

DOMINACIÓN Y CULTURA

(NOTAS SOBRE EL PROBLEMA DE LA PARTICIPACIÓN CULTURAL)*

EL TERRENO PROBLEMÁTICO

Algunas décadas atrás, en los países andinos de América Latina llegó a ser un tópico el reclamo de “integración de los indios en la cultura nacional” sin que nadie se preguntara si esa “cultura nacional” era apta para ello, o si la cultura de los indios debía también ser integrada en aquélla. Hoy, de modo equivalente, aunque para una esfera distinta de problemas, muchos postulan la “integración de los marginados en la sociedad” sin detenerse mucho a inquirir si el carácter de la sociedad lo permite.

Los técnicos desarrollistas, en los países subdesarrollados, diseñan planes destinados a ser ejecutados por el Estado, sin preocuparse tampoco de si los elementos sociales concre-

tos de un determinado Estado conducirán a la realización de los planes otorgándole implícitamente una condición neutra, meramente técnica, como si no formara parte principal él mismo de una estructura de subdesarrollo, y como si éste no correspondiera, por eso mismo, a una política de subdesarrollo.

Al formular sus cuestiones en un espacio social abstracto, históricamente indeterminado, quienes así proceden no pueden evitar identificar a priori a *esta* cultura (o a *esta* sociedad y a *este* Estado) con *la* cultura (o *la* sociedad o *el* Estado). El contexto histórico-social concreto se asume, pues, como dado, no como algo a cuestionar en el punto mismo de partida.

Sobre este piso de supuestos, la crítica de la situación existente desemboca, independientemente de su intención radical, en indagaciones acerca de los “obstáculos” que impiden la participación en *la* cultura, la integración en *la* sociedad, o la acción de *el* Estado para el desarrollo, y esos factores adversos se

* Publicado en: Quijano, Aníbal 1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (Lima: Mosca azul editores) pp. 17-45. Originalmente publicado en *Revista latinoamericana de Ciencias Sociales* (Santiago de Chile) N° 1, 1971.

conciben, por lo tanto, como externos a estas entidades abstractas.

El terreno problemático que subyace a los conceptos de “público” y “no-público” y sus correlativos de “cultura oficial” y “cultura no-oficial”, tal como han sido acuñados y por los propósitos que sirven¹, no parece ser muy diferente.

Originados en una preocupación respetable, sobre una situación indeseable en el área de las relaciones culturales entre los grupos sociales y del lugar del Estado en esa configuración, esos conceptos conllevan todas las dificultades teóricas de un enfoque inicialmente elitista-intelectualista de la cultura, bajo cuyos supuestos se elaboraron.

En efecto, el concepto de “no-público” se acuña para denominar a los grupos sociales que no participan –sea porque existen barreras sociales que lo impiden, o porque no tienen motivaciones adecuadas o porque rechazan esa participación– dentro del ámbito de acción

de las instituciones estatales que promueven actividades culturales, especialmente actividades artísticas e intelectuales características de la élite, de las “gentes cultivadas”². El concepto trata de dar cuenta de un problema de no-participación en la “función” de la cultura.

No se podría dejar de notar, sin embargo, que tiene poco sentido identificar un área restringida de la cultura con ésta como totalidad. Por ello será necesario el correctivo de otros conceptos complementarios. Así harán su ingreso los de “cultura oficial” y “cultura no-oficial”, para proveer al enfoque de las mínimas categorías discriminatorias del universo cultural global.

Es patente, sin embargo, que esta generación empírica de una familia de conceptos, no produce necesariamente un cambio de problemática, aunque enriquece la previa. Porque si bien por la vía de inquirir acerca de los factores que condicionan o determinan las dificultades de ciertos grupos sociales para participar como “público” –por lo menos– en la “cultura oficial”, se puede llegar finalmente a plantearse el problema del carácter mismo de las relaciones culturales entre los grupos de una sociedad y sobre el papel del Estado dentro de ellas, el

1 Véase los siguientes documentos del encuentro sobre los Derechos Culturales como Derechos Humanos, celebrado en París del 8 al 13 de julio de 1968, bajo los auspicios de UNESCO: 1) Francis Jeanson: *Sur la Notion de “Non-Public”*; 2) *Exposé des Motifs*; 3) *Final Report*; 4) *Cultural Rights as Human Rights: Study on the non public outline of Project*.

2 Francis Jeanson, op. cit.

enfoque no necesariamente genera interrogaciones sobre el contenido mismo de la “cultura oficial” o “no-oficial”, de su aptitud para coartar una más amplia participación de más amplios grupos y de su legitimidad para pretenderlo. Tampoco, asimismo, para poner en cuestión el carácter y el contenido de las propias instituciones estatales o no-estatales que intervienen en la “función” de la cultura, de su aptitud para promover la participación buscada y de su legitimidad para hacerlo.

Y son éstas, exactamente, algunas de las cuestiones centrales que no pueden estar ausentes en lo base misma de una problemática de la cultura de las sociedades contemporáneas. Ella no puede organizarse, por lo tanto, sólo como un asunto de participación-integración de una cultura dada, que se asume como la cultura, y en el marco de las instituciones encargadas de su promoción y de su sustento, sino también como el del valor y la legitimidad de *esta* cultura y de *estas* instituciones, para proveer a los hombres de un alimento por igual eficaz y digno.

La nuestra es justamente una época en que los valores y comportamientos occidentales predominantes, en lo que se da en llamar las “sociedades occidentales”, son sometidos a una crítica cuya radicalidad y cuya intensidad

tienen quizás raros paralelos históricos. Sin este marco, no habrían acaso cristalizado aquellos conceptos y aquellas inquietudes, que a su modo son su resultante tanto como un intento de respuesta al deterioro de la lealtad de cada vez mayores grupos a la cultura dominante.

Por primera vez en su historia, las sociedades europeas-norteamericanas, autoras y protagonistas de la “cultura occidental”, observan con desasosiego que sus generaciones más jóvenes levantan banderas y héroes provenientes de otras sociedades y culturas: Mao, Ho-Chi-Min, Guevara; que buena parte de ellas se interesa por, y aun adopta, valores ético-religiosos no-occidentales, como el budismo zen, no sólo en la búsqueda de nuevas bases de conducta para el hombre, sino también de nuevas vías de conocimiento extrañas a la vocación técnico-científica de “occidente”. Muchos verán en estos fenómenos, la presencia de modas de corto aliento, de esnobismo, de alienación, de perversión. Muchos otros, sin dejar de reconocer que todos esos elementos pueden estar activos en estas corrientes, verán también, sin embargo, el surgimiento magmático de las bases posibles de una nueva cultura, de una “contra-cultura” alternativa³.

3 A propósito de la noción de “contra-cultura” y de la realidad a que se refiere, véase el sugestivo ensayo,

Ya no parece posible, en consecuencia, guarecerse en los límites de un conjunto de interrogaciones que sólo atañen a las dificultades y a las posibilidades de que ciertos grupos sociales participen en esta cultura, sin que eso niegue de modo alguno la importancia de desocultar los factores y los mecanismos que condicionan las actuales relaciones culturales en cada una de estas sociedades.

DOMINACIÓN Y CONFLICTO EN EL ORDEN DE LA CULTURA

Dos núcleos interconectados de cuestiones merecen ser relevados en el punto de partida de una tentativa de exploración de los problemas de la cultura en las sociedades contemporáneas:

1. Las que se refieren a la configuración estructural del universo cultural en una sociedad determinada, esto es, a los modos en que se relacionan, diferencian y se jerarquizan en-

tre sí los elementos que integran, y a los factores y engranajes de determinación de tal orden estructural.

2. Las que se refieren a la estructura de relaciones que se configuran entre los grupos sociales dentro de ese universo cultural, y a los factores y engranajes de determinación de esas relaciones.

Ambos núcleos de cuestiones están, sin duda, articulados de manera interdependiente, pues se condicionan mutuamente. Este reconocimiento es hoy día un lugar común o poco menos. Pero los modos, los grados y los mecanismos específicos con que esa interdependencia tiene lugar, en cada momento, son mucho menos obvios y todavía tienen una marcada esquividad a la capacidad de nuestros actuales instrumentos de conocimiento objetivo. No están ubicadas con la precisión deseable las instancias concretas de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, donde nacen y cambian los elementos propios de la cultura, ni las que condicionan o determinan el orden en que esos elementos irán a configurar la estructura cambiante de un determinado universo cultural y de cada uno de sus núcleos, ni el orden en que los grupos sociales se establecen dentro de ese universo.

a ratos malogrado de cierta ingenuidad sociológica: de Theodora Roszak: *The Making of a Counter Culture. Reflection on the Technocratic Society and the Youthful Opposition* (Nueva York: Anchor Books / Doubleday, 1969).

Si es cierto que en un nivel muy general de abstracción, los elementos que integran un mundo cultural, el orden en que lo integran, así como las relaciones que los grupos sociales guardan entre sí respecto de la cultura de su sociedad, en cada momento, son fundamentalmente dependientes de los procesos y configuraciones que tienen lugar en la estructura básica de producción y de poder social y político aparejado, no es menos cierto que ello ocurre solamente a través de un engranaje de instancias y elementos de mediación, tanto más indirectos y tanto más sutiles –por elusivos y emboscados– cuanto más elaborado y complejo, más rico en matices, se presenta un determinado núcleo de un universo cultural.

De otro lado, la cultura global de una sociedad concreta, en un momento histórico concreto, no puede ser concebida meramente como un reflejo de lo que ocurre en la estructura básica de esa sociedad, pues para eso sería necesario que estuviera totalmente aislada de otras sociedades y culturas, que todas las instancias de relación entre el hombre y la naturaleza fueran únicamente determinadas por las relaciones de los hombres entre sí, y que el pasado no estuviera incorporado de múltiples formas en los procesos concretos de un horizonte histórico concreto, cuando ya han cambiado las

formas básicas de la estructura social básica. Eso no niega, en ningún sentido, que las matrices fundamentales de determinación de un universo cultural dado no se encuentren, justamente, en la propia matriz estructural básica de la sociedad concreta a la cual corresponde tal universo.

Por todo ello, la autonomización relativa de cada uno de aquellos núcleos de cuestiones para fines de análisis, no se apoya solamente en conveniencias metodológicas, sino también en la autonomía relativa real de algunas de las respectivas fuentes de determinación.

Sin embargo, lo que aquí interesa, es precisamente el terreno en el cual ambos núcleos de problemas se trenzan y se condicionan, lo que tiene sentido explorar. Pues lo que atañe específicamente a nuestros propósitos, es inquirir cómo es que las relaciones de dominación-conflicto entre los grupos sociales, en las dimensiones económico-sociales y políticas de la sociedad, condicionan también sus relaciones en la dimensión cultural, así como las relaciones que se establecen entre los propios elementos de la cultura global de esa sociedad. De otro lado, cómo el carácter de la misma cultura como tal, condiciona a su vez las relaciones entre los grupos sociales dentro del universo cultural.

EL ORDEN CULTURAL COMO ESTRUCTURA DE DOMINACIÓN-CONFLICTO

Se puede observar que ningún orden cultural determinado, en una determinada sociedad, existe como una masa de elementos aislados e inorgánicamente conjuntados, sino constituyendo núcleos estructuralmente articulados que a su vez se integran del mismo modo con otros. Las relaciones que tienen lugar en esa estructura son, normalmente, de jerarquización, de subordinación de unos elementos a otros, de convergencia o de conflicto, en diversos modos y grados.

Lo anterior no significa que ese orden estructural en la cultura tenga, necesariamente, un carácter sistemático real, aun cuando la abstracción puede resaltar una lógica en esa dirección. Es probable, por ejemplo, que en determinadas situaciones culturales existan elementos precariamente integrados como los que algunos antropólogos denominan “necróticos”, ciertos relictos culturales que no corresponden para nada a las características y a las tendencias de la cultura de un momento, pero que existen allí. Pero, sobre todo, en la medida en que todo universo cultural concreto se integra con elementos procedentes de varias

instancias históricas, de varias culturas, es inevitable que la estructura registre heterogeneidades e incongruencias de diverso tipo entre sus elementos, no obstante lo cual éstos conforman una estructura común y no meramente una yuxtaposición.

De todos modos, lo que importa destacar es que los elementos de un universo cultural global determinado, no se integran ocupando un mismo nivel dentro de la estructura cultural, sino formando núcleos estructurados que se subordinan los unos a los otros, que compiten entre sí o que convergen.

De ese modo, los procesos de cambios en la cultura corresponden no solamente al ingreso de nuevos elementos y a la declinación y/o desaparición de otros, sino también a los cambios en el orden en que se relacionan los elementos dentro de ella.

El problema aquí es establecer los factores que condicionan o determinan –y los engrajes de mecanismos con que lo hacen– esta ordenación estructural entre los elementos de una cultura, por qué son unos y no otros los que obtienen en cada momento una posición y no otra en el proceso de la cultura.

La respuesta no es fácil, ni puede ser simple. En primer lugar, se puede observar que en todas las sociedades de dominación, la “cultura

de los dominantes” es también la “cultura dominante”. Esto es, que los núcleos estructurados de elementos culturales que portan los grupos dominantes en las dimensiones económico-social y política de la sociedad, son hegemónicos en la dimensión cultural de esa sociedad.

En otros términos, no solamente el orden cultural como tal aparece como un orden de dominación, sino también que a través de eso expresa el orden de dominación en los otros ámbitos de la existencia social. Se presenta, así, como una dimensión junto a otras de la estructura global de dominación.

El hecho de que la “cultura de los dominantes” sea también la “cultura dominante” en una sociedad, no implica que todos los miembros de esa sociedad se orienten únicamente en los términos propios de la “cultura de los dominantes” ya que eso supondría que todos son por igual portadores de la misma cultura, que todos contribuyen a su elaboración y difusión. En la realidad, lo que se puede constatar es el hecho de que para todos los grupos no-dominantes, esto es, los dominados y los intermediarios, existe una doble matriz de orientación cultural.

De un lado, una orientación en la vertical que corresponde a la “cultura de los dominantes” y, de otro lado, en una horizontal que corresponde a su propia atmósfera cultural, la

cual de ese modo adquiere el carácter de una “cultura dominada” o de una “subcultura dominada”, dependiendo de cada formación histórico-social concreta. En unas, la dominación se establece como relación entre miembros de culturas globales diferentes, en cuyo caso los dominados portan una “cultura dominada”. En otras, la dominación se establece entre miembros de una misma cultura global, en cuyo caso, ésta se diferencia en “*subculturas*” dominantes y dominadas.

Es decir, la “cultura de los dominantes” es también una “cultura dominante” sólo en tanto que provee al conjunto de la sociedad de un sistema común de orientación cultural, junto a otras orientaciones particulares a cada segmento social. Por eso mismo, la “cultura dominante” no es tampoco idéntica en todos sus elementos y niveles a la “cultura de los dominantes”.

En primer lugar, si bien es real que la “cultura dominante” procede de la “cultura de los dominantes”, también es cierto que éstos disponen de numerosos elementos culturales que les son privativos, que conforman una “subcultura” dentro de la “cultura dominante”, un coto cultural cerrado y en gran medida exclusivo de los dominantes.

De ese modo, en cuanto sistema común de orientación cultural en una sociedad, la “cul-

tura dominante” constituye básicamente un terreno de encuentro y de comunicación entre grupos sociales con orientaciones culturales particulares, cuyo carácter puede ser más o menos convergente o antagónico según las formaciones histórico-sociales concretas. En esa medida, la “cultura dominante” es un mecanismo, entre otros, de integración de la sociedad, esto es, de mantenimiento de un modo concreto de integración que incluye la dominación de unos grupos sobre otros. Por lo tanto, la “cultura dominante” funciona como un instrumento de la dominación.

Pero la “cultura dominante” no cumple esta función solamente por medio del mantenimiento de la integración de un orden de dominación y, en ese sentido, por medio de la relativa homogeneización cultural de los grupos de la sociedad, sino también por medio de la diferenciación de éstos dentro de la propia “cultura dominante”.

En efecto, la integración de la sociedad de dominación a través de la “cultura dominante” no supone que los dominados tengan acceso a todos los elementos y “campos” de esa cultura, en el mismo nivel que los dominantes. Lo que se puede observar, es que, de un lado, lo que de la “cultura dominante” puede ser participado por los grupos dominados, son determinados

“campos culturales”⁴, de contenido valórico-ideológico, de bajo nivel de objetivación y formalización, que no requieren, por eso mismo, de un largo y costoso entrenamiento. Tales “campos culturales”, pueden por lo tanto ganar existencia mucho más al nivel del inconsciente y del subconsciente, asumiéndose por tanto como “evidencias” que no están sujetas a cuestionamiento sino en circunstancias particulares. Como los elementos que constituyen tales “campos” provienen de la “cultura de los dominadores”, al insertarse entre los dominados operan, de modo necesario, como fundamentos de la “lealtad” de éstos al orden social vigente, es decir, proveen las bases de la “legitimidad” de tal orden.

En cambio, otros “campos culturales”, sea de contenido cognitivo-objetivo o valórico-ideológico, pero que se presentan con un complejo y elaborado grado de objetivación formalizada, artística o intelectual, y que en consecuencia requieren de los individuos y grupos una estructura cognitiva adecuada y un largo y costoso entrenamiento, excluyen por este

4 El concepto de “campo cultural” se encuentra en: Bourdieu, Pierre 1967 “Campo intelectual y proyecto creador” en *Problemas del estructuralismo* (México: Siglo XXI).

carácter la participación de los dominados en tanto que grupos sociales.

Tal exclusión se apoya en el hecho de que los dominados no pueden, en general, disponer de una estructura cognitiva plenamente adecuada para acceder al dominio de estos “campos culturales” formalizados, tanto porque pertenecen a una matriz subcultural que puede, inclusive, tener una orientación cognitiva antagónica con la de la cultura de los dominadores, cuanto porque aún teniendo una estructura cognitiva del mismo tipo en general que la requerida, no disponen del tiempo ni de los recursos necesarios para desarrollar esa orientación cognitiva hasta el nivel compatible con las exigencias de tales “campos culturales” que son, precisamente, los decisivos para el control de los recursos materiales y sociales decisivos de la sociedad; por ejemplo, la ciencia, la técnica, la filosofía.

En ese sentido, los grupos sociales dominados sólo “participan” de la cultura dominante en tanto que “clientela”, más no como autores o “elaboradores” de esa cultura. Esto es así, inclusive, en los casos en que algunos elementos originados entre los dominados son apropiados por los dominadores, pues en tales casos esos elementos pasan a integrar otros núcleos culturales con diferente lógica de es-

tructuración y cumplen en consecuencia una función específica distinta que en su núcleo cultural de origen.

Correlativamente, los elementos que corresponden a la “cultura” o “subcultura” de los grupos sociales dominados, por su carácter subordinado en el universo cultural de la sociedad, no tienen la posibilidad de desarrollarse sino de modo limitado y vicario, y de alcanzar niveles muy complejos de objetivación y formalización, mientras formen parte integrante de la “cultura de los dominados”. Esta limitación es reforzada por el hecho de que sólo el acceso a la cultura dominante, en una sociedad de dominación, permite a los individuos el dominio de los instrumentos cognitivos indispensables para intentar la formalización y objetivación elaborada de sus “vivencias” y “evidencias” culturales. Es decir, permite la función intelectual propiamente tal.

En determinadas situaciones, en que el orden de dominación se constituye por la subyugación de los miembros de una cultura de alto nivel de desarrollo intelectual, como en el caso de la dominación europea sobre el mundo hindú o árabe o chino, sin duda la propia cultura dominada tiene las condiciones como para la continuidad de la función de los intelectuales; pero en todos estos casos, se establece una

compleja relación en la cual los portadores de la cultura dominada con desarrollo intelectual y capaz de continuar como tal, son a su vez los dominadores respecto de otros grupos sociales y portadores de una cultura dominante respecto de la cultura de los grupos sometidos. Esto último permite introducir la distinción necesaria entre “cultura popular” y “cultura dominada” en la problemática de la dominación y el conflicto en el orden de la cultura.

Determinadas sociedades se establecen como un orden de dominación entre grupos sociales portadores de universos culturales distintos estructuralmente, no sólo en cuanto a los elementos que las constituyen, a su modo de ordenamiento interno, sino también a su orientación valórico-cognitiva básica. Tal, por ejemplo, el caso de las sociedades coloniales en el territorio que hoy es América Latina, en las regiones andina y mesoamericana, o ciertas sociedades africanas y asiáticas de la actualidad. En este proceso de dominación, las sociedades preexistentes fueron integradas y como resultado fueron emergiendo nuevas formaciones histórico-sociales cuya característica central, dentro de la problemática que aquí interesa, es la heterogeneidad estructural básica en todas las dimensiones, y de manera particular en la dimensión de la cultura.

Tal heterogeneidad cultural implica la coexistencia en un proceso de activa interpretación, de intercambio y de conflicto, entre una “cultura dominante” que corresponde a la “cultura de los dominadores”, y “culturas dominadas” que corresponden a los grupos sociales dominados.

En cambio, otras sociedades se constituyen sobre la base de la diferenciación social entre los miembros portadores de una misma cultura global, sobre la base de cuya diferenciación se genera también un proceso de diferenciación en subculturas que corresponden a los diversos grupos sociales ubicados en el orden social de dominación. En este caso, los grupos dominados tanto como los grupos dominantes tienden a generar sobre la base de su particular experiencia social elementos culturales relativamente propios, a apropiarse de unos elementos más que de otros dentro del universo cultural global, y a elaborar de ese modo subculturas particulares que proveen de una línea propia de orientación en la sociedad, subordinadas a la orientación común provista por la “cultura dominante”. En tal sentido, puede hablarse de una “subcultura proletaria”, de una “subcultura de los sectores medios”, de una “subcultura burguesa”, y en un sentido menos precisable pero quizás no menos real, de una “subcultura popular” que se refiere a los campos culturales

comunes que, dentro de la “cultura dominante”, son patrimonio del conjunto de los grupos dominados de la sociedad.

De ese modo, lo que se puede llamar una “subcultura popular” es un universo de elementos culturales que se derivan tanto de las subculturas de grupos sociales concretos, como las clases, y de la cultura dominante, pero que se caracterizan por su bajo nivel de objetivación formalizada, en tanto que la posición social de sus grupos portadores, así como las propias características ya señaladas de la “cultura dominante”, excluyen la posibilidad de que los portadores de las “subculturas” particulares de cada grupo dominado, y del conjunto de ellos en la “subcultura popular”, puedan desarrollar sus estructuras cognitivas hasta el punto de ser capaces de proporcionar objetivación y formalización de alto grado de complejidad y de elaboración a sus propios elementos culturales. Esto es, la “subcultura popular” no es, como tal, capaz de generar *intelectuales*, cuya función estricta es, justamente, dotar de objetivación y de formalización complejas a las “evidencias” culturales de su sociedad.

Para que ello pudiera ser posible, sería necesario que el orden cultural mismo de dominación fuera radicalmente modificado, haciendo que esa “subcultura popular” se colocara en

posición dominante sobre las otras subculturas y eso sólo sería posible por una alteración igualmente radical en la estructura básica de dominación social, esto es por el paso de los grupos dominados a condición dominante en la sociedad.

En el caso de la dominación entre “culturas globales” estructuralmente diferente y quizás antagónicas en la orientación de sus “campos” centrales, el proceso no ocurre del mismo modo. Las culturas que se ordenan en un sistema de dominación pueden tener, según los casos, desarrollos y niveles de formalización equivalentes, o totalmente desiguales, y de eso dependerá, en primera instancia, la posibilidad de que las “culturas dominadas” tengan, en cada momento, la capacidad de generar y mantener la función de sus propios intelectuales. A su vez, eso está sujeto a la relación concreta de dominación en que ingresan los respectivos portadores con los otros.

Si se compara el tipo de relación establecida entre la “cultura occidental” y las “culturas orientales” –hindú, arábiga, china–, y las “culturas indígenas” de América Latina, se pueden observar ciertas diferencias significativas.

En el primer caso, la dominación europea sobre la India, sobre la China y sobre las sociedades arábigas, no implicó la desintegración de las respectivas sociedades hasta el punto en

que sí lo implicó en el caso de las sociedades indígenas prehispánicas. Pero, asimismo, las “culturas indígenas” prehispánicas de América Latina no habían alcanzado aún el grado de objetivación y formalización de las “culturas orientales”, esto es, un grado equivalente de “intelectualización”.

En tales condiciones, la destrucción de las sociedades indígenas de América Latina implicó a la larga el progresivo deterioro del universo cultural indio, su incapacidad para generar sus propios intelectuales, y competir con la cultura de los dominadores. Se convirtió, de ese modo, en una “cultura dominada” campesina, ante todo, con todo lo que eso conlleva.

Mientras tanto, las sociedades dominadas en Asia pudieron mantenerse en gran parte integradas como tales sociedades, a pesar de los cambios internos originados en su situación dominada, y el hecho de que sus respectivas “culturas dominantes” hubieran previamente alcanzado un grado de objetivación y formalización equivalente al de la “cultura dominante” en las sociedades europeas-norteamericanas, permitieron que las “culturas dominantes” de las sociedades dominadas se convirtieran no tanto en “culturas dominadas” sino en “culturas competitivas” con la “cultura de los dominadores” occidentales. Los movi-

mientos actuales de “revitalización cultural”, que tienen lugar en esas sociedades que se descolonizan, se fundan ante todo en ese contexto histórico peculiar.

En cambio, en las relaciones entre culturas en América Latina, las culturas indígenas han sido arrinconadas como “subculturas campesinas”, y el proceso de conflicto y de cambio que se ha generado dentro de las relaciones entre ellas y la “cultura dominante” toma ante todo la forma de un proceso de sincretismo cultural, ejemplificado por el proceso de “cholificación” en el mundo andino⁵. Esto es, la emergencia de una vertiente cultural en que se amalgaman, de un modo ambivalente y contradictorio, elementos que provienen de la cultura indígena y de la versión criolla de la cultura europeo-norteamericana, y que comienzan a colorear las nuevas formas de la “cultura popular” urbana de los países andinos, como Perú, Bolivia y Ecuador.

5 Para un estudio preliminar del “cholo” como fenómeno cultural característico de la oposición y el intercambio entre la cultura de los indios y la de los “criollos” en el mundo andino, véase Quijano, Aníbal 1964 «La Emergencia del Grupo Cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana» en *Memorias del VII Congreso Latinoamericano de Sociología* (Bogotá: s/d).

CONFLICTO Y CAMBIO EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Aún careciendo de una teoría sistemática, hay un cierto consenso actual para admitir el rol central del conflicto en la producción del cambio en la existencia social, en cualquiera de sus dimensiones, y para admitir que este rol del conflicto está asociado al carácter contradictorio de las unidades estructurales que configuran cada una de esas dimensiones. Intercambio y conflicto son, pues, modos necesarios de existencia de estas unidades estructurales.

En tanto que orden de dominación en sí mismo, independientemente de su correspondencia con las otras dimensiones de la dominación en la sociedad, todo universo cultural concreto se presenta, tal como acaba de señalarse, entrañando múltiples fuentes de contradicción, de diversos tipos y grados, en donde se generan conflictos también de varios tipos y grados. Contradicciones y conflictos entre “culturas globales”, entre “subculturas” que pertenecen a un mismo universo cultural global, entre “campos” culturales dentro de cada “cultura” y “subcultura”, entre elementos dentro de cada campo, y entre el orden cultural en su conjunto y el orden social básico de su sociedad.

Tal como se acaba de ver, por lo tanto, el proceso de cambio en el orden cultural resulta de la interpretación de factores que residen en la matriz social básica, y sus implicaciones sobre el orden cultural y de factores que residen dentro del propio universo de la cultura. Pero, la lógica que guía estos procesos es privativa de la cultura, y su relación con la que regula los procesos de cambio en la matriz social básica está mediada por múltiples engranajes de mecanismos y factores.

Sin embargo, en la cultura contemporánea el problema no se agota en el marco ceñido de las correspondencias, contradicciones y autonomías dentro del universo cultural, y entre éste y la formación histórico-social concreta de la que hace parte.

En efecto, el desarrollo científico-tecnológico actual ha producido la situación que se mienta como una “contracción del mundo”, es decir, la inaudita reducción de las distancias culturales que permite la creciente emergencia de un sistema universal –planetario, dicen algunos⁶– de interdependencia cultural, servido por poderosos medios de comunicación, cuyo alcance es diariamente ampliado por el desarrollo tecnológico.

6 Kostas, Axelos 1965 *Marx, penseur de la technique* (París: Arguments).

Este emergente sistema de interdependencia cultural, entraña un flujo creciente de intercambio de elementos culturales, entre sociedades de diferentes bases concretas de ordenamiento social, y entre culturas cuyas orientaciones valórico-cognitivas no son en todos los casos ni equivalentes ni compatibles. Pero, asimismo, el sistema implica también el creciente conflicto entre elementos culturales, entre culturas y subculturas, entre orientaciones valórico-cognitivas, la lucha por la sobrevivencia o la hegemonía. Y, por lo mismo, un conflicto cada vez más abierto dentro de las propias culturas dominantes, penetradas sin pausa de elementos entre sí contradictorios.

De allí que, en consecuencia, sobre todo en el caso de las sociedades europeo-norteamericanas, los procesos de cambio y de conflicto cultural no agotan sus fuentes únicamente en las contradicciones del universo cultural global asociadas a las contradicciones sociales entre los portadores de las varias formaciones subculturales de cada sociedad, sino también en la inserción de estas sociedades y culturas en un sistema universal de interdependencia, que entraña antagonismos e intercambios culturales sin parangón histórico previo.

No está excluida, desde luego, la posibilidad de que los elementos culturales provenientes

de otras culturas y correspondientes a una orientación valórico-cognitiva conflictiva con la que es dominante en estas sociedades, encuentren en los crecientes conflictos sociales de las sociedades europeo-norteamericanas, un terreno cada vez más fértil.

Así, por ejemplo, no puede desatenderse al hecho de que la progresiva tecnocratización, y autoritarismo, en las sociedades capitalistas avanzadas parece abonar el terreno que permite a elementos que proceden de otras culturas, sobre todo en el orden valórico, alojarse y crecer sobre todo en los grupos más jóvenes de estas sociedades, una de cuyas búsquedas se orienta hacia valores antagónicos con la dirección técnico-cientificista de la cultura dominante. Piénsese, en este sentido, en lo que significaría la atracción creciente del budismo zen, de las prácticas terapéuticas basadas en doctrinas religiosas no-occidentales, de la búsqueda de nuevas vías de conocimiento a través del uso de ciertas drogas, etcétera.

Este emergente sistema de intercomunicación y de conflicto cultural a escala planetaria, no establece ni opera en un vacío histórico, sino en el marco de un sistema de interdependencia y de conflicto entre sociedades, el cual es también un orden internacional de dominación.

El hecho de que así sea, genera un complejo proceso en que las sociedades incorporadas a este ordenamiento internacional, convergen, compiten y antagonizan entre sí de diversos modos. Los procesos de descolonización, de modernización-desarrollo y de revolución, y las fuerzas imperialistas que se les oponen, significan claramente el carácter del sistema internacional de interdependencia.

Como consecuencia, los varios universos culturales que corresponden a las sociedades integradas en este sistema, no solamente intercambian elementos sino también compiten por la hegemonía o luchan por su autonomía. Se puede, por eso, observar en este complejo escenario, de un lado un proceso que sugiere el surgimiento de un fondo o sedimento cultural común, “universal”, a hombres de sociedades muy distantes y muy distintas. Tal, por ejemplo, en el caso de la ciencia, la tecnología, y de un conjunto de comportamientos y símbolos asociados a los modelos de vida producidos por el desarrollo científico-tecnológico.

Pero, de otro lado, procesos orientados en una dirección antagónica al anterior, bajo la forma de movimientos “nativistas”, de “revitalización”, o de abierta y deliberada búsqueda de la reconstrucción radical y global de la herencia cultural, como en el caso de las “revolucio-

nes culturales”, tomadas éstas en su dimensión estrictamente cultural.

Así, el actual proceso de cambio cultural contemporáneo, acaso más radical y más vasto que en otra cualesquiera época de la historia del hombre, por las dimensiones planetarias del escenario y la amplitud demográfica y social de sus alcances, tiene que ser entendido y evaluado ya no solamente por la relación entre la estructura social básica y el orden cultural en una sociedad dada, sino también por las relaciones que se organizan y cambian entre sociedades y culturas dentro del emergente sistema de dominación, de intercambio, y de conflicto a nivel universal.

Mientras las sociedades europeo-norteamericanas tuvieron una clara posición de hegemonía sobre las de Asia, África y América Latina, las culturas y las subculturas de estas regiones fueron dominadas, no podían presentarse como competidoras y alternativas, ni buscar su autonomía, y sus portadores tuvieron que aprender, bajo modos diversos de violencia, a orientarse también dentro de la cultura de sus dominadores euro-norteamericanos.

En cambio, conforme ha ido avanzando la descolonización, la autonomización y la modernización y la revolución en el mundo antes totalmente dominado, se han desarrollado tam-

bién procesos paralelos de autonomización, re-vitalización y revolución cultural.

Más lejos todavía, como estos procesos ocurren simultáneamente con la crisis abierta de las sociedades euro-americanas y de sus culturas dominantes, eso ha permitido y empujado la creciente penetración en ellas, de valores y orientaciones cognitivas procedentes de las culturas dominadas, consideradas antes como “exóticas” para los antropólogos colonialistas y para el etnocentrismo provinciano de “occidente”.

Poca gente quedará todavía, y no por mucho tiempo, en estas sociedades cuya dominación se deteriora y cuya cultura es desafiada desde fuera y desde dentro, capaz de mantenerse en la confiada seguridad acerca de la legitimidad definitiva de su cultura, a la que siempre se asumió aquí como *la* cultura.

Es decir, tanto en el marco de una determinada sociedad o formación histórico-social, como dentro del emergente sistema universal de interdependencia, la estructura de las relaciones entre las culturas y entre los portadores de ellas, es definida por las relaciones de poder social. Lo que, por su parte, significa que los procesos de conflicto y de cambio en el interior del orden cultural están asociados a los procesos equivalentes en el interior del orden social, tanto a nivel nacional como internacional.

Del mismo modo como la redefinición de las relaciones de poder inter-nacional redefine las relaciones de dominación y conflicto entre las culturas, la redefinición de las relaciones de poder al interior de una determinada formación histórico-social, altera las relaciones entre las subculturas del universo cultural respectivo, entre los campos de cada una de ellas, entre los elementos dentro de aquellas, y redefine la estructura de las relaciones culturales entre los respectivos portadores sociales.

Los factores y mecanismos asociados a la operación de aquellos, reconocen múltiples fuentes, que radican no solamente en todo aquello que modifica las relaciones entre los hombres, sino también las relaciones entre éstos y la naturaleza, que modifican los modos de existencia social concreta y dentro de ella, la herencia psicológica tanto al nivel del individuo como del grupo.

Contemporáneamente, el fabuloso despliegue de lo que ya se conoce como “revolución científico-tecnológica”⁷ no impacta a la sociedad solamente al nivel del desarrollo de las fuerzas productivas, sino que en un parejo

7 Sobre este tema, una de las más valiosas contribuciones recientes es la del colectivo Radovan Richta: *La Civilization au carrefour* (París: Anthropos, 1968).

nivel va engendrando una nueva “metafísica” para el hombre contemporáneo, que ya no está anclada únicamente en la forma en que aún continuarían organizadas las relaciones de poder político-social concreto, y que en muchos sentidos la sobrepasa.

No es sin duda accidental el que nuestra época asiste al intenso esfuerzo de desarrollar el conocimiento científico sobre el hombre mismo como ser social y psicológico, sobrepasando un período en que el conocimiento de la naturaleza externa era el ámbito privilegiado del conocimiento científico. Pero, también y por eso mismo, la inquietud es creciente por la calidad de las propias estructuras cognitivas que fueron su resultado tanto como el del propio orden de dominación establecido.

Tanto más se expande el conocimiento sobre los resortes del modo de dominación, tanto más se robustece la sospecha de que el propio modo de conocimiento está afectado en su raíz por esos resortes, así como por la vocación naturalista del conocimiento científico dominante.

Sobre ese terreno germinan ahora las semillas de modos nuevos de conocimiento o se tienden las aún difusas veredas que los exploran. Necesariamente, entonces, las raíces de la cultura se buscan ya no solamente al interior de la experiencia actual del hombre, sino tam-

bién al interior de las relaciones del hombre con su más remoto pasado, intentando iluminar los caminos posibles que conduzcan a la fundación de otra vida humana. ¿O no es éste el sentido de la línea que se prolonga de Marx y de Freud y que hoy día se intersectan, en la obra de un Marcuse o de Brown⁸ o en las del “grupo de Frankfurt”?

De otro lado, simultáneamente, las antenas del hombre se tienden hacia el futuro con una tensión quizás antes jamás conocida o, por lo menos, nunca explicitada y elaborada con la misma vehemencia. “Prospectiva”, “futurología” o “ciencia ficción” intentan iluminar desde el porvenir más distante el destino actual del hombre sobre la tierra o aventurándose en la oscuridad del universo, presintiendo las rutas que acaso un día habremos de surcar, y obligando con ello a pensar e imaginar los modos y los caminos del cambio necesario. El resultado no es simplemente un conjunto de conocimientos nuevos. Es un rostro nuevo, ojos nuevos, alma nueva, que pugnan por nacer. Esto es, modos nuevos de conocimiento, nueva conducta

8 Véase de Herbert Marcuse, principalmente: *Eros and Civilization* (Nueva York: Vintage Books, 1962); y de Norman Brown, sobre todo: *Life against Death* (Nueva York: Random House, 1966).

del hombre consigo mismo y con el mundo externo. ¿O no es nueva esta suerte de “imaginación racional” que corre a través de la “ciencia ficción” o de la “futurología”?

Están, quizás, apareciendo los gérmenes de una “contra-cultura”, desperdigados y débiles, llenos de adherencias espurias del suelo social y cultural en cuyo seno se engendran, pero en cuya matriz inconfortable pueden estar destinados a incendiar si antes otro incendio no lo reduce todo a cenizas de átomos.

Los portadores de la cultura dominante, desafiados ahora no únicamente al nivel del poder social y político, sino también en su modo mismo de ser hombres, reaccionan o tienden a reaccionar oscilando entre la represión abierta y la utilización de los nuevos elementos culturales en su propio beneficio.

La comercialización de los nuevos símbolos, su banalización y caricaturización, la sustitución de las libertades genuinas por una “*permissiveness*” cínica, el estímulo a las formas espurias que permita facilitar la caricatura o el castigo, son por ahora sus técnicas más visibles, pero la represión violenta va *in crescendo* y el autoritarismo tecnocrático está ensanchando su sitio.

Simultáneamente, el ensanchamiento de las desigualdades sociales, tanto entre el mundo desarrollado y el mundo subdesarrollado, como

dentro de cada uno de ellos, va engrosando el contingente humano que habita un “mundo marginado” no sólo de los bienes y servicios materiales, sino también de la cultura media de su sociedad.

Como consecuencia, al paso en que crecen los movimientos sociales de protesta y de revolución, las subculturas de los dominados están pasando a ser simplemente dominadas y tendiendo a erigirse en contra-culturas, elaborando símbolos y héroes que asumen como positivo todo lo que la cultura dominante condena a la deshonra⁹. Pero, al mismo tiempo, algo parece indicar que la miseria material y el “pauperismo social” aparejan en algún sentido no sólo una “cultura de la pobreza” sino también una cierta “pobreza de la cultura”, esto es la incapacidad de una elaboración más compleja y más matizada de los problemas de la relación entre el hombre y sus circunstancias, por la imposición proveniente de un orden de dominación que obliga a focalizar toda la atención en el más crudo nivel de la supervivencia física cotidiana¹⁰.

9 Véase, por ejemplo, el excelente artículo de Eduardo Galeano: “El diablo entre los marginales” en *Víspera*, Año 4, N° 17: 13-19, junio de 1970.

10 La noción de “cultura de la pobreza”, hace parte de la obra de Oscar Lewis, bien conocida. La de “paupe-

El hecho de que esto último esté afectando a cada vez más altas proporciones de la población de estas sociedades, implica un grave problema en el interior de la cultura contemporánea, al cual todavía no se presta la atención necesaria, y cuyas raíces hacen parte de la dependencia imperialista y de la concentración de poder en el seno mismo de las secciones hegemónicas del mundo contemporáneo.

La dependencia estructural de las formaciones sociales sometidas a la dominación imperialista, sin embargo, no está presente solamente en el proceso de marginalización social de crecientes grupos, sino también en otro fenómeno cuyo estudio apenas comienza, en América Latina por lo menos: la emergencia de una “cultura dependiente” en tanto que adhesión fragmentaria a un conjunto de modelos culturales que los dominadores difunden, en un proceso en el cual se abandonan las bases de la propia cultura sin ninguna posibilidad de interiorizar efectivamente la otra. Como si alguien olvidara su idioma y no lograra nunca aprender suficientemente ningún otro.

rismo social”, como precariedad de los lazos sociales, de la falta de pertenencia concreta e identificación con un grupo social, se encuentra en: Hobsbawm, Eric 1968 *Industry and Empire* (Londres: Penguin Books) p. 74.

El empobrecimiento cultural allí implicado, así como las resultantes psicosociales de esta suerte de “aculturación esquizofrénica”, y los problemas a que ello da o puede dar lugar, reclaman un lugar urgente en la investigación y en la práctica política. Pero, entre tanto...

Entre tanto, también los valores culturales de los grupos dominados comienzan a invadir la subcultura de los grupos jóvenes de los sectores altos y medios, no siempre capaces de percibir con claridad lo que les ocurre en este terreno, ni siempre aptos para expresarlos y desarrollarlos con autenticidad. No obstante ello, en América Latina actual por ejemplo, ya es relativamente visible cómo simultáneamente con el desarrollo de los movimientos populares en una dirección que abandona cada vez más los viejos moldes reformistas, ciertos valores característicos de la “cultura criolla” de raíz señorial-burguesa son antagonizados vigorosamente.

Si en el nuevo cancionero urbano latinoamericano sobre todo en aquel orientado por un ánimo de protesta social, no se quiere atender solamente a las palabras –a veces vanamente retóricas– no se podrá dejar de encontrar la presencia de las vivencias musicales de los dos grandes grupos culturales dominados, el indio y el negro, y que se elaboran o se reelaboran

hoy día en un sentido por entero lejano del criollismo oligárquico, o de la simple “estilización” para el paladar “occidental”. Lo indio o lo negro ya no tienen que disfrazarse de “inca” o de “salvaje” para ser admitidos por su prestigioso y ya no peligroso pasado o por su “exotismo”, pues ya no están buscando su “admisión”. Se erigen en alternativas conflictivas, o autonomizan su identidad y la pregonan. Pero al hacerlo, se modifican.

DEMOCRATIZACIÓN Y CAMBIO DE LAS RELACIONES CULTURALES Y DE LAS CULTURAS

Es en este enmarañado contexto de conflicto y de dominación cultural, y al mismo tiempo de crisis y de cambio en las culturas, que tiene que situarse el problema de la participación en la cultura. Es dentro de él que tiene que buscarse el valor y los límites de los conceptos de “público” y “no-público”, de “cultura oficial” y “cultura no-oficial”.

No se puede poner en tela de juicio la legitimidad de la preocupación que se deriva de comprobar, que en el mismo momento en que los recursos tecnológicos permiten la producción industrial de las objetivaciones culturales,

el acceso de grandes sectores de población a estos bienes permanece limitado, o en numerosos países, tiende a ser restringido.

Es en ese sentido que los conceptos de “público” y “no público” tratan de dar cuenta de esa realidad. Se reconoce que las barreras económico-sociales traban el acceso de numerosos grupos a la “función” de la “cultura”, así como que factores “motivacionales” alejan de esa “función” a otros grupos para los cuales esas barreras no existen en principio. El “público” de esa cultura puede haber crecido pero su “no público” crece mucho más. Hay que pensar, entonces, en la imposibilidad de admitir que las gentes puedan vivir en un *vacuum* cultural, que probablemente hay otro mundo cultural en el cual ese “no-público” se convierte en “público”. Lo que se pensaba como *la* cultura, se convierte así en “cultura oficial” y todo lo demás se convierte en “cultura no-oficial”.

Pero aquí es indispensable formular otras cuestiones: ¿por qué debería ampliarse el “público” de esa cultura? ¿En nombre de qué debería llevarse a la gente a participar en esa “función”? ¿Qué privilegia a esa cultura sobre otras? ¿Por qué no se reclama “público” para éstas? Y, además, ¿es posible esa ampliación?

En otros términos, lo que se está postulando es una “democratización” de la participación

en una cultura determinada, sin cuestionar ni si esa cultura se lo merece, ni si es apta para la democratización.

Antes se ha señalado que no solamente son las relaciones de dominación social las que impiden una participación homogénea de los miembros de una sociedad en la cultura dominante, sino que esto está condicionado también, y no en menor medida, por el carácter mismo de esa cultura, así como por la estructura de dominación que se configura al interior mismo del universo cultural en toda sociedad de dominación.

No solamente la “democratización” en la participación cultural es inviable en una sociedad de dominación, sino también es posible que no sea necesariamente deseable mientras esa participación se gestione solamente al interior de la cultura dominante.

Pongamos un ejemplo. Habitualmente se exige la “democratización” de la educación, entendiendo por tal únicamente o, ante todo, la ampliación de los servicios educacionales a todos los grupos de la sociedad por igual. Esto se demanda hoy día, sobre todo respecto de la educación universitaria. Admitamos para la discusión que eso pudiera ser logrado: ¿qué pasa entonces? ¿Es *esta* educación universitaria la que debe ser impartida? ¿Por qué?

El problema es que, primero, tal homogénea participación no puede ser lograda, no solamente porque, dadas las diferenciaciones de recursos y de oportunidades, no podría llegar a la universidad una población proporcionalmente distribuida según el volumen de cada grupo social, sino porque, en segundo lugar, aún cuando eso pudiera hipotéticamente hacerse, como todas las investigaciones muestran unánimemente, el contenido mismo de la enseñanza universitaria actual diferencia *adentro* a los estudiantes según niveles de rendimiento que se correlacionan con la calidad del desarrollo físico-mental (correlacionado a su vez con la nutrición, la salud, etc.) y con la herencia subcultural (motivaciones, estructura cognitiva, etc., correlacionadas tanto con la subcultura de origen como con el nivel de vida material), y en preferencias por carreras profesionales que emboscan vía racionalización en términos de vocación, las frustraciones y dificultades derivadas de los factores anteriores, como lo ha demostrado Bourdieu¹¹.

11 Bourdieu, Pierre y Passeron, I. C. 1964 “Les étudiants et leurs études” en *Cahiers du Centre de Sociologie Européenne*. Véase también, de los mismos autores: *Les Héritiers* (París, 1964); y, de Bourdieu: *Systemes d'enseignement et Systemes de Pensée* (Evian: Doc.

Es decir, otra vez, no solamente la “democratización” de la enseñanza universitaria es inconseguible en el marco de una sociedad de dominación, por las barreras que impiden el acceso de ciertos grupos a esa educación, sino que el carácter mismo de esa educación universitaria lo impide aun cuando aquellas barreras pudieran ser sobrepasadas. Las barreras deben ser eliminadas –lo que supone el cambio del orden de dominación social– y el contenido mismo de la “función” universitaria tiene que ser replanteado y modificado, lo que atañe a ese mismo orden y al de la cultura, si es que la “democratización” tiene que ser lograda.

Tomando el orden cultural en su conjunto, el problema no es en absoluto diferente del que se plantea en el ámbito restringido de la universidad. Su actual configuración como orden de dominación, aparejado al social, impide la “democratización” de la participación cultural.

No se puede levantar pues el problema de la dificultad de atraer más “público” a la cultura, mientras *la* cultura sea *esta* cultura, esto es, sin levantar al mismo tiempo el problema del carácter y del contenido de *esta* cultura. Las barreras sociales no operan sólo desde

fuera, sino también desde dentro de ella, bien que aquí expresándose a través de los propios elementos de la cultura, de su carácter y de su contenido. La democratización de las relaciones culturales entre los grupos, comporta modificar la actual configuración estructural del orden cultural, y el cambio de gran parte de sus elementos, tanto como de su orientación valórico-cognitiva.

Algunos han señalado que no debe atenderse solamente al “derecho a la cultura” sino también al “derecho de las culturas”, aludiendo de ese modo a los problemas de dominación y dependencia entre las culturas. El problema no está allí planteado adecuadamente. Son los grupos humanos, portadores de las culturas, quienes tienen derecho no sólo de portar una cultura sino de elaborarla y reelaborarla, con la autonomía necesaria para organizar en cultura su cambiante experiencia social y psicológica, y por lo tanto para escoger en el fondo universal de elementos culturales, lo que resulte mejor para el desarrollo y el cambio de la calidad de la vida humana.

Para que aquello pueda ser posible, será preciso contribuir a eliminar o reducir la dominación y la dependencia, tanto entre las naciones como al interior de ellas.

ESTADO Y CULTURA OFICIAL

Lugar separado merece aquí el rol del Estado en el orden de la cultura. No será necesario subrayar el rol del Estado como centro de poder de los grupos dominantes, como engranaje de mantenimiento de la integración de un ordenado de dominación, sino también campo de convergencia y de disputa de los grupos sociales concretos, por influir o controlar la sociedad, y por esto, expresión concreta en cada momento de las relaciones concretas de poder entre esos grupos, y no solamente de los intereses abstractos de los dominadores.

En la medida en que ese enfoque puede ser admitido, el rol del Estado en el orden de la cultura es afectado por las relaciones concretas de poder que los grupos sociales básicos, como las clases, tienen en un momento dado en una sociedad. Esto es, por la menor o mayor capacidad que cada uno de ellos tiene en ese momento para hacerse presente en la determinación de la conducta concreta del Estado. El carácter real del Estado, y su papel en la cultura, no puede evaluarse en abstracto, es decir, hablando de *el* Estado.

Dentro de esta perspectiva, no es cierto que cualquier Estado puede hacer no importa qué papel en la “función” de la cultura. A veces se

canalizan a través de él los impulsos de innovación cultural; pero con más frecuencia, se canaliza la rutinización de la cultura dominante.

Si nos colocamos en la actual situación de los Estados nacionales en “occidente”, muy en especial en los países de más alto grado de desarrollo tecno-industrial, la rutinización de la cultura parece mucho más frecuente y afín con el carácter de esos Estados.

En general, son los Estados revolucionarios, es decir los que acaban de emerger de una revolución, los que asumen el papel de impulsar y patrocinar la renovación cultural. Pero eso es, justamente, lo que no son los actuales Estados “occidentales”, tanto como otros que sin serlo tienen de sus orígenes revolucionarios un recuerdo mistificado, pero no sus estímulos ni su carácter.

En esas condiciones, la porción de la cultura dominante que tales Estados pueden patrocinar, esto es la “cultura oficial”, difícilmente podría escapar a *la rutinización, a la segmentación, al formalismo, al retardo, y cuando la crisis de la sociedad que controlan se hace más abierta, al desprestigio, al cuestionamiento de su representatividad y de su legitimidad.*

No debe sorprender demasiado, en consecuencia, que en la hora actual sea más o menos inevitable que el “público” de esa “cultura

oficial” no solamente sea reducido, sino que enfrente un “contra-público”, deliberadamente hostil. Y esto no es un problema técnico, es decir, no depende de si hay recursos y cómo se usan, aunque eso también cuente, sino de lo que ese Estado representa en ese momento, órgano de mantenimiento de un orden social hostilizado y desafiado desde todas partes, obligado a robustecer su autoritarismo. Es decir, es un problema político.

Si puede haber un agente social menos idóneo para el desarrollo, cambio y elaboración libre de una cultura, debe ser una tecno-burocracia, especialmente cuando tiende a ser autoritaria y conservadora. Cuando se combina un tal Estado con una élite artístico-intelectual ritualista, que practica su “cultura” como liturgia, poseída del valor intemporal de sus ritos y de sus símbolos, de sus “clásicos” y “vanguardistas”, y cuando todo ello ocurre en el preciso momento de la crisis de su sociedad –como ocurre con frecuencia– ¿qué milagro podría aun atraer “público” amplio, y sobre todo joven y popular, a estas “funciones”? ¿Sería muy diferente, por ejemplo, lo que sucede hoy día

en determinados países europeos, en que se desarrolló la más intelectualizada de todas las burguesías del mundo?

Corrientes de “contra-cultura” y por lo tanto la aparición de “contra-públicos” frente a la “cultura oficial” sobre todo, son después de todo, fenómenos normales a la hora de la decadencia, así como la burocratización de la “cultura oficial” y el ritualismo de sus élites o “gentes cultivadas”.

Si debe abrirse el camino a una democratización de las relaciones culturales entre los grupos de una sociedad, no sólo será necesario que cambien el orden social y el orden de la cultura, sino que todo ello ocurra de un modo en que se ensanche permanentemente la autonomía de los hombres no sólo para participar como “clientela”, como “público” de una cierta cultura, ni tan siquiera sólo para juzgar, usar o rechazarla libremente, sino ante todo para producir y difundir cultura, para poner en cuestión de modo permanente los contenidos concretos tanto como la estructura matriz de su conciencia, y quizás, aprender a dar curso a lo que *esta* cultura condena a permanecer en la penumbra o la oscuridad del subconsciente y del inconsciente.