección opuesta, otra comprensión de la cultura agrupa a científicos tan diferentes como Marx y Weber y coloca el sentido de la cultura en la cuestión del poder, es decir, en el proceso de competencia y de conflicto. Al mismo tiempo que son la resultante de las relaciones determinadas por la desigualdad y el arbitrio, ideas, valores y símbolos de la cultura crean y regeneran, como hechos de fuerza en los que la ocultación de la propia fuerza del poder es un momento, la legitimidad del orden social del que son también parte¹.

La viabilidad de hacer converger *sentido y poder* en una teoría es la propuesta de Bourdieu.

Una doble dificultad persigue el alcance de una idea clara y densamente operativa de la relación cultura-saber. En el ámbito de la oposición trazada por Pierre Bourdieu tiene que ver, en primer lugar, con una comprensión del tenor simbólico de la cultura y, en segundo lugar, con una explicación del proceso social de producción del símbolo. Discuto aquí más la primera cuestión que la segunda.

Veamos inicialmente con ejemplos del pasado, de qué manera una cosa engulle la otra y la digestión difícil envuelve dimensiones del saber y del pensar que un análisis más a fondo revelaría mucho más densas y complejas.

Al hacer la síntesis de los postulados y de los movimientos de cultura popular, Vanilda Paiva afirma lo siguiente:

"Al concepto de arte popular revolucionario correspondía un concepto de cultura popular. Este se oponía al de cultura alienada —que defiende la autonomía de lo cultural y protesta contra la utilización de las estructuras culturales para la obtención de fines extraculturales— y cultura desalienada —que lucha en el ámbito de la cultura, pero cuya acción se

1. Sergio Miceli, Introducción "La fuerza del sentido", en *La Economía de las Fuerzas Simbólicas*, Pierre Bourdieu (Sao Paulo, Perspectivas, 1974, p. VIII. Otro tratamiento productivo a la cuestión puede ser encontrado en Georges Balandier. Ver, por ejemplo, los capítulos 4 y 5 de *Antropología Política*. Sao Paulo, DIFEL, 1969.

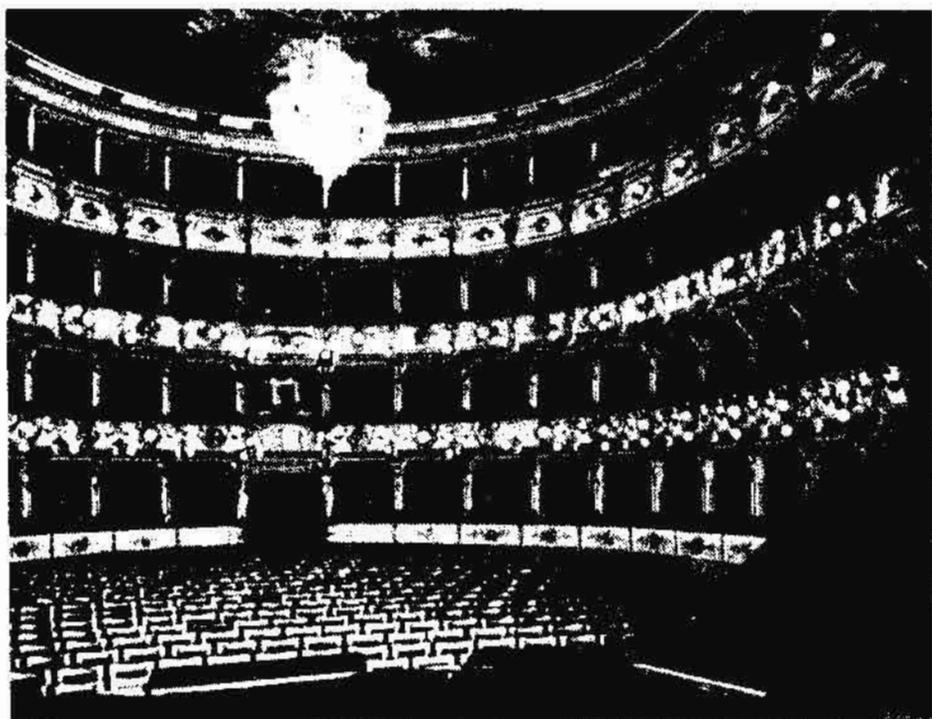
desenvuelve, únicamente, dentro de los marcos limitados del mundo cultural. La cultura popular se referirá entonces a la conciencia que inmediatamente culmina en una acción política y cuyo propósito último es la educación revolucionaria de las masas; (...) La cultura popular era, por tanto, la cultura producida para el pueblo"².

Centremos la atención en algunos puntos que una mera revisión semántica acentúa. El horizonte de una cultura popular pensada como trabajo político es la realización de la libertad en la historia a través de la acción consciente y organizada de las clases populares, cuya orientación la propia cultura popular en parte establece y a cuya realización ella en parte pretende servir. Su dimensión es, así, ideológica y, en la variación ascendente de integración de grados de conciencia, se hace visible la ampliación del carácter crítico y del poder de transformación de la misma cultura sobre otras dimensiones de la vida social.

Por otro lado en una sociedad regida por la desigualdad, la cultura son culturas, no sólo desde el punto de vista de la realidad de su existencia diferenciada socialmente, como veremos Marilena Chaui y Eunice Durham reclamarán, algunas páginas más adelante, sino desde el punto de vista de su pre-cualificación ideológica, de acuerdo con el modo como cada "cultura" parece definir para sí misma un lugar y una tarea derivada: "popular", "alienada", "desalienada". Este es un signo de reificación (cosificación) de la cultura. Que nos sirva de ejemplo, porque esta clase de procedimiento reductor acompaña la teoría de innumerables momentos de los trabajos de educación popular hasta hoy, en todo el continente. Prosigamos. Una idea de cultura como *saber y sentido*, que años más tarde va a ser percibida como *modos*, más que como *modelos*, y como un complejo de relaciones de significación capaces de conducir tanto la lógica del pensar como las reglas y códigos de diferentes modalidades de participación en la vida social, era entonces reducida a una configuración y, al mismo tiempo, a una manifestación de la ideología. Mucho más que esto, era ideologizada, esto es, correspondía no a la manera como antropológicamente ella existe y se reproduce en la vida real, sino a la tipología de opuestos que un análisis preestablecido al servicio de un tipo de proyecto constituía según la dirección de sus intereses. Queriendo ser dialéctica, la construcción de tales tipologías de grados y modos de conciencia y cultura no era en la realidad muy diferente de las teorías evolucionistas de la Antropología de fin de siglo. A partir de un modelo tomado como paradigma de la realización de la plenitud de la cultura, otros eran constituidos, ya sea según una idea de tipos paralelos, ya sea como una trayectoria de grados cualitativos. Los más inferiores correspondían a los más apartados de aquél que la teoría enuncia como razón de su proyecto y, por tanto, como el más propiamente realizado.

Por otro lado, una tríada del tipo: "cultura alienada", "desalienada" y "popular", común en el período, buscaría superar las dicotomías también corrientes del tipo "dominante" vs. "dominada", y sería más tarde repetida en innumerables modelos analíticos de clasificación de *tipos de educación* dirigidos a las clases populares.

2. Vanilda Pereira Paiva, *Educação Popular e Educação de Adultos*, Sao Paulo, Loyola, 1972, p. 18.



Producto social dado a la observación, la cultura realiza, y es eso que legitima la propuesta política de un trabajo pedagógico a través de él. Una "cultura popular" se opone a una "cultura alienada" y complementa lo que falta a una "desalienada". Esto porque actúan en su propio dominio —aunque tal dominio sea visto como determinado por relaciones económicas y sociales absolutamente reificadas— una sobre las otras. Por eso mismo, así como una acción pedagógica intencionada puede transformar la cultura del pueblo en una verdadera cultura popular (algo equivalente al paso de la clase en sí a la clase para sí o, en términos más actuales, al paso de pueblo como sujeto económico a sujeto político), la acción de una clase de cultura puede modificar la clase de otra. Separada de una explicación densa de su propia producción, la cultura popular se multiplica en desdoblamientos que, con nombres diferentes, son hasta hoy aplicados a sus diversos seres y valores con que trabajamos como educadores: 1) la integración de los propios productos culturales de sujetos, grupos y comunidades subalternos, en el estadio en que se encuentran; 2) la evidencia de la alienación de tal cultura, por efecto de los determinantes ideológicos de su dominación por una cultura dominante (igualmente "alienada", no olvidar); 3) una modalidad de trabajo político de carácter pedagógico e intensa expresión artística destinada a volver crítica, "de clase" y nacional la cultura popular de los ítems antecedentes; 4) la cultura popular transformada a través, *también*, de un trabajo sistemático denominado *cultura popular*.

Diez años después, las primeras experiencias brasileñas *de y con* la cultura popular dan lugar a una revisión al mismo tiempo crítica y decepcionada, que sustituye ideas y acciones antes cargadas de las certezas de una actuación directa e incuestionable. Tomemos el ejemplo de un momento entre muchos. Durante un simposio sobre la *cultura del pueblo* —término con que se buscó cuidadosamente evitar las dificultades de expresión anterior: *cultura popular*— realizado en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo en 1979, hubo un acuerdo general en que los usos de la *cultura*, como proceso de acción política conducido a través de la educación, desviarían, desde los orígenes, propuestas de realización popular hacia proyectos de manipulación populista. Contra lo que había de ilusorio en ellos, Marilena Chaui recordaba la trampa que existe en suponer que tanto una cultura popular como una acción mediadora sobre ellas puedan ser en sí mismas “liberadoras”³.



-
3. “Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites”, en *A Cultura Popular*, varios autores, Sao Paulo, Cortez y Moraes EDUC, 1979, p. 123. En otro artículo, Marilena Chaui recuerda que, quien pasó en el Brasil “por la experiencia histórica del populismo”, no puede dejar de vivir hoy, haciendo la revisión de su propia experiencia, “un vago sentimiento de malestar” ante palabras como “cultura popular” y “cultura del pueblo”. Marilena Chaui, “Notas sobre a Cultura Popular”, en *Arte em Revista*, No. 3, Año 2, 1980, p. 15. Su crítica sobre los movimientos pioneros de educación y cultura popular es contundente. Ver también “Considerações sobre alguns Cadernos do Povo Brasileiro e o Manifesto do CPC”, en *Seminários*, Sao Paulo, Brasiliense, 1983.

Una oposición no antropológicamente explicada entre "cultura del pueblo" y "cultura de élite" encubre, en la forma de una relación *dada* y por tanto no *construida*, el proceso complejo de su producción social. Por eso mismo ella no explica cómo la desigualdad en el trabajo entre los hombres reproduce —de modo no directo ni mecánico— desigualdades y diferencias de saber y pensar. Recordarlo es importante porque ayuda a corregir la percepción tan difundida de que las culturas "en sí" se relacionan y se oponen, dentro de un territorio propio de existencia. Porque ayuda también a revelar el simplismo que consiste en imaginar que acciones culturales directas e intencionales —como las de una educación popular concientizadora— eliminan de una cultura del pueblo las ideas, valores, símbolos y memorias impuestos por una cultura dominante, "de élite", y realizan la alquimia a través de la cual, libre de lo que no es propio y le fue impuesto, de la cultura del pueblo emerge la pura cultura popular: una dimensión de clase finalmente autónoma como lógica y como contenido del pensar.

Tales lógicas y contenidos al mismo tiempo *derivan de* y *son* relaciones que conducen y hacen enfrentar estrategias de poder. Relaciones intencionadas de categorías de agentes, donde la fuerza del sentido y la lógica de lo simbólico participan como una dimensión al interior del trabajo político de su propia producción. Trabajo que entre opuestos o aliados, es socialmente posible porque, más que significativo para ambos lados —en este caso "pueblo" y "élite" —es realizado como significado. Volveré a esto más adelante.

La misma afirmación de la realidad de una cultura del pueblo sólo es coherentemente posible al interior de una teoría que incorpore la idea de lucha de clases, donde la ideología es apenas una esfera de confrontación y donde otras esferas se dan aún, aquí y allá, al interior de la cultura⁴. ¿Pero de qué cultura? Ya hablé antes de la crítica hoy común de las clasificaciones de "tipos de cultura" desvinculadas del análisis de los procesos de producción de cada una de ellas y de las razones de su posición en el sistema que la teoría construyó. En contrapartida, la idea unificadora de una cultura popular no tiene en cuenta el hecho de que el proceso de construcción de la vida social en una sociedad compleja (la capitalista ha sido para nosotros el mejor ejemplo) conduce a que diferentes categorías de sujetos y grupos populares vivan, durante los mismos o en momentos siguientes de su génesis, experiencias diferentes de la propia realidad de dominación. En un mismo período de la historia de nuestros países ella incide de modo diferenciado y diferenciador sobre naciones indígenas, comunidades campesinas o poblaciones obreras. Así, también de manera diversa ellas sufren y, al mismo tiempo, reaccionan al ejercicio de la dominación; generan y se asumen como identidades propias y constituyen modos de vida y representación de la vida que les son específicos. Esto significa que ellas reproducen culturas propias que acaban siendo, aún en el caso de que aceptemos una supuesta unificación forzada por la simbología del arbitrio y de la violencia simbólica (donde las ideas militarizadas de "nación" y de "cultura nacional" son excelentes ejemplos), la posibilidad de ser no simplemente variaciones, sino modos propios de culturas populares, plurales.

4. Ver Marilena Chauí, "Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites", op. cit. pp. 120-121.

Quiero dejar la palabra a Marilena Chaui:

"Otra observación concierne el uso del singular 'cultura', cuando tal vez fuese más correcto emplear el plural 'culturas del pueblo'. Esta observación puede parecer bizantina o fruto de un empirismo grosero, ya que sugiere la multiplicidad y ésta puede ser un simple efecto de superficie, un mero resultado de variaciones geográficas y cronológicas. No, por otra parte, si la cultura fuera considerada como un orden simbólico que expresa el modo por el cual hombres determinados establecen relaciones determinadas con la naturaleza y entre sí y el modo por el cual interpretan y representan esas relaciones, la pluralidad cultural permite señalar la singularidad histórica y social de la cultura; permite también que no ocultemos la dificultad contenida en el término "pueblo", pues lato sensu se acostumbra a considerar como pueblo no sólo el proletariado, el campesinado y los asalariados de los servicios, e incluso las clases que constituyen la pequeña burguesía, no siendo posible, por tanto, agrupar en un todo homogéneo las manifestaciones culturales de esos sectores de la sociedad; permite, en fin, que no caigamos en el embuste de los dominantes, para los cuales interesa justamente que la multiplicidad cultural sea encarada como multiplicidad empírica de experiencias unificables y homogéneas, o, para usar un término en boga, como multiplicidad destinada 'a la integración nacional'. Si mantuviéramos presente y viva la pluralidad, podríamos tal vez marcar la diferencia entre la manifestación obrera, la campesina, la pequeño-burguesa; podríamos también permanecer abiertos para una creación que es siempre múltiple, base de cualquier propuesta política que se pretenda democrática; podríamos, en fin, gracias a la diferencia, encontrar el lugar donde la convergencia se torna posible, esto es, en la dimensión de la política"⁵.

Entre las maneras pioneras y militantes de pensar la cultura y practicar una cultura popular como instrumento de trabajo, y sus revisiones más actuales, hay puntos esenciales que deben ser tenidos en cuenta aquí. Llámoslos para que hablen.

En un documento reciente donde después de tantos años la cuestión de la cultura vuelve a ser discutida entre educadores, Juan Eduardo García Huidobro y Sergio Martinic, acentúan un punto de vista que conviene destacar. Otro estudio también reciente, el de Néstor García Canclini, podría ser igualmente llamado. Hay en el par de compañeros chilenos y en el argentino preocupaciones semejantes. Desvelar en la cultura su dimensión simbólica librándola de ser simplemente *cosa* (objeto artesanía, utensilio) o *valor*. Comprenderla a

5. Marilena Chaui, idem, *ibidem*, pp. 122-123. Ver también las consideraciones de Eunice Durham en "A Dinâmica Cultural una Sociedad Moderna", *Arte em Revista*, op. cit., p. 14. Lo mismo puede ser ejemplarmente encontrado en Néstor García Canclini, *As Culturas Populares no Capitalismo*, Sao Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 10-11.

través de la relación entre los procesos sociales de su producción y su propio poder de procesar, como significado, la vida social en todas sus dimensiones.

Transcribo algunos fragmentos de estos tres autores:

“Cultura será entendida como aquella dimensión de la realidad que da cuenta de las prácticas institucionales que, de una u otra forma, contribuyen a la producción, administración, renovación y reestructuración del sentido de las acciones sociales. El concepto procura aprehender el conjunto de los procesos mediante los cuales los hombres representan el mundo para sí mismos, lo interpretan y lo construyen, volviendo así comunicable e inteligible su experiencia para los demás. Desde esta perspectiva, la cultura no se entiende como la superestructura cuya cualidad es la de ser un epifenómeno de la realidad material, sino como una dimensión específica de la vida social de los sujetos. Es la dimensión comunicativa de la sociedad, donde el orden social emerge como un mundo de sentidos”⁶.



6. Juan Eduardo García Huidobro y Sergio Martinić, *Cultura Popular - posiciones para una discusión*, Santiago, CIDE, Documentos de trabajo, No. 7, 1983, pp. 3-4.

*"La redefinición de lo que es hoy la cultura popular requiere una estrategia de investigación que sea capaz de abarcar tanto la producción como la circulación y el consumo. La comprensión del por qué de la permanencia e, inclusive, del aumento de la producción de objetos artesanales exige una indagación sobre los motivos que el sistema social posee para incentivarla. La visión que reduce la artesanía a una colección de objetos y la cultura popular a un conjunto de tradiciones debe ser abandonada, así como el idealismo folclórico que piensa que es posible explicar los productos del pueblo como 'expresión' autónoma de su temperamento. El enfoque más fecundo es aquél que entiende la cultura como un instrumento orientado a la comprensión, reproducción y transformación del sistema social, a través del cual se elabora y construye la hegemonía de cada clase. De acuerdo con esta perspectiva trataremos de ver las culturas de las clases populares como resultado de una apropiación desigual del capital cultural, la elaboración específica de sus condiciones de vida y la interacción conflictiva con los sectores hegemónicos"*⁷.

¿En contra de qué están estas y otras maneras de percibir la cultura y, específicamente, las culturas de las clases populares? Parte de esta pregunta está ya respondida en la propia cita de Canclini. Contra una idea muy difundida entre nosotros, según la cual la cultura es el mero producto de determinantes y procesos de los que no es parte, lo que hace que, producida, habite un lugar próximo, pero al margen de la vida social. O sea, si esta vida se compone de relaciones activas entre tipos de personas, la cultura es el resultado material (objetos) o espiritual (valores) de tales relaciones. Una esfera de su realización, mas no una dimensión de su propia dinámica. Es "aquello" en que el hombre transforma la naturaleza al actuar sobre ella de modo intencional, al mismo tiempo que es el repertorio de creencias, ideas y valores que atribuye a su trabajo y a sus derivaciones materiales, sociales y espirituales. Definida como complejos de objetos de uso y de cambio y como significaciones de relaciones entre objetos, o entre valores, la cultura es un epifenómeno. Capaz de cristalizar como producto acabado, material o simbólico, el *resultado* del trabajo, o de diferentes tipos de relaciones entre los hombres a través del trabajo, la cultura está allá y acá de ellas. Como "cosa", *representa* señales de la vida concreta de los hombres en la sociedad, y su poder de representación es toda la cualidad de su relación con esa vida propia.

*"En verdad lo que quiero criticar es una concepción en la cual la cultura aparece como un producto y se abandona a una explicación del modo por el cual es producida, perdiéndose así toda posibilidad de un análisis fructífero de la dinámica cultural"*⁸.

7. Néstor García Canclini, op. cit., pp. 12-13.

8. Eunice Ribeiro Durham, op. cit., p. 13.

Frente a una idea de cultura como producto hecho, aunque en proceso de reproducción mediatizado por fuerzas de las que no es parte y como algo que se estructura como un sector también aparte en la sociedad, es preciso oponer una comprensión de cultura como una dimensión diferenciada de posibilidades de unificación de la propia vida social, a partir de aquello que hace posible que esta vida sea humana, o sea, realizada entre hombres y a través de relaciones humanas: el significado.

La cultura es la posibilidad de unificación entre la *acción* (por lo tanto, el puro dominio de las relaciones sociales) y la *representación*, de tal suerte que tanto patrones culturales como instituciones no son ni actúan como valores "sobre", *a posteriori*, sino, al contrario, como esquemas simbólicos que ordenan la acción social, tornándola posible, recubriéndola de significados, haciéndola comprensible y, por tanto, comunicable. Si la esfera de la ideología está en lo que tipos determinados de hombres piensan sobre lo que hacen y lo que son, la dimensión de la cultura está en los sistemas activos de codificaciones y significados que los hacen hacer lo que hacen y ser lo que son. Está en lo que dinámicamente vuelve socialmente activo y simbólicamente significativo un *modo de vida* de una clase social. La cultura no constituye sólo los objetos materiales producidos en su interior, o los valores con que sus participantes los representan en la conciencia, sino la significación de las acciones que hacen posible y dinámico tal modo de vida. En su poder de unificación de la acción y de representación es que la cultura desdobra, al mismo tiempo, su forma de *valor* y de *significado*, lo que hace que la ideología sea una dimensión de la cultura, sin agotarla.

Como dimensión de sentido y significado de toda la vida social y, por tanto, de diferenciación y de totalidad de sus procesos, la cultura no contiene el resultado cristalizado de la conducta; no es su posibilidad en términos de disposiciones puramente subjetivas (la antigua idea de cultura como patrones o disposiciones de comportamiento social), no se reduce a ser, como vimos, su representación, sino que es, antes que nada, su propia lógica y, por tanto, aquello que vuelve concretamente posible la relación social.

Aquello que el observador diligente reconoce como siendo toda la cultura de una sociedad —sus objetos, ritos y mitos (cuanto más "tradicionales", tanto más "cultura", en el caso del pueblo), en fin, su *trabajo muerto*— sólo se torna culturalmente significativo en calidad de parte integrante y constitutiva del propio proceso de la vida cultural: su *trabajo vivo*. Como configuraciones, redes y tramas de significados que se actualizan, no como relaciones "en su campo", entre cosas y valores (ollas y vasos, mitos y leyendas), sino *en los* y *a través de los* procesos activos de significación que tales cosas y valores atribuyen a la vida social: relaciones entre los hombres a través de ollas y vasos, relaciones entre grupos de hombres a través de mitos y leyendas. El mismo mito que el investigador colecciona y archiva sólo es parte de una cultura en cuanto capaz de producir, sea en el transcurso de lo cotidiano, sea en el momento de la fiesta, ejes de significados y emociones a través de los cuales las personas son, piensan y crean.

Esta es la razón por la cual, al mismo tiempo que la investigación de campo que tiene que ver con la cultura y la investigación densa de la complejidad de las diferentes formas de

comportamiento social —de relaciones entre personas a través de significados— ella es, también el análisis necesario de la propia dinámica cultural, esto es, del proceso en que se confunden la dinámica de su reproducción y de su transformación.

“La elaboración de esta ‘lógica de la conducta’, bajo la forma de mitos y de teorías o ideologías explícitas y coherentes, se constituye, por tanto, como un producto que, como el trabajo muerto en la concepción de Marx, sólo posee eficacia en la medida en que es accionado por el trabajo vivo, esto es, absorbido y recreado en la acción social concreta. La cultura constituye, por tanto, un proceso por el cual los hombres orientan y dan significado a sus acciones a través de una manipulación simbólica, que es atributo de toda práctica humana.

En este sentido, todo análisis de fenómenos culturales es necesariamente análisis de la dinámica cultural, esto es, del proceso permanente de reorganización de las representaciones en la práctica social, representaciones éstas que son simultáneamente condición y producto de esta práctica”⁹.



9. Eunice Ribeiro Durham, op. cit., p. 10.

La cultura no es producida como una superestructura para estar en una región única de la sociedad, el sótano del puro valor, sino, por el contrario, atraviesa el campo de todas las relaciones de reproducción material de la vida y del orden social y, por tanto, como el significado que da sentido a la acción y la vuelve posible, es tan múltiple y dinámica como lo son las innumerables posibilidades de cambio entre los hombres y la naturaleza, así como la de los hombres entre sí, de la que es lógica y símbolo¹⁰.

ENTREACTO: SAHLINS PARA EDUCADORES

La discusión, aunque apenas como un breve resumen de las ideas de un antropólogo norteamericano, Marshall Sahlins, podría ayudar a aclarar algunos puntos que fueron presentados hasta aquí en este esfuerzo de traer a nuestro debate nuevos elementos para una comprensión de la cultura y de sus relaciones con el trabajo del educador y del científico investigador, ambos profesionales cuya práctica intenta lidiar *con* y transformar *la* cultura.

En cualquier tipo de sociedad humana sus aspectos sociales (los de la reproducción de su orden) no se separan de sus aspectos materiales (los de la reproducción directa de su vida), como si unos tuvieran que ver exclusivamente con relaciones entre los hombres y, los otros, con las relaciones productivas entre los hombres y la naturaleza.

Una de las principales dificultades en la comprensión de la lógica de la vida social está en que, de modo general, las ciencias que intentan explicarla realizan —funcional o dialécticamente— separaciones estratigráficas u oposiciones de determinación indebida entre sus subsistemas: uno de ellos tiene que ver con la apropiación de la naturaleza por el trabajo productivo del hombre y, el otro, con la conservación derivada del orden social y simbólico de la sociedad. Ahora, el esfuerzo de la antropología —que Sahlins reconoce ser consecuente con la teoría marxista en muchos puntos— en buena medida está en busca de recuperar lo que fue roto cuando las ciencias sociales dejaron de considerar la cultura

-
10. De muchas maneras la antropología cultural contemporánea converge hacia una comprensión semiótica de la cultura. Ella no es significados como valor sino la posibilidad de totalización de la propia sociedad como significado. Así, si nunca se anuncia como un "semiótico de la cultura" Claude Lévi-Strauss deriva la posibilidad de reproducción de la vida material y social como apenas la diferencia de esferas de lógicas de modo de comunicación entre hombres a través de bienes y servicios, de personas y de mensajes. El antropólogo francés, que durante años vivió entre nosotros, condujo las ideas de cambio y reciprocidad en Marcel Mauss al límite de, más que en él, tornar categorías derivadas, como *comunicación* y *alienza*, constitutivas del propio orden social. Así, la comunicación no es apenas el proceso de cambios sociales de significados, como mensajes, sino el operador de todas las transacciones que en todos los niveles hacen posible la misma vida social. Por tanto, la cultura no constituye solamente el lugar simbólico del significado, sino que es la matriz de la lógica y de las reglas de comunicación a través de las cuales los hombres hacen circular bienes (producción de vida), mujeres (producción del orden social) y mensajes (producción del símbolo). Claude Lévi-Strauss "A Noção de Estrutura em Etnologia", en *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 336.

“como una estructura simbólica” que impone su propia lógica a la razón práctica, regida por el doble interés de producción de la vida material y de reproducción del orden social. Este poder de la razón simbólica sobre la práctica es no sólo posible, sino inevitable, en términos humanos, porque la unidad del orden cultural se constituye del y como *significado*, término fundador de la posibilidad de realización del trabajo y de la vida social. Término que análisis regidos por la determinación de la razón práctica (la necesidad de solución de problemas biosicológicos en Malinowski, o de solución de los problemas de orden social, en Radcliffe-Brown) no fueron capaces de percibir en su plenitud.

La cultura no es generada ni se explica como un producto de cualquier tipo de configuración de “fuerzas materiales”, del mismo modo como ella no se estructura obedeciendo a cualquier lógica práctica de acción humana o relación social determinante. Si es evidente que fuerzas materiales regidas por intereses prácticos producen efectos sobre el “orden cultural”, es a partir de la lógica simbólica de la cultura que tales efectos son concretamente productivos y significativos, porque ellos mismos dependen de su localización en la cultura. “La misma forma de existencia social de la fuerza material es determinada por su integración en el sistema cultural”. Esto significa que no sólo el hombre percibe como símbolo y significado la propia naturaleza con la cual se relaciona productiva y significativamente, sino también que tal relación, en cualquiera de sus dimensiones, depende de la ecuación de la posición de sus elementos en una estructura cultural. Por tanto, toda lógica material de orientación de la conducta se subordina a configuraciones de intereses que se constituyen *como y a través de símbolos*.

En sí mismas las fuerzas materiales —léase, si es necesario, las relaciones económicas de un sistema de producción— no poseen y, menos aún, determinan un orden cultural propio o derivado. Todo lo que ellas determinan y organizan son “un conjunto de posibilidades y limitaciones físicas” que el sistema cultural —léase: la realidad social como símbolo y significado— organiza, estructura y en el que integra la lógica práctica del interés que rige fuerzas y relaciones materiales. En síntesis: el hombre no sólo se relaciona con la naturaleza como símbolo, a través de la lógica con que la significa para volver inclusive visible y comprensible tal relación, sino que también los productos materiales obtenidos del trabajo productivo son, más que objetos, símbolos cuya utilidad y circulación son determinados a través del modo como se inscriben y son significados por la lógica simbólica de la cultura. Así, “las fuerzas materiales se instauran bajo la égide de la cultura”.

Existiendo potencialmente “en sí” como orden de la naturaleza, ella misma y las relaciones que sobre ella ejerce el hombre de maneras socialmente muy diferenciadas existen y se establecen como cultura.

Dominio del significado, la cultura no es una dimensión abstracta que “significa” la naturaleza. Al contrario, ella es el sistema concreto que hace humanamente posible que la naturaleza sea aprehendida como valor y transformada, a través de procesos sociales, en productos de cultura que distribuyen en esferas diversas las diferentes instancias simbólicas de realización de la vida social: la economía, el sistema de parentesco, la organización del poder, el arte y la ciencia, la educación. Absolutamente concreta y concretiza-



dora, la cultura no traduce como símbolo la "realidad" de la naturaleza y de las relaciones sociales, por el contrario, las hace realmente existentes al realizarlas como significado e inscribirlas, como tal, en el orden de su lógica.

"Por su factualidad y objetividad, las leyes de la naturaleza existen para el orden de la cultura así como lo abstracto existe para lo concreto: como el reino de la posibilidad existe para el reino de la necesidad, las potencialidades para la realización, la sobrevivencia para el ser concreto.

Esto porque la naturaleza existe para la cultura como lo constituido para lo constituyente. La cultura no es meramente la expresión de la naturaleza bajo otra forma. Antes por el contrario, la acción de la naturaleza se desdobla en términos de cultura, esto es, bajo una forma que no es suya, pero sí incorporada como significado. Lo que no consiste en una mera traducción. El hecho natural asume nueva forma de existencia como hecho simbolizado; su desenvolvimiento y sus consecuencias culturales son gobernados ahora por la relación entre su dimensión significativa y otros significados, en vez de la relación entre su dimensión natural y otros hechos"¹¹.

Si así es, ¿de dónde vendrá que nosotros, sujetos de la sociedad burguesa, aprendamos la cultura como subyacente y derivada de los determinantes aparentemente concretos, de

11. Ver Marshall Sahlins, *Cultura e Razão Prática*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, pp. 230-231.

esferas autónomas y constitutivas que tienen que ver con la producción directa de bienes materiales y del orden social? Del hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en la sociedad primitiva, cuyo *locus* básico de producción simbólica es el sistema de parentesco, en nuestra sociedad tal *locus* es incuestionablemente el dominio de la producción material de bienes y servicios. Así, "la singularidad de la sociedad burguesa no está en el hecho de que el sistema económico escape a la determinación simbólica, sino en que el simbolismo económico es estructuralmente determinante".

Próximo a Pierre Bourdieu, Sahlins afirma que en el dominio de la vida social los subsistemas son diferentes e inclusive no poseen, cada uno de ellos, una "cierta lógica interna" y una "relativa autonomía". En la sociedad burguesa, regida por la lógica simbólica de la reproducción del capital, es la producción material y lo que deriva de ella directamente —como el poder y sus diferentes maneras de realización— "el lugar dominante de producción simbólica". Eso es lo que nos conduce, personas de tal sociedad, a la ilusión de que el lugar concreto de las relaciones prácticas de producción determina los "lugares" de reproducción del orden social y de su representación (lo que viene a ser la "cultura", para algunos). Eso es lo que genera también la ilusión correspondiente de que la propia postulación de "relaciones determinantes" separa, diferencia y opone instancias de la realidad social, como escalones superpuestos, aunque necesariamente inter-relacionados, de una especie de edificio cuyo nombre sería *sociedad* y cuyo techo sería la *cultura*.

Una lógica simbólica opera de modo diferente y comprende la vida social como un todo, donde el poder de determinación del *significado* —por lo tanto, de la misma lógica simbólica— opera diferentemente de una sociedad a otra, haciendo que varíen los *modos* y los *locus* esenciales de significación, pero subordinando todas las esferas y dominios de relaciones materiales y/o sociales a sí misma, la *cultura*, como sistema (el sistema cultural) y como lógica (la razón simbólica)¹².

EL SIMBOLO COMO PODER

Hay un momento en que en la práctica de la investigación los enfoques empiristas y supuestamente dialécticos se confunden. Es cuando, en direcciones divergentes apenas en apariencia, ellos segmentan la realidad cultural en sistemas y: 1) describen las regularidades evidentes de cada uno de ellos reduciéndolos muchas veces, de un plano de relaciones sociales constitutivas, a un plano de sectores sociales constituídos (educación, salud, alimentación, habitación, comunicación, recreación, etc.);

2) describen estratigráficamente los sistemas sociales y buscan establecer las relaciones entre unos y otros para localizar allí tanto las explicaciones del funcionamiento de una comunidad, por ejemplo, como los principales problemas y contradicciones de tal funcionamiento;

12. Sahlins op. cit., pp. 226-234.

3) establecen órdenes prefijados de determinaciones entre los sistemas que reconocen, aplicando sobre su particularidad "en el terreno" un modelo único de explicación "en teoría", de tal suerte que, cualquiera que sea el universo social estudiado, los datos obtenidos siempre comprueban que las relaciones de producción de bienes determinan las sociales y políticas y, en conjunto, todas ellas determinan las de la cultura y de la ideología. En la sociedad capitalista es común la desconfianza de que eso pasa siempre del mismo modo, en la misma dirección, produciendo los mismos resultados como organización de la vida material, social y simbólica y traduciendo siempre las mismas contradicciones que los datos de la investigación recomprueban y uniformizan.

En las condiciones reales en que casi siempre es hecha, es imposible exigir a proyectos de investigación asociados a los movimientos populares que investiguen y analicen toda la complejidad que envuelve la trama de relaciones de cualquier sector de la vida social sobre el cual se centran. Pero esto no significa que lo que existe allí de complejo, de específicamente diferenciado entre fuerzas y relaciones no reductibles a esquemas simples, no debe ser tenido en cuenta y, si es posible, incorporado, por lo menos como coestanciamiento, en el momento en que se hace el análisis de los datos obtenidos.

La experiencia de reducir con frecuencia una complejidad que no existe en la cabeza de científicos "académicos", sino en la propia dinámica de la cultura, a un modelo simple de relación de datos que consiste en una colección de datos y un análisis segmentado, que una vez más confirma una teoría preestablecida, ha acarreado una persistente imposibilidad de llegar a una verdadera comprensión de aquello que se cree conocer y sobre lo que, a partir de entonces, se acredite poder realizar legítimamente, con la garantía de plausibilidad que la investigación en sí misma atribuye a quien la hace.

Este es el momento en que la investigación pierde justamente lo que le da sentido y la vuelve un importante medio de producción de conocimiento: *el descubrimiento de la diferencia*, esto es, la construcción teórica y, por tanto, susceptible de posibles generalizaciones, de una dimensión de especificidad de la vida humana que, sin ser *única*, es *propia* y sólo se da a conocer a partir del desciframiento de su propia lógica.

Una reificación científica de lo social que la práctica política del sociólogo muchas veces quiere transformar en "modelo", repite la ilusión militante de que para efectos de "trabajo junto al pueblo", basta aplicar sobre universos diferentes de cultura un mismo patrón adecuado de análisis para que, como en un buen manual de primeros auxilios, todas las cosas se expliquen: a cada diferente síntoma corresponde una misma causa, a cada diferente causa un mismo diagnóstico, a cada diagnóstico diferente, un mismo tratamiento. Este es el camino por el cual la investigación no *descubre*, por que no aprehende la significación de la diferencia y la diversidad de los significados que hacen cada cultura popular comprensible a partir de su propia lógica, y la razón de esta lógica específica a partir de la reconstitución de sus condiciones concretas de existencia. Ella apenas *constata*, porque reduce el significado interno de la cultura al determinante externo que la teoría fabrica y hace tan impositivo como universal. Ya que una misma teoría de la cultura explica todas las cosas y relaciones, basta apenas aplicarla como investigación, "allí", para saber cómo ellas existen "allí".

Ahora, donde inventarios, levantamientos u otros modelos de investigación reducen, por necesidad de la práctica o mala conciencia del practicante, la complejidad y la diferencia de una dinámica cultural específica a un modelo único de explicación, de los que apenas los datos son originales, una comprensión más densa de su realidad haría evidente que los procesos sociales de producción de la vida y su significación sólo se dan a conocer cuando son comprendidos: *como y en* sus ejes internos de sentido; a través de su lógica y, consecuentemente, a partir de los términos de su propia cultura; en el curso de las relaciones internas y externas que hacen la diferencia de su historia única, aunque generalizable, en esta aventura común y, por tanto, universalizable a través de experiencias diferentes, que es la propia historia del hombre.

Reificar significa elegir un particular como explicación del universal justamente por la imposibilidad de comprensión del modo como la particularidad se integra para producir el universal¹³.

Un primer momento de reificación ocurre cuando una realidad integrada de diferencia cultural específica se reduce a la traducción de un "nivel" determinante, o a la superposición de instancias o dominios sucesivos de determinación creciente: lo económico, lo político, lo jurídico, lo ideológico, lo cultural, etc. Un segundo momento ocupa un piso en el edificio de la ciencia más próximo al campo de la investigación aplicada o, en términos más definitivamente políticos, de la *investigación participativa*. Ella acontece cuando sistemas de relaciones sociales y simbólicas son reducidos a sectores de convivencia comunitaria o, lo que también es común, a una o algunas esferas específicas de relaciones entre clases sociales. Inevitablemente se pasa ahí de la lógica de la vida a la óptica del problema, o de la combinatoria de problemas que justifica la presencia del programa de una agencia de mediación en una comunidad campesina y la realización de una sucesión de investigaciones, para el "conocimiento de su realidad". El "problema" —algo que va de la cuestión de la tierra a la necesidad de fosas— tiende algunas veces a pasar de la esfera de una especificidad sectorial a la de un descubridor de explicaciones sobre el orden social del que es una parte o, justamente, una carencia.

Una dinámica cultural ya reducida a una ecuación de "aspectos" y "determinantes", es de nuevo reducida a explicarse a partir de un foco de problemas que, por ser aquellos a los cuales se destina un "programa de acción", tienden a dominar toda la óptica de explicación de la realidad donde fueron un día descubiertos.

Pero existe aún otra posibilidad de reificación de la dinámica de la cultura que no debe quedar ausente de nuestras reflexiones colectivas. Abordar antropológicamente la cultura como la dimensión de significado que realiza la unidad entre la acción y la representación como sentido y codificación de sentidos de la vida social, conlleva el peligro de evitar que se busque, en la realidad de la vida social, el proceso de producción de lo simbólico.

13. Quiero usar aquí la idea de reificación con el mismo sentido que le da Marilena Chaui: "El esfuerzo para elevar a lo universal el punto de vista particular de una región del saber, dándole el estatus de fundamento de todas las otras y del mismo real", op. cit., p. 16.

En dirección opuesta apenas en la apariencia, esto significa perder de vista, en primer lugar, la idea de que modos de pensar, saber y crear códigos de orientación de la conducta social son socialmente producidos en situaciones concretas, según tipos específicos de relaciones entre categorías de actores-autores. Sujetos que ocupan diferentes posiciones en el orden social y establecen relaciones internas y externas a su clase de acuerdo con sus intereses específicos, representados o no en la esfera consciente de la propia cultura. Significa, en segundo lugar, perder de vista que tales esquemas de relaciones y posiciones (de disposiciones colectivas diferenciadas para la acción social) y que tales ideas e intereses de clases son redes de significados que los hombres establecen *como* y *en* sus relaciones y son, al mismo tiempo, el modo como la lógica y la realidad cotidiana de un modo de vida pueden ser comprensibles y comunicables.

Nuestro propio caso puede servir de ejemplo. ¿Por qué no aplicar, por tanto, a nosotros mismos lo que aplicamos con frecuencia a los otros?

Estamos impregnados de suposiciones que seminarios como éste consagran; de la idea, por ejemplo, de que la práctica de la educación popular y de la investigación participativa (y sus variantes, en ambos casos) son el resultado de una pequeña pero intensa y heroica historia de depuraciones de intenciones y relaciones de compromiso y alianza con diferentes tipos de sujetos, grupos, movimientos y clases populares. Nuestras alianzas con personas y procesos a quien creemos servir se transmiten en el campo de la producción y



reproducción del saber y quieren producir en el lugar cultural donde las clases populares experimentan cambios de significados —por la educación, por la investigación, por los medios de comunicación— una variación de cualidad que, pasando por la conciencia, transforme la *acción popular* y realice, como *movimiento popular*, modalidades de expresión del *poder popular*.

El desdoblamiento de esto en términos específicos de investigación participante podría generar, para fines del debate, la siguiente secuencia:

1) la investigación busca y al mismo tiempo proviene de relaciones de servicio y/o alianza entre intelectuales militantes (en general salidos de las universidades), y sujetos populares, en que la disposición es la de generar formas alternativas de saber y de producción social del saber donde, de salida, la oposición tradicional sujeto-investigador vs. objeto-de-investigación sea reducida y, en lo posible destruída;

2) la intención determinante de provocar cambios significativos en la esfera del saber, en las condiciones políticas de apropiación del saber y de transformaciones del saber en calidad de acción y de acción popular en calidad de poder, exige la creación de teorías y modelos de conocimiento de la realidad social compatibles con finalidades políticas que, en pleno derecho, someten a las de la pura ciencia.

3) la quiebra de la dicotomía investigador-investigado y la subordinación de la ecuación de la investigación al momento y a la dirección del trabajo político popular, es doblemente educativa y constitutiva: transforma categorías de pensamiento y acción del intelectual participante y de los sujetos populares involucrados y, por otro lado, es la práctica legítima que apunta a la posibilidad de construcción de una ciencia popular. O sea, la legitimidad de un trabajo político que tiene como horizonte la transformación de la vida social y del sentido de la historia, vuelve legítima la alternativa de transformación de las ciencias que, en el curso de ésta, hace parte de aquélla. Vuelven legítima la denuncia de sus servicios a la causa de la dominación y, por consiguiente, anuncian la legitimidad necesaria de su compromiso con una "causa popular". El hecho de que esta difícil cuestión haya sido objeto de discusiones en muchos momentos me desobliga a proseguir hablando sobre ella.

Esto principalmente porque quiero abordar aquí de modo conclusivo otra de sus dimensiones. Casi toda la crítica *de la* investigación participativa, o *sobre la* investigación participativa, ha sido realizada en el campo científico del análisis epistemológico, o en el campo político de las macro-relaciones entre el saber y el poder.

Desarticular relaciones de tipo "dominantes-dominados", o Estado-Sociedad Civil, hechos de alianza y conflicto, de apropiación y expropiación, de construcción forzada del sentido y de uso político del significado como legitimador del arbitrio y de la desigualdad, sirve para descubrir, en las esferas del poder donde ciertas determinaciones son posiblemente reales y operativas, una serie de razones de la manera por la cual, en un momento de su historia, un campo de dominios del saber se estructura y funciona. Sin embargo, permitir que tal dislocación haga creíble que tales niveles de relaciones explican la totalidad de los acontecimientos específicos entre personas, grupos, agencias, fuerzas y movimientos so-

ciales asociados a la cuestión del saber (la esfera de la vida en que el significado se realiza como proceso también motivado por su propia reproducción) conduce a un doble engaño: en primer lugar al ocultamiento de que el trabajo de la educación, o de la ciencia o de sus investigaciones, ocurre en lo cotidiano en los campos de las relaciones de poder, que, en cualquier tipo de sociedad —de la tribal más primitiva a la compleja más capitalista— posee una autonomía relativa y, consecuentemente, hay tantos principios y reglas *proprios* cuanto juegos internos de motivación e ideología, de composición de fuerzas y variación de intereses; en segundo lugar, a la ilusión de que, por representar posibles formas depuradas de trabajo dirigido a la construcción de la justicia y de la igualdad en una sociedad de hombres finalmente libres y solidarios, sujetos y agencias que hacen suya la práctica de la investigación participativa, se colocan al margen o sobre los campos sociales de producción de la ciencia y, también, de producción de diferentes modalidades de formas de mediación institucional junto a las clases populares. Este es el momento en que, absolutamente crítica con relación a modelos no participativos de investigación, la investigación participativa abandona la crítica sobre sí misma. Partiendo del presupuesto de que ella es idealmente la posibilidad de conversión del saber a la causa del pueblo y que éste es el único medio por el cual la ciencia legitimada se vuelve, al fin, plenamente legítima, la teoría de la investigación participativa —o un indefinido imaginario universalizado que es el sistema de creencias— se convierte en su propia mitología. Capaz de realizar el conocimiento de la realidad cultural a través de reducciones reificadoras de su complejidad y dinámica, en nombre de la “causa” o según los términos del “proyecto” al que sirve o se vincula, ella corre el riesgo de producir sobre sí misma un conocimiento que parte del principio de que la justificación de su realidad se da por la evidencia del compromiso de su práctica. Lo que la transforma, de un instrumento de trabajo, en posible aparato de reificación del propio trabajo político a través de la ciencia y su saber¹⁴.

14. Para un análisis muy oportuno de las cuestiones tratadas aquí, recomiendo la lectura de un estudio de Pierre Bourdieu, “O Campo Científico”, en Renato Ortiz (org.) *Bourdieu, “Coleção Cientistas Sociais”*, Sao Paulo, Atica, 1983. Para un análisis equivalente, pero donde la argumentación queda aún corta, ver mi estudio, “Educação Alternativa na Sociedade Autoritária”, en *O Ardil da Ordem*, Pinas, Papinos, 1983, y también en Vanilda Paiva (org.) *Perspectivas e Dilemas da Educação Popular*, Rio de Janeiro, Graal, 1984.