

CULTURA, IDEOLOGIA, FORMACIONES IDEOLOGICAS Y PRACTICAS DISCURSIVAS

Françoise Perus
Instituto de Investigaciones Sociales
UNAM

Aunque de carácter estrictamente teórico-conceptual, las consideraciones que siguen se encuentran estrechamente vinculadas con una experiencia de investigación concreta en un campo particular de la cultura: el de la literatura, y más concretamente, el de la literatura latinoamericana. Sin embargo, antes que aportar "soluciones definitivas" a un conjunto de problemas que siguen siendo materia de arduas discusiones, debido a la confluencia en este campo de varias disciplinas cuyo estatuto con respecto a los fenómenos que pretenden estudiar aún no está claramente definido, dichas consideraciones buscan ubicar y precisar algunas dificultades de orden teórico y metodológico.

Por otra parte, y más allá del campo específico de la estética y la literatura —que no abordaremos aquí como tal—, estas reflexiones quisieran deslindar posiciones con respecto a lo que, últimamente, ha venido constituyéndose como un nuevo campo de estudios, generador de su propia teoría: el análisis del discurso. Así, y por encima de las especificidades de cada campo cultural particular, los planteamientos que siguen se inscriben primordialmente en el marco *general* del estudio de la cultura y las ideologías.

Respecto de este campo general, no hace falta subrayar una vez más la multiplicidad y disparidad de los sistemas conceptuales en cuyo interior aparecen las categorías de "cultura" e "ideología": la procedencia antropológica y filosófica de la noción de cultura, su carácter empírico-descriptivo y, por ende, las tentativas de "resolver" mediante inventarios y clasificaciones basadas en criterios más o menos formales y variables la disparidad de los elementos desig-

nados por ella; la herencia idealista que asimismo vehicula a menudo la noción de ideología, su reapropiación por parte del materialismo histórico —reapropiación que vuelve difícil, hoy en día, su empleo fuera de dicho sistema conceptual— y, finalmente, los esfuerzos, por parte de las distintas disciplinas abocadas al estudio de las manifestaciones ideológicas y culturales, por deslindar campos y niveles de pertinencia para conceptos que, desde cualquier posición filosófica, siguen siendo hasta cierto punto problemáticos.

Y ello es así por la sencilla razón de que “la ideología” (o las ideologías) no es el nombre con el cual el materialismo histórico ha bautizado a lo que antes se conocía como “la cultura”, añadiéndole simplemente una (sospechosa) dimensión “de clase”. Entre ambas nociones o conceptos media de hecho un cambio de perspectiva epistemológica, esto es, fundamentalmente el principio de una ruptura con el idealismo y el empirismo imperantes en las ciencias sociales, ruptura que, en el interior del marxismo, convierte a la ideología en un *concepto construido* que adquiere su significado preciso en el interior de la teoría de la cual forma parte y por el conjunto de relaciones que mantiene con los demás conceptos que constituyen dicha teoría, y que conlleva al mismo tiempo una redefinición del modo de aprehender el *campo* cultural en su conjunto.

En efecto, al introducir en este campo principios de estructuración definidos por un conjunto jerarquizado y contradictorio de determinaciones concretas, el concepto de ideología impide seguir presentando a la cultura como un amalgama más o menos indiferenciado o indeterminado de manifestaciones intelectuales acumuladas por la humanidad a lo largo de su historia, sea aquella concebida de manera global (la Cultura, en general, o “La Cultural universal”), ubicada en un determinado marco espacio-temporal (las distintas “culturas nacionales”), o atribuida a grupos étnicos (“cultura negra”, “indígena”, etc.).

De ahí, y desde la perspectiva del materialismo histórico, los esfuerzos por redefinir el campo de la cultura, superando en primer término la dicotomía entre “lo material” y “lo espiritual”, y restableciendo luego su carácter de producto o resultado de un proceso histórico concreto. En dicha perspectiva se ubican las distintas definiciones de la cultura elaboradas a partir de las anotaciones dispersas de los “clásicos” del marxismo, y la concepción de ella como un conjunto más o menos sistemático de costumbres, hábitos, gustos, creencias, habilidades y conocimientos, producto de la experiencia

histórica de un pueblo, de sus prácticas y vicisitudes históricas. Y en este marco se inscribe también la tesis leninista de las “dos culturas”, referida a las sociedades de clases.

Estas redefiniciones del ámbito cultural constituyen sin lugar a dudas un considerable avance con respecto a la concepción heredada de la filosofía idealista. Sin embargo, permanecen a medio camino entre la descripción/acumulación de elementos teóricamente dispares y las determinaciones *más generales* de su forma de existencia. De manera que han dejado libre campo para la elaboración de “tipologías” de culturas, basadas en criterios funcionales; para la construcción de “teorías” parciales (“cultura popular”, “culturas subalternas”, etc.) que no por circunscribir el problema a un ámbito social particular logran resolver la dificultad de conjunto planteada por la articulación de lo empírico-descriptivo con lo teórico-conceptual; e incluso han dejado libre campo para la reformulación de la cultura como “ámbito general de la significación” que, *si permanece al margen de una teoría de lo social y sus transformaciones*, convierte a la cultura en algo así como una combinatoria de signos analizable en términos funcionales, cuando no puramente formales.

Con todo y sus limitaciones, las reformulaciones a las cuales aludíamos antes permiten sin embargo pensar en las culturas concretas como conjuntos más o menos heterogéneos de elementos (*a la vez* materiales y espirituales) que son *producto de prácticas diferenciadas histórica y concretamente dadas* que, al mismo tiempo que dan cuenta del grado de dominio alcanzado por la sociedad en su conjunto sobre la naturaleza bajo determinadas formas de organización social, sirven de *marco objetivo de referencia* para la percepción *subjetiva* que tienen los hombres de su lugar y su papel en la sociedad en la cual les ha tocado vivir.

Ahora bien, aun cuando en las sociedades clasistas la *tradicción* cultural heredada —o sea el marco objetivo de referencias a partir del cual se elabora la percepción subjetiva— es, en principio, la del conjunto de las clases que conforman a la nación, la relación desigual y contradictoria de dominación subordinación que preside la existencia de las clases entraña, a su vez, una *escisión* en el interior de la cultura nacional y la presencia en su seno de (por lo menos) dos vertientes más o menos diferenciadas y contradictorias entre sí. La desigualdad de la relación entre ambas vertientes se traduce entonces en la *no-homogeneidad del marco objetivo de referencias*, debida antes que nada a la *segregación* de al menos parte de la

tradicción cultural heredada por parte de las clases dominantes que, junto con los medios materiales de producción y el poder político, controlan los medios de producción y difusión cultural. Control que les permite seleccionar, jerarquizar, elaborar, desarrollar y orientar los contenidos de la cultura nacional en el sentido de sus propios intereses, y convertir su propia concepción de "La Cultura" en cultura dominante.

Mientras tanto, la cultura de las clases dominadas —que no tienen el mismo acceso al legado de la tradición, ni disponen (a menos que lleguen a dárselos) de los medios materiales e institucionales necesarios para elaborar, sistematizar y desarrollar los elementos de su propia tradición— *tiende* a caracterizarse por su atomización y fragmentación, y en todo caso por la dificultad en la cual se halla para rearticular dichos elementos dentro de una concepción totalizadora que contemple la reapropiación, reelaboración y proyección de la cultura nacional en un sentido más acorde con sus propios anhelos y los de la nación en su conjunto.

De modo que no es propiamente la cultura la que tiene un carácter de clase: son la apropiación privada de los medios de producción material y la necesidad de las relaciones de explotación las que convierten a la cultura (determinada cultura) en instrumento de dominación de clase. Dominación que a su vez conlleva la *distorsión* no sólo del aparato productivo sino de la cultura en su conjunto, en lo que contiene de experiencias (prácticas) acumuladas por las distintas clases, y de múltiples posibilidades de desarrollo.

Ahora bien, estas precisiones, no del todo nuevas por cierto, y situadas siempre en el plano *general* del modo de existencia de la cultura dentro de las sociedades de clase —y más concretamente de las sociedades capitalistas— no subrayan tanto la necesidad de *describir* el ámbito cultural en su conjunto cuanto la de indagar *las condiciones de una posible transformación de dicho modo de existencia*. En otras palabras, de lo que se trata es de examinar y analizar, en su funcionamiento concreto, la articulación de este legado cultural heterogéneo con el desarrollo de las contradicciones ideológicas y políticas de clase.

La primera pregunta que se plantea entonces es la que concierne a la forma de presencia de la(s) ideología(s) en el seno de la cultura. A este respecto, cabe señalar en primer término que la(s) ideología(s) no es (no son) un simple componente de la cultura entre otros muchos más. En cuanto *elaboración sistemática* de las experien-

cias, necesidades y aspiraciones de las distintas clases sociales "no habitan simplemente en la cultura, sino que intervienen activamente en la selección, jerarquización y estructuración de sus componentes". O, dicho de otro modo, la cultura, entendida en su sentido más general y abstracto de marco objetivo de referencias, constituye la condición dada que encuentran las ideologías para su cimentación y desarrollo, al mismo tiempo que las ideologías son la condición dada que requiere una cultura para existir y proyectarse en forma concreta. De manera que, *en la práctica*, los elementos culturales nunca se encuentran "sueltos", sino siempre diversamente articulados en el marco de ideologías concretas. E, inversamente, éstas se configuran siempre con base en la apropiación, reelaboración y transformación de elementos culturales *ya dados*.

De lo anterior se desprende que, aun cuando los elementos culturales son necesariamente el resultado (o sea la materialización o cristalización) de *prácticas concretas* que confieren al "producto" propiedades y significaciones determinadas, estas últimas —y entre ellas su significación ideológica de clase— no están dadas de una vez por todas. En el permanente proceso de reelaboración/transformación/reapropiación de la tradición cultural heredada, y puesto que el "producto" es irreductible a su dimensión ideológica, la significación ideológica se define, en última instancia, por las modalidades concretas de articulación del elemento cultural considerado, en el interior de tal o cual ideología concreta: *dentro de los límites fijados por sus propiedades (determinadas por las condiciones históricas de su producción), un mismo elemento cultural puede articularse de muy distinta manera con varias ideologías concretas*.

Correlativamente, el carácter de clase de una ideología no se define tanto por el origen o la naturaleza de los elementos que articula, cuanto por el modo en que se apropia dichos elementos; o sea, por la orientación que busca conferirles. Orientación que, a su vez, es función de las contradicciones concretas en torno a las cuales se definen las distintas ideologías en pugna.

Hasta aquí nos hemos situado en el plano general de la relación entre el campo cultural en su conjunto y las ideologías, para señalar el modo en que éstas actúan en el interior del campo cultural y definen la forma de existencia de los elementos que las configuran.

De lo anterior cabe retener, antes que nada: 1) la no homogeneidad del campo cultural, no sólo en cuanto a la naturaleza de los elementos que lo componen, sino también en cuanto al origen social

de éstos y a su distribución y repartición (problema que nos parece tener especial relevancia en América Latina, en donde la heterogeneidad cultural es correlato obligado de la estructuración desigual del subdesarrollo); 2) la concepción de estos elementos culturales como resultado —materialización o cristalización— de prácticas anteriores que, como tales, conservan las huellas de sus condiciones históricas de producción; condiciones éstas que les confieren determinadas propiedades que fijan ciertos límites a las posibilidades de su reelaboración, reapropiación y transformación por parte de las distintas ideologías; 3) el papel estructurador que cumplen las ideologías en el interior del campo cultural, papel estructurador que consiste fundamentalmente en un proceso de selección, jerarquización, orientación y desarrollo, en un sentido determinado, de los elementos existentes; y, finalmente, 4) la determinación “externa” de dicha orientación, que remite obligadamente a estructuras y procesos históricos concretos.

Ahora bien, aun cuando en el interior de una formación social dada las distintas ideologías tienen en común, por un lado, el conjunto más o menos heterogéneo de elementos culturales con base en los cuales se vienen cimentando y, por otro, las contradicciones concretas en torno a las cuales se definen, no se diferencian entre sí por su sola significación de clase, sino también por su carácter “regional”.

Este carácter regional, relativamente estable e históricamente constituido a partir de las formas concretas de la división social del trabajo material e intelectual, no es definible en términos formales: toda “formación ideológica” regional remite a ámbitos precisos y diferenciados de la práctica social y, en segunda instancia, a aparatos ideológicos específicos encargados de su “especialización” y de su reproducción.

En esta definición cabe recalcar, en primer término, la distinción entre ideología y práctica, y luego el carácter históricamente constituido e institucionalizado de las formaciones ideológicas regionales. En esta *no* identidad entre ideologías y prácticas, por una parte, entre los mecanismos de institucionalización de las ideologías (y en particular de las ideologías dominantes) por otra, se funda en efecto el principio de diferenciación entre el modo de existir de la cultura dominante y el de los elementos de las culturales dominadas. Puesto que toda ideología actúa en la cultura mediante un proceso de selección, jerarquización y orientación de sus elementos constitutivos,

y puesto que en los aparatos ideológicos predominan las ideologías de los sectores dominantes, en el seno de la llamada cultura nacional gran parte de las *prácticas* de los sectores dominados y sus resultados, o bien permanecen en estado “práctico” (vale decir sin articulación ideológico-conceptual y no integrados dentro de lo que las clases dominantes entienden por La Cultura) o bien se encuentran sistemáticamente reinterpretados en el marco de estas mismas ideologías dominantes.

Por otra parte, y en lo que concierne al modo de conceptualizar la forma de existencia y el funcionamiento de las distintas formaciones ideológicas regionales en el marco de los aparatos ideológicos correspondientes, además del análisis de las modalidades de su constitución *histórica* conviene no perder de vista que, aun cuando en aquéllos predominan las ideologías dominantes, no por ello las formaciones ideológicas dejan de constituir un *campo contradictorio*, que se define por las relaciones de dominación/subordinación existentes entre las distintas ideologías en pugna que lo constituyen.

Aunque históricamente constituidos, ni los aparatos ideológicos ni las formaciones ideológicas son realidades *empíricas*: mientras la categoría “aparato” cumple con la necesidad de pensar en la forma de existencia, así como en el funcionamiento y la función de las distintas instituciones civiles (su “autonomía relativa”, su unidad bajo la apariencia de la dispersión), la categoría de “formación ideológica” recoge y formula, en el ámbito que le es propio, un principio metodológico fundamental para el análisis dialéctico de las ideologías, que consiste en no perder de vista que *toda ideología sólo existe en su relación dinámica y contradictoria con las demás, y en función de una “coyuntura” (conceptual) concreta*. Coyuntura que depende a su vez no sólo del desarrollo de las contradicciones propias de la formación ideológica de que se trate, sino también del proceso histórico en su conjunto y de los horizontes y perspectivas que éste va delineando.

Por lo mismo, y siempre desde el punto de vista metodológico, todo “análisis ideológico” tiene que empezar ubicando los “lugares” conceptuales en torno a los cuales se articulan las distintas ideologías que configuran la formación ideológica correspondiente, para determinar las distintas posiciones asumidas por aquéllas frente a las contradicciones planteadas. En cuanto a la relación de dominación/subordinación existente entre las distintas ideologías en juego, consiste esencialmente en la capacidad que tiene la ideología domi-

nante para sentar los términos del debate, o sea para formular los "lugares" conceptuales en donde se articula la formulación de las contradicciones (antagónicas y no antagónicas) planteadas por el proceso histórico y las prácticas sociales que lo constituyen.

Ahora bien, si tal como las hemos conceptualizado las ideologías constituyen realidades objetivas mas no empíricas, no pueden confundirse con los enunciados o los discursos en el seno de los cuales actúan como matriz estructuradora. Todo "discurso" (y no sólo el literario), es en su materialización concreta único e irrepetible, mientras las ideologías constituyen la *matriz común* a un conjunto de discursos que participan de una misma formación ideológica y discursiva. Lo cual implica, a la vez, que *un discurso no hace una ideología* y que *un discurso es irreductible a la ideología que en cierto nivel lo articula*.

La matriz ideológica, que funge como elemento estructurador y selector de los elementos culturales movilizados por los discursos concretos, constituye, pues, sólo el nivel más *abstracto* (o "profundo") que tienen entre sí los distintos discursos concretos.

En este paso de lo "abstracto" de la(s) ideología(s) a lo "concreto" del discurso median una serie de hechos importantes. En primer lugar, la regularidad más o menos estructural de las ideologías (que como tales remiten a las estructuras y los procesos sociales) y el carácter más o menos coyuntural de los discursos (aunque unos — los políticos p.e. — son más "coyunturales" que otros — el literario o el filosófico p.e.) Carácter más o menos coyuntural que los coloca "más cerca" de las prácticas y contradicciones concretas del proceso histórico por ellos aprehendidas, y que implica la movilización de elementos *referenciales*, cuya presencia en el interior del discurso puede llegar incluso a cuestionar la propia matriz ideológica que le subyace. Y carácter coyuntural que, por otra parte, instaura una dimensión "pragmática" que involucra la presencia más o menos explícita de un *debate* y una *toma de posición* frente a las contradicciones de lo real y con respecto a la "coyuntura" conceptual de la cual parte necesariamente todo discurso (inscripción concreta en formaciones ideológicas y discursivas precisas).

En la práctica discursiva —y su materialización, el discurso— se inscriben entonces, con mayor o menor claridad, las formas concretas del debate ideológico y su relación problemática con el proceso histórico real, al mismo tiempo que se hacen patentes los mecanismos concretos de subordinación de unas ideologías a otras. Dicho de

otra manera, puesto que los discursos conllevan una reiteración (paráfrasis) y reformulación (parcial) constante de determinados "lugares" ideológicos, en ellos no sólo podemos ubicar la presencia de éstos, sino desentrañar el funcionamiento *práctico* de las ideologías: esto es, podremos observar conjuntamente los mecanismos concretos de su adecuación/no adecuación con los procesos objetivos (expresión/encubrimiento de las contradicciones de lo real) y los mecanismos concretos de dominación/subordinación que caracterizan su forma de existencia y su desarrollo.

El otro aspecto fundamental en el paso de lo "abstracto" de las ideologías a la concreción del discurso radica en la dimensión lingüística del segundo. Dimensión lingüística que, como tal, pone en juego un conjunto de reglas fonológicas, morfológicas y sintácticas, además de otras de carácter retórico. Sin embargo, aun cuando dichas reglas constituyan dimensiones ineludibles de las prácticas discursivas y que, por lo tanto, su descripción sea pertinente (significativa) desde el punto de vista de las disciplinas encargadas de su estudio, no agotan los niveles de significación de las prácticas discursivas de que se trate. Y aun cuando, en la práctica, estos múltiples niveles aparezcan indisolublemente ligados entre sí— e incluso con el plano semántico — no puede obviarse su distinción teórica y metodológica. En efecto, de la misma manera que las reglas del plano fonológico no pueden proyectarse sobre el plano sintáctico — puesto que no son homogéneas entre sí —, ni las unas ni las otras pueden proyectarse sobre el plano semántico, puesto que en la configuración de éste concurren factores de otra naturaleza: concretamente, los que se derivan de sus relaciones con el espacio "intertextual" (o "interdiscursivo"), por una parte, y con el "referente" (espacio extradiscursivo), por otra. Relaciones que implican a su vez la inscripción concreta del discurso de que se trate en una determinada formación ideológica y discursiva, así como la intervención de una determinada matriz ideológica que selecciona y organiza los materiales culturales concretos movilizados por el discurso.

Dichos materiales aparecen y se transmiten de hecho bajo la forma de vocablos, sintagmas, frases, textos, géneros, etc. De modo que el trabajo de elaboración de dicho material toma efectivamente, al menos en cierto nivel, la forma de un trabajo en el interior del "signo": trabajo específico de disociación, reapropiación y transformación, en un sentido determinado, de los "significados" de los que viene indefectiblemente cargado el "significante", y que provienen conjuntamente de la tradición cultural heredada y de las múltiples

prácticas sociales en las cuales se originan. Y ello por la sencilla razón de que no hay significantes "libres" (formas vacías), ni significados fuera de su materialización en un sistema de signos.

Los "elementos culturales" —o "signos" de complejidad muy diversa— se encuentran entonces en un permanente proceso de desestructuración/reestructuración, en donde interviene un conjunto de factores sumamente complejos que hemos tratado de precisar y deslindar a lo largo de esta exposición. Ciertamente, en dicho proceso los signos —y sus elementos constitutivos— tienden a borrar los vínculos que mantienen con sus sucesivos "referentes", interdiscursivos y extradiscursivos, y por ello ha podido surgir un análisis de lo cultural, concebido como "ámbito general de la significación" en términos de una combinatoria infinita de signos. Sin embargo, la(s) significación(es) de los elementos culturales movilizados en el interior de un discurso concreto resulta conjuntamente: 1) de su forma específica de articulación en el interior de éste; 2) del "intertexto" que éste convoca y con respecto al cual se define; 3) de la inscripción del discurso en la formación ideológica y discursiva correspondiente; y, finalmente, 4) de las relaciones que mantiene el discurso con el referente implicado.

Si nuestras conceptualizaciones y distinciones entre cultura, ideología(s), formaciones ideológicas y prácticas discursivas son operativas, quedaría por plantear un último problema de orden metodológico: el de la constitución del *corpus* y el de las *unidades pertinentes* con las cuales trabajar en cada nivel. Sin entrar por ahora en este complejo problema, digamos que *un* enunciado o un texto pueden ser objeto de un análisis lingüístico, retórico e incluso *semántico-formal*. Y para cada uno de los niveles de análisis implicados tendrán que establecerse las unidades pertinentes: fonemas, morfemas, sintagmas, semas y sememas, figuras, etc. Sin embargo, *ningún discurso aislado* da pie para un análisis ideológico, ya que la ideología o las ideologías que le subyacen *no se deducen de su organización semántico-formal*. Puesto que constituyen la matriz común a conjuntos de discursos, y puesto que se definen a partir del desarrollo contradictorio e históricamente dado de una formación ideológica y discursiva concreta —que implica diversas tomas de posición frente a las contradicciones de lo real—, las ideologías y su estudio concreto, con base en los discursos en los cuales se materializan, suponen la constitución de "corpus" discursivos susceptibles de poner de manifiesto lo que las constituye y define en su relación contradictoria entre sí y

con el proceso real. Y en cuanto a los elementos culturales seleccionados, jerarquizados y organizados por ellas, son unidades mayores y complejas, a menudo difíciles de circunscribir con precisión, pero en todo caso vistas desde la perspectiva de su existencia social.

FRANCOISE PERUS es Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras y miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de la U.N.A.M. Ha publicado numerosos trabajos sobre Literatura Latinoamericana y cuestiones de ideología.