

IDEOLOGIA Y MITO: UNA REFLEXION CRITICA

Juan Ansión

La reflexión teórica que se presenta respondió a una necesidad: formular una crítica conceptual que permitiera utilizar los aportes del marxismo y de la antropología cultural para el estudio de cuentos ayacuchanos. El pensamiento mítico no es mera "falsificación" de la realidad como lo supone una interpretación común de la tradición marxista. Una revisión de los planteamientos de Marx y Engels, y de autores posteriores, culmina en una conceptualización propia que señala pistas para el estudio del pensamiento mítico y del modo de pensamiento, del choque cultural y del sincretismo.

Comúnmente, se considera que el mito es una bella historia pero sin sentido, puesto que “no es verdadera”. La antropología ha mostrado sin embargo que, lejos de ser incoherente, el pensamiento mítico es plenamente portador de sentido. La tradición marxista no ha estudiado mucho el problema; reduce la “mitología” a una mera expresión “ideológica”, considerada como falsificación de la realidad, compartiendo así la percepción común y corriente del problema.

Si queremos estudiar el pensamiento mítico en relación con la sociedad, el pensamiento marxista nos será útil gracias a su perspectiva dialéctica y totalizadora. Pero entonces, deberemos previamente criticar su teoría del conocimiento, y particularmente su utilización del concepto de ideología. Nos ubicaremos así dentro de la sociología del conocimiento, sin excluir la necesaria reflexión filosófica ligada a este campo.

Al tratar de relacionar los aportes de la sociología marxista con los de la antropología, tendremos también que resolver el problema de la relación entre los conceptos de cultura, modo de producción y sociedad.

Estaremos entonces en condiciones de precisar lo que entendemos, por pensamiento mítico y por sincretismo.

1. Ideología y conocimiento

1.1. Teoría del conocimiento y tradición marxista

En la filosofía occidental, el problema del conocimiento ha coincidido normalmente con el problema de la Verdad y del criterio de Verdad.

(*) El presente artículo es la traducción, con ligeras modificaciones, del Capítulo I de la tesis de doctorado del autor presentada en 1984 en la Universidad Católica de Lovaina, bajo el título de: *Essais sur la pensée andine et ses réinterprétations actuelles dans la région d'Ayacucho (Pérou)*.

Conocer, es tener acceso a la Verdad, es el acto mediante el cual se logra la identificación del Pensar con el Ser, del Sujeto con el Objeto.

Todos los filósofos intentaron resolver a su manera la cuestión del conocimiento, pero Hegel es quien encuentra, en el marco de la metafísica, la respuesta total y definitiva: Ser y Pensar son para él idénticos, y si los filósofos que lo antecedieron no se percataron de ello, es, en su perspectiva, por que en las etapas anteriores de la Historia el Espíritu no se conocía aún sino parcialmente a sí mismo y no podía por ende concebir su identidad con el Ser, aunque desde el inicio el Ser fuera Razón.

Ser y Pensar son lo mismo; el Pensar, quien aprendió duramente a aprehenderlo, puede conocerse como el Ser mismo en tanto que deviene en lo que es: unidad del Pensar y del Ser . (Chatelet, 1968: 170).

No es fácil escapar a la filosofía de Hegel, pues cualquier refutación puede aparentemente ubicarse en su sistema como uno de los momentos de desarrollo del Espíritu. No basta negar la identidad entre Ser y Pensar, ni rechazar a Hegel en nombre de la experiencia práctica, puesto que éstas son posiciones ya incorporadas al sistema construido por el gran filósofo alemán. La pregunta planteada por la metafísica encuentra así una respuesta perfecta. Para escapar al sistema hegeliano, habrá que hacer la pregunta de otra manera, desde fuera de la metafísica.

Semejante ruptura con la metafísica, ciertamente no la logran los post-hegelianos en su crítica de la religión. Como lo destacan Marx y Engels en **La Ideología Alemana**, para ellos “los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos”, y sólo podrán liberarse cuando se rebelen “contra esta tiranía de los pensamientos” (Marx, Engels, 1968: 11). Para los post-hegelianos, los hombres deben rebelarse contra las **ideas falsas**, contra las quimeras inventadas por la religión, intercambiando sus **ilusiones** por ideas **verdaderas**, no imaginarias, para que así la realidad existente se derrumbe por sí sola. Pese a su crítica feroz de la religión, siguen planteando el problema en términos metafísicos al oponer las ideas falsas a las ideas verdaderas, como si las primeras fueran el obstáculo que impide el acceso del Pensar al Ser.

Ahora bien, la crítica de **La Ideología Alemana** no se centra en ese punto, sino en la creencia de los post-hegelianos que las ideas pueden por sí solas transformar el mundo. “La fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolu-

ción.” (1968:40) En efecto, las ideas no son independientes de la vida concreta, sino todo lo contrario:

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. (...) La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente. (1968: 25, 26):

La primacía de la vida real se reafirma constantemente: si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. (1968: 26).

A lo que apuntan aquí los autores, es a mostrar que se debe partir de la vida real y que, contrariamente al camino seguido por la filosofía alemana, se debe ascender “de la tierra al cielo”. Pero en lo demás, la crítica de la religión realizada por los post-hegelianos parece asumida sin discusión, como lo indicarían la imagen de la cámara oscura o el lenguaje en términos de “formaciones nebulosas”.

Marx y Engels parecen pues haberse quedado a medio camino en su crítica, quedando aún parcialmente tributarios de Fenerbach. Esta es tal vez la razón de una lectura frecuente de **La Ideología Alemana** por la tradición marxista, en los siguientes términos: asumiendo que las ideas se forman sobre la base de las condiciones materiales de vida, se pueden distinguir dos tipos de ideas, aquellas que constituyen la ideología definida como **falsificación** de la realidad, y aquellas que son científicas puesto que son el **reflejo verdadero de la realidad**. Tal concepción se encuentra por ejemplo en Marta Harnecker cuyos escritos han contribuido a “formar” toda una generación de marxistas latino-americanos:

Las ideologías pueden contener elementos de conocimientos de la realidad, pero estos se encuentran siempre integrados en un sistema global de representaciones que, por principio, es un **sistema deformado y falseado de la realidad**. Harnecker, 1971:103 - el subrayado es mío).

La ambigüedad presente en **La Ideología Alemana** no será levantada claramente por los autores en textos posteriores (véase por ejemplo Engels, 1888, 1893), ya que nunca retomarán el problema de la ideología de manera sistemática, no logrando así romper totalmente con la perspectiva de los post-hegelianos y particularmente de Feuerbach. Sin embargo, al “poner de pie”

la dialéctica hegeliana (según los términos de Engels), introducen el germen de otra concepción totalmente diferente. En efecto, si el pensamiento ya no es autónomo y depende en cambio de las condiciones históricas de vida del hombre, el problema de lo “verdadero” y lo “falso” aparece también ligado a la historia. Por ello, Engels afirmará:

La ‘verdad Absoluta’ (...) ya no interesa, y lo que se persigue son las verdades relativas, asequibles por el camino de las ciencias positivas y de la generalización de sus resultados mediante el pensamiento científico. (Engels, 1888:621).

Veremos más adelante cómo, al tratar el problema del método científico, Marx abre una vía que permitirá romper con la idea de la ideología como falsificación de la realidad. El mismo, sin embargo, no seguiría hasta el final en este sentido, como lo vemos por ejemplo en **El Capital** donde opondrá aún el “reflejo religioso del mundo real” a las “relaciones transparentes y racionales [que tendrá el hombre de la sociedad futura] con sus semejantes y con la naturaleza” (1867:614).

El mismo problema sigue latente cuando Engels define la conciencia falsa:

La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imagina, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes. (1893: 726).

Para Engels, la falsedad de la conciencia parece originarse en el hecho que el individuo no percibe que su pensamiento es determinado por fuerzas materiales, y por ende no es autónomo. Pero, al utilizar el lenguaje de lo falso y lo verdadero, mantiene una confusión: la conciencia falsa es definida como expresión de una conciencia que se cree independiente de las contingencias materiales, a la vez que como reflejo deformado de la realidad. Sin embargo, esta confusión no es percibida como tal por Marx y Engels para quienes estas dos maneras de enfocar el problema son más complementarias que contradictorias. Es por lo menos lo que se desprende de los textos donde tratan explícitamente el problema. Queda pues un problema teórico no resuelto, y que no pudo serlo porque los autores no lo percibieron claramente como tal y siguieron hablando el lenguaje de su época, aunque su pensamiento global los llevara ya hacia otro terreno.

Al estudiar el problema de la “falsa conciencia” en **Historia y Conciencia de clase**, Lukacs afirma claramente que lo “verdadero” y lo “falso” deben considerarse desde un punto de vista histórico, y que la “falsa conciencia” debe ser “estudiada concretamente como momento de la totalidad histórica a la cual pertenece, como etapa del proceso histórico en el que cumple su papel” (1960: 71, 72). Para él, la conciencia de clase está constituida por el conjunto de los pensamientos conformes con la situación objetiva de una clase determinada, es decir por aquellos que captan perfectamente esta situación y los intereses que derivan de ella, “tanto en relación a la acción inmediata cuanto a la estructura, conforme con estos intereses, de toda la sociedad.” (1960:73).

Volvemos a encontrar en Lukacs el problema no resuelto por Marx y Engels. Como el proletariado es la única clase cuyos intereses coinciden con los intereses de la sociedad en su conjunto, es también, según Lukacs, la única clase que puede tener una verdadera conciencia de clase, puesto que es la única que puede tener una visión “justa” de la totalidad social. Y aunque la verdad se considere aquí dentro del proceso histórico, pareciera que al deshacerse de toda falsa conciencia, la conciencia del proletariado abre el acceso a una Verdad Absoluta, aunque históricamente situada, contradicción de corte hegeliano que nos sumerge nuevamente en la metafísica.

1.2. La sociología del conocimiento

Es a partir de la concepción común acerca de la ideología como deformación de la realidad, que Mannheim desarrolla su crítica en **Ideología y Utopía** (1956). Señala cómo, de un simple concepto que designa la “ciencia de las ideas” (1) la ideología se transforma históricamente en instrumento que sirve para acusar al adversario de falsear la realidad por interés. En el caso de la “concepción total” de la ideología se reconoce que la falsificación no es consciente, ni resulta tampoco de una situación psicológica individual: se explica por su vínculo con una época, con un grupo histórico-social concreto, con una clase social. La “conciencia falsa” se percibe entonces, en los términos mismos de Mannheim, como “el problema del espíritu totalmente deformado que falsifica todo lo que está a su alcance” (1956:63). La expresión de Mannheim es ciertamente exagerada si pretende reflejar así el pensamiento marxista sobre el punto, sin embargo él destaca dos elementos importantes ya señalados en Marx, Engels y Lukacs: la ideología es concebida como expresión histórica al mismo tiempo que como ilusión y deformación de la realidad.

(1) Según la concepción de Destutt de Tracy, quien inventó el término. Véase: Mannheim, 1956: 66; Bottomore, 1964: 57

Según Mannheim, es a partir de la experiencia política que el término **ideología** empezó a definirse en relación con la **realidad** considerada como criterio de verdad: desde Napoleón hasta el marxismo -independientemente de los cambios de contenido- prevalece en efecto el interés práctico. El término, retomado con fines políticos por el marxismo, es "utilizado por el proletariado como arma contra el grupo dominante". Pero la difusión de este tipo de análisis lleva a que "ya no es posible, para cierto punto de vista o para cierta interpretación, atacar a todos los demás como ideologías sin colocarse en la situación de tener que sostener el mismo desafío" (1956:70). Por ello, históricamente, "nada debía impedir que los opositores del Marxismo se apropiaran el arma y la aplicaran al Marxismo mismo" (1956:72).

Pero entonces, prosigue Mannheim, el problema se transforma totalmente. "Mientras uno no pone en duda su propia posición, sino la considera como absoluta" (1956:74), uno se mantiene en una concepción que se puede llamar "especial". "En contraste con esta formulación especial, la forma general de la concepción total de la ideología es empleada por el analista cuando tiene el valor de someter, no sólo el punto de vista del adversario, sino todos los puntos de vista, incluido el suyo propio, al análisis ideológico. (...) Con la aparición de la formulación general de la concepción total de la ideología, la simple teoría de la ideología se convierte en Sociología del Conocimiento" (1956: 74, 75).

Mannheim intenta escapar al relativismo que implica esta concepción, formulando el concepto de relacionismo. Debemos admitir, nos dice, que **todo** conocimiento está ligado a la posición social del observador, y por tanto debemos esforzarnos por tomar distancia frente a nuestra propia posición, y reconocer que no es sino un punto de vista particular existente al lado de muchos otros. Semejante actitud supone el reconocimiento explícito de los presupuestos metafísicos que generalmente mantenemos implícitos.

En estas condiciones, la **intelligentsia** sería la capa social mejor preparada para hacer "el esfuerzo por escapar a las deformaciones ideológicas y utópicas", sobre la base de un "escepticismo de buena ley" (1956: 107). Pero aquí también fracasa todo el sistema teórico de Mannheim, pues, como lo señalara Schaff (1971) después de otros, si existe una capa social capaz de escapar a las deformaciones ideológicas, toda la concepción de Mannheim sobre la ideología se viene abajo; y si no existe ningún grupo social de estas características, tampoco es posible acceder a la verdad.

Sin embargo, el fracaso de Mannheim es muy revelador, pues nos indica que al intentar desarrollar una actitud científica con respecto a lo social, y al colocarse por ende en una perspectiva histórica, uno ya no puede fundar

epistemológicamente el acceso a la Verdad como una identificación del pensador con la realidad (en oposición a la deformación ideológica que impediría tal acceso), debiendo abandonarse esta concepción metafísica que apunta a la identidad con el Absoluto.

La contradicción aparece cuando Mannheim, por una parte, dice que "el conocimiento, sin ser absoluto, es sin embargo conocimiento" (1956: 88), pero sigue por otra parte hablando en términos de deformación o de identidad con lo real ("toda idea debe ser juzgada por su acuerdo con la realidad" (1956:108).

Mannheim plantea así una serie de problemas fundamentales de la sociología del conocimiento, pero no responde de manera satisfactoria a la cuestión epistemológica. Critica el dogma marxista, pero no logra fundar una alternativa sólida, favoreciendo así el desarrollo del relativismo en sociología y en antropología en la medida que quienes enfocarán el problema del conocimiento a partir de las ciencias sociales ya no buscarán resolver el difícil problema epistemológico, abandonándolo a los filósofos, como lo proponía Merton (1937).

1.3. Concreto pensado e ideología

En el famoso texto de Marx sobre el método de la economía política, en su **Introducción General a la Crítica de la Economía Política** de 1857, encontramos una pista que nos pueda orientar hacia la solución del problema.

Para Marx, el método científico correcto no consiste en partir de lo real y de lo concreto para elevarse a lo abstracto, sino es el camino inverso el que se debe seguir.

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abs-

tracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. (Marx, 1971/1857: 21, 22).

En consecuencia, cuando pensamos, lo hacemos a partir de lo concreto como **resultado**, puesto que es producto o síntesis de múltiples determinaciones. Este concreto, así como nos es dado, así como lo percibimos en nuestro cerebro (y -tendríamos que precisarlo- a través de nuestro lenguaje), es “verdadero punto de partida”. Pero cuando hacemos un esfuerzo de abstracción a partir de esta percepción inmediata de lo real, no hacemos aún un verdadero trabajo científico, pues éste consiste en **reconstruir en nuestra mente** la complejidad de lo real, reproduciendo en ella el conjunto de determinaciones que hacen que lo concreto sea como es, yendo de las determinaciones más abstractas hacia las más concretas. Es así como en **El Capital** Marx parte de la teoría del valor para llegar a explicar la formación de los precios, y no recorre el camino inverso.

Es sabido que este texto de Marx retuvo la atención de Althusser, constituyendo una base de su teoría del conocimiento. Para Althusser, el principio marxista de la distinción de lo real y del pensamiento “implica dos tesis esenciales. 1) la tesis materialista de la primacía de lo real sobre su pensamiento (...) y 2) la tesis materialista de la especificidad del pensamiento y del proceso de pensamiento con respecto a lo real y al proceso real” (1969:106). En consecuencia, la relación entre lo real y el pensamiento acerca de lo real no es una relación real, sino una relación de conocimiento (inadecuada o adecuada) (Althusser, 1969:107).

En el texto de Marx citado líneas arriba, el interés se centra básicamente en precisar de qué modo el pensamiento puede apropiarse lo real por medio del **método científico**. El nos indica sin embargo que existen para el hombre **otros modos** de apropiación del mundo, que se dan “en el arte, la religión, el espíritu práctico”, pero no nos dice nada sobre éstos. Sin embargo, lo que aprendemos en el texto del conocimiento científico puede enseñarnos mucho sobre los otros modos de apropiación del mundo. Si el pensamiento científico nunca puede identificarse con lo real y tiene su propia especificidad con respecto a lo real, podemos razonablemente suponer que ésta no es una característica sólo del pensamiento científico, sino de todo pensamiento (el pensamiento religioso o la ideología, por ejemplo), y aún de cualquier modo de apropiación del mundo (el arte, el espíritu práctico,...) En esa perspectiva, decir que la ideología “falsifica” o “deforma” la realidad ya no tiene ningún sentido, pues se sigue entonces hablando el lenguaje metafísico de la identidad del sujeto con el objeto (identidad que sería negada, o velada en la ideología).

Es en ese sentido que empieza la argumentación de Althusser en su artículo sobre los Aparatos Ideológicos de Estado (1970). Criticando las teorías que suponen que la ideología es producida por un pequeño número de hombres que falsean cínicamente la realidad para asentar su dominación; o la de Feuerbach, asumida inicialmente por Marx, según la cual la causa de la representación alienada se encuentra en la alienación material presente en las condiciones de existencia de los hombres; Althusser constata que “todas estas interpretaciones toman (...) a la letra la teoría que suponen, y sobre la cual descansan, esto es que lo que es reflejado en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología, son las condiciones de existencia de los hombres, y por ende su mundo real” (1970:25). En los términos de nuestra problemática -diferente de la de Althusser- diremos que para todas estas interpretaciones el pensamiento es concebido como reflejo directo de lo concreto, sea como reflejo “verdadero” si lo real aparece en el pensamiento “tal cual es”, sea como reflejo “deformado” si determinadas condiciones sociales impiden tal acceso “transparente” a lo real.

Esperaríamos por tanto una interpretación que critique esta concepción de la posible transparencia de lo real. Sin embargo, el pensamiento de Althusser sigue otro camino. Para él, “no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, que los ‘hombres’ ‘se representan’ en la ideología, sino es antes que nada su relación con estas condiciones de existencia que les es representada en ella (...) [y] es la **naturaleza imaginaria de esta relación** la que sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar en toda ideología (si no se vive en su verdad (1970:25).

Por consiguiente, para Althusser, en la ideología, lo que es representado al individuo no es el Objeto, el mundo real, sino la relación misma del individuo con el Objeto. Y en esta representación imaginaria, el individuo es constituido en Sujeto, puesto que ésta es precisamente la función de la ideología (1970:29). El hombre concreto es interpelado por la ideología, como por algo que está fuera de él y que sufre pasivamente: es por lo menos lo que da a entender Althusser con el empleo de la forma pasiva (“es representado”).

Vemos pues que el lenguaje en términos de “deformación” se mantiene. Sin embargo, Althusser parece percibir el problema puesto que la deformación imaginaria no se observa sino desde una perspectiva externa al que vive en la verdad de la ideología. Nos acercamos así nuevamente al problema planteado por Mannheim, para quien toda ideología podía ser tildada de falsificadora por cualquier otra ideología, corriéndose el riesgo, para evitar la trampa del relativismo, de llegar a una solución en términos de “intelligentia”. ¿No es una propuesta de ese tipo la que plantea Althusser al aislar la

“práctica teórica” de las demás prácticas, confiriéndole el privilegio de ser la única que produzca conocimientos? (1969:71).

Althusser no resuelve el problema porque lo que en realidad le interesa es mostrar que la categoría de “sujeto” no es científica sino ideológica, e inclusive que la ideología se constituye sobre la base de esta categoría. En su pensamiento, en efecto, la ciencia no se interesa en los hombres concretos como tales, sino en tanto son los soportes materiales de las estructuras sociales (2).

Pero entonces se hace difícil explicar por qué los hombres, además de ser determinados por estructuras, son también creadores y transforman en la práctica sus condiciones de vida. Este determinismo de la cultura al que conduce el pensamiento de Althusser le impide avanzar más en la solución de un problema que había visualizado, porque su propio “imaginario ideológico” lo arrastra al terreno de la polémica con todas las formas de historicismo y de humanismo que tienen por fundamental la categoría de “sujeto”.

Encontramos en Gramsci una concepción del saber a la vez más modesta y más rica en posibilidades. Como lo señala Guibal, “Gramsci muestra que el valor verdadero de la ciencia no reside en la idolatría del saber en sí, sino en la actividad práctica del animal humano como sujeto necesitado e interesado que trata de rectificar y afinar sus instrumentos de conocimiento, que lucha por elaborar y transformar mejor el universo que encuentra” (Guibal, 1981:213).

Volvemos con Gramsci a una filosofía del sujeto donde la práctica de transformación ocupa un lugar central. La ciencia misma debe aquí comprenderse como actividad humana e histórica, y sus resultados -como lo decían ya Engels y Lukacs- nunca son definitivos.

Si las verdades científicas fuesen definitivas, la ciencia habría dejado de existir como tal, como búsqueda, como nuevos experimentos, la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo ya descubierto. (...) Pero si las verdades científicas no son definitivas y perentorias, la ciencia también es una categoría histórica y un movimiento en continuo desarrollo. Sólo que la ciencia no plantea ninguna forma de ‘incognoscible’ metafísico, sino que reduce todo lo que el hombre

(2) Véase por ejemplo lo que afirma su discípulo Balibar: “no tenemos que ver con los hombres concretos, sino sólo con los hombres en tanto que cumplen determinadas funciones en la estructura: *portadores* de fuerza de trabajo (...); *representantes* del capital” (Althusser, Balibar, 1969, II: 150)

no conoce a un empírico 'no conocimiento' que no excluye la cognoscibilidad, sino que la condiciona al desarrollo de los instrumentos físicos y al desarrollo de la inteligencia histórica de los científicos. (Gramsci, 1979: 50).

Si se acepta que el conocimiento es una actividad humana históricamente situada, se deberá también reconocer que "conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir." (Gramsci, 1974:123). En este caso, el conocimiento ya no es búsqueda de la Verdad, sino esfuerzo de objetividad. Y la realidad objetiva, es simplemente "aquella realidad que es verificada por todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista, ya sea meramente particular o de grupo." (Gramsci, 1979:49).

Esta concepción, según Gramsci, "en el fondo (...) es una concepción particular del mundo, una ideología" (1979:49), pero es una concepción aceptable por la filosofía de la praxis, es una concepción que permite un conocimiento científico, porque no separa nunca el ser del pensamiento, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto. "Si se hace esta separación, se cae en una de las tantas formas de religión o de abstracción sin sentido." (1979:50). Y cuando Gramsci habla del carácter "parcial" o "falaz" de algunas ideologías, se refiere precisamente a aquellas que creen en esta separación radical. Sin embargo, la ciencia no es para él algo radicalmente diferente de la ideología: es una ideología cuyo carácter particular le permite tender a lo universal. Estamos pues lejos de la concepción del conocimiento como búsqueda de la identidad entre ser y pensar.

1.4. La apropiación de la realidad en la ideología

Como lo hemos visto, la definición de la ideología en términos de deformación, de ilusión o de falsa conciencia, no es adecuada porque implica de manera más o menos explícita que, si existe falsificación, también puede darse un acceso directo y transparente a la realidad, puede identificarse el pensamiento con el ser, perspectiva que sigue siendo metafísica.

El discurso ideológico comparte con el discurso científico la meta de apropiarse lo real mediante el pensamiento. Semejante discurso es históricamente situado en tanto que "lenguaje de la vida real", y no es más independiente de ésta que la lengua de los objetos que nombra (lo que no impide que la ideología también tenga su dinámica y su eficacia propias). Pero, como en la ciencia, en la ideología el pensamiento no puede tener un acceso directo a lo real, y esto no se debe, como lo piensa por ejemplo Pulantzas, al hecho que

en la ideología lo real sería “opaco para los agentes” (1970:223) -cosa que supondría la posibilidad de transparencia- sino se explica por el hecho simple de reconocer que el pensamiento no es lo real (aunque, sí, es un producto material), sino es representación de lo real que reproduce para sí mismo (3).

En esta perspectiva, la ciencia representa simplemente un pensamiento que se esfuerza por ser objetivo, y el conocimiento deja de ser la búsqueda de identidad con el Absoluto para convertirse en el modo de apropiación del mundo por el pensamiento. En este sentido, al lado del conocimiento científico, se puede hablar de un conocimiento ideológico (así como habría también un conocimiento artístico y un conocimiento práctico), puesto que la ideología es una manera para el espíritu de poner orden en las cosas que lo rodean. Pero deberemos precisar en qué esta forma de conocimiento difiere del conocimiento científico.

Para Gramsci, “la lucha por la objetividad (...) es la lucha por la unificación del género humano (...). La ciencia experimental (...) ha sido el elemento de conocimiento que más contribuyó a unificar el ‘espíritu’, a tornarlo más universal; es la subjetividad más objetivada y concretamente universalizada.” (Gramsci, 1974:122). Es así cómo, conforme avanza este proceso de universalización, los conocimientos que no son producto del estudio objetivo de la ciencia se vuelven inadecuados al ser históricamente superados. En cierto sentido no difieren de los conocimientos científicos de ayer que han sido refutados o reformulados por la ciencia de hoy.

Pero en otro sentido, la diferencia entre ciencia e ideología es muy nítida. En efecto, si para el discurso científico el pensamiento no puede separarse de lo real, aunque nunca se identifique con él, en el discurso ideológico ocurre todo lo contrario, pues en él se percibe el problema del conocimiento en términos de separación del hombre con respecto a la realidad, de no identificación con el Absoluto. Por ello, en el discurso ideológico, el pensamiento puede ser considerado autónomo con respecto a la realidad, y el concepto puede tener su propia historia como en Hegel. Y por ello también, el lenguaje que define la ideología como falsificación de la realidad, es ideológico él mismo al ubicarse dentro del dilema de identidad / no identidad con lo real. Nos acercamos aquí a Durkheim (1968) que ve en la separación de lo sagrado y lo profano un elemento central de la religión: lo **sagrado**, es precisamente lo **separado**, lo que el pensamiento religioso (o ideológico) pone aparte, para intentar luego acceder a él por medio de los ritos.

(3) Poulantzas había visto que la ideología reconstituye lo real en un plano imaginario, pero esto no lo impidió seguir hablando en términos de ocultación y de opacidad (1970: 223, 224, 225).

Podemos ahora retomar, en un contexto un tanto modificado, las palabras de Althusser acerca de la “interpelación del individuo en sujeto”. Entendemos mejor cómo se constituye el sujeto en la ideología: a penas existe algo sagrado -vale decir separado- el individuo que cree en este sagrado se siente atraído/repelido por él, se siente interpelado, no por la ideología misma como lo supone Althusser, sino por el Absoluto (Dios, la Revolución, la Ciencia, la Patria, etc.). Y detrás de ese mecanismo ideológico, es finalmente la sociedad misma (o una clase, un grupo social, ...) la que, al reconocer lo sagrado como tal, reconoce también a los individuos como personas, como sujetos, por intermedio de un Garante Supremo colocado fuera de las contingencias sociales e históricas. En consecuencia, la ideología puede considerarse como el **cimiento** de todo el edificio social, como lo que permite la **cohesión** de la sociedad y la fortifica (véase Gramsci; Durkheim, 1968; Bourdieu, 1971).

En una sociedad de clases, toda clase (e inclusive toda fracción de clase, todo grupo social) busca utilizar en beneficio propio esta función unificadora de la ideología. Y la clase dominante está en la posición más favorable para imponer su propia ideología al conjunto de la sociedad, a fin de legitimar su dominación. Pero el consenso que concita nunca es total, razón que la obliga constantemente a hacer uso de la fuerza. En efecto, el discurso dominante entra frecuentemente en contradicción con esta otra forma de conocimiento que es la experiencia práctica de las clases dominadas, de suerte que en estas últimas las ideologías puedan surgir y desarrollarse de manera relativamente independiente, y así articular, “cimentar”, a los sectores sociales o clases que buscan resistir a la dominación.

Aunque la ideología se difunda a través de los medios de comunicación social y otros “aparatos ideológicos de Estado” (para retomar la expresión de Althusser), éstos no son de ninguna manera todopoderosos, dado que los mensajes emitidos sufren una constante reinterpretación por parte de los diversos grupos sociales receptores, en base a sus representaciones previas y a su experiencia práctica.

Si existe un vínculo estrecho y una interacción constante entre ideología (como forma de apropiación de la realidad por el pensamiento) y experiencia práctica (como otra forma de conocimiento), las clases dominadas están obviamente en las mejores condiciones para darse cuenta de la distancia que hay entre el mundo tal como lo ven los dominantes, y el mundo que ellas mismas soportan en su vida. Al denunciar el “engaño”, la “demagogia” de los dominantes, ellas hablan en un lenguaje ideológico, pero éste les abre a una visión más amplia. Esto sucede, al menos, con la clase obrera en tanto forma parte del modo de producción más avanzado. Podríamos pues retomar

aquí las ideas de Lukacs, siempre y cuando eliminemos la terminología de la "falsa conciencia", y una cierta visión mesiánica del proletariado (4).

Si consideramos que el pensamiento mítico es una forma particular de ideología, podremos analizarlo, no como falsificación de lo real, sino como una manera de conocer el mundo que contribuye a la reproducción y a la transformación de las formas de organización social necesarias a la supervivencia en condiciones de dominación. En el caso de la Sierra del Perú, el problema es sin embargo más complejo, porque las clases y sectores dominados responden a la agresión que sufren, sobre una base cultural distinta a la de los detentores del poder. Esto nos lleva necesariamente a examinar el problema de la cultura.

2. Cultura y modo de producción

El concepto de **ideología** está ligado al pensamiento marxista, y, de manera más amplia, a la sociología del conocimiento. El concepto de **cultura**, por su parte, se ha desarrollado sobre todo en antropología. Al presentarse frecuentes confusiones entre ambos conceptos, así como entre el concepto de **cultura** y el de **sociedad**, no es inútil intentar una precisión terminológica.

Partiremos de un texto de Herskovits, uno de los grandes representantes de la antropología cultural:

Una de las mejores definiciones de la cultura, aunque muy antigua, es la de E.B. Tylor, quien define como 'un todo complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y todas las demás disposiciones y costumbres adquiridas por el hombre en tanto que miembro de una sociedad' (...). Una definición tan breve como útil de ese concepto es la siguiente: **la cultura es todo lo que en el medio se debe al hombre** (Herskovits, (1967:5,6).

Vemos de inmediato que, en el límite, la cultura podría identificarse con la sociedad. Sin embargo, Herskovits precisa claramente que no es el caso:

Una cultura es el modo de vida de un pueblo; mientras una sociedad es el conjunto organizado de individuos que llevan un modo de vida dado. Más sencillamente, una sociedad se compone de individuos, la manera en que se comportan constituye su cultura (1967:18).

(4) Para una buena crítica de Lukacs, véase por ejemplo Bühler, 1978, V9-V21.

Para ese autor, la cultura es lo que distingue a los hombres de los demás animales sociales. Retomando las palabras de Zuckermann, él afirma:

El hombre (...) acumula su bagaje de conocimiento por el habla, y los estimulantes efectivos en que descansa su comportamiento son en gran medida productos de las experiencias de los hombres que lo antecedieron (1967:27).

La cultura descansa pues en la capacidad del hombre en transmitir por el lenguaje los conocimientos y experiencias acumulados. Y el "modo de vida de un pueblo" es el resultado del conjunto de experiencias y conocimientos aglutinados a través de su historia. Sin embargo, los problemas conceptuales subsisten: si la cultura es el "modo de vida", y es a la vez lo que diferencia al hombre del animal, ¿en qué se diferencia de la sociedad entendida como sociedad humana? ¿Cómo diferenciar en la práctica el modo de vida de la organización social? ¿No seríamos por ejemplo tentados de considerar al modo de producción como uno de los aspectos del modo de vida, y por ende de la cultura? Como lo vemos, esta concepción lleva fácilmente al culturalismo, es decir a una reducción de todo lo social a lo cultural.

Por consiguiente, es necesario precisar con mayor rigor el concepto de cultura, de modo de evitar ambigüedades. Para ello, partiremos de una definición propuesta por Jürgen Golte:

La cultura podría ser definida como el acumulado conjunto de soluciones a problemas surgidos en el desarrollo de una sociedad. Estas soluciones incluirían no solamente las respuestas técnicas a los retos históricos, sino -y esto quizás resulte más importante- la organización del enfrentamiento de la sociedad con la naturaleza y de hombres con otros hombres; es decir, la creación, el pensamiento y la transmisión de conocimientos (Golte, 1981:59).

El enfrentamiento del hombre con la naturaleza y con los demás hombres supone conocimiento y a la vez lo produce: he ahí el campo de la cultura. Pero entendámonos sobre el concepto de conocimiento. No se trata, como ya lo hemos visto, del acceso a la Verdad, sino de la manera de apropiarse lo real. Dicha apropiación puede producirse a través del pensamiento (que da sentido a la realidad al poner orden en ella), pero también puede nacer de la actividad práctica. El conocimiento por el pensamiento tiene dos formas, la ideología (5) y el conocimiento científico. El conocimiento prác-

(5) Prefiero reservar el término *ideología* para hablar del nivel del pensamiento, al contrario de lo que sugiere Althusser (1970). Por supuesto, como se verá más adelante, existe un vínculo estrecho entre el nivel del pensamiento y el de la actividad práctica.

tico, por su lado, se manifiesta también de dos maneras: en la práctica simbólica y en la práctica "real". La práctica simbólica es expresión material directa de la ideología. Según Godelier:

Es una manera de hacer pasar las ideas del mundo del pensamiento al mundo de los cuerpos, a la naturaleza, y al mismo tiempo, de transformarlos en relaciones sociales, en materia social: los discursos, los gestos simbólicos transforman las ideas en una realidad material y social directamente visible (1982:347).

El autor se refiere al conjunto de rituales más o menos conscientes que ejecutan los miembros de una sociedad determinada. Tales prácticas simbólicas son un producto del pensamiento en tanto generador de sentido, y, además en la medida en que sirven a legitimar el orden social, también son productoras de sociedad. El pensamiento no es, pues, "reflejo" de lo real: al "reconstruir" la sociedad para sí mismo, contribuye también a producirla a través de la generación de práctica simbólica (6).

Tratándose de la práctica de transformación real, y ya no sólo simbólica (7) del mundo, estamos frente a un conocimiento cuya base es la experiencia acumulada por ensayos y errores. El conocimiento práctico se adquiere mediante un aprendizaje en el contacto inmediato con lo real. Sólo se puede alcanzar en la acción misma: sólo nadando se aprende a nadar. El campesino **sabe**, sin necesidad de explicaciones, cómo agarrar el arado para obtener el mejor rendimiento con el menor esfuerzo. Una vez adquirido, este conocimiento puede transmitirse, mediante imitación, a través de un aprendizaje más o menos largo. De ese modo se forma poco a poco el "bagaje" de conocimientos prácticos de una sociedad. Desde luego, el conocimiento práctico no es independiente del pensamiento, pero, a la inversa de la práctica simbólica, que es producto del pensamiento, es aquí el pensamiento quien se representa (vale decir reconstruye para sí mismo) la experiencia real.

Diremos que **el proceso por el cual una sociedad elabora su conocimiento por el pensamiento y por la acción práctica, es su cultura**. Esta no comprende sólo el conjunto de conocimientos adquiridos, sino también, y fundamentalmente, **una manera particular de producir conocimiento**, es de-

(6) Sobre todo esto, véase Godelier, 1982:352

(7) Para establecer esta diferencia, debemos colocarnos en la perspectiva de la objetividad científica. En efecto, para quien vive la verdad de cualquier ideología, la práctica simbólica también es real. Pero de todos modos, aún en ese caso, se percibe la diferencia entre manipulación directa del mundo por el rito, y su transformación directa, pese al carácter borroso de la frontera existente entre ambos.

cir una manera particular de apropiación de la realidad por el pensamiento y por la práctica.

¿Qué relación mantiene la cultura, así definida, con el modo de producción?

Hablaremos aquí del modo de producción en su sentido original. Es la manera en que los hombres producen, vale decir el modo en que establecen, para producir, las relaciones entre sí y con la naturaleza (8). El proceso del conocimiento por el pensamiento, que es una de las componentes de la cultura, no corre el riesgo de confundirse con el modo de producción, que se encuentra en el nivel de las relaciones reales. Lo mismo sucede con la práctica simbólica en tanto es producto del pensamiento. Entre ambos niveles de conocimiento y el modo de producción, se da una relación dialéctica constante: las condiciones materiales de vida crean los márgenes dentro de los cuales pueden moverse los niveles de conciencia, y éstos a su vez actúan decisivamente en la transformación social.

El problema surge con el conocimiento práctico "real". En efecto, nos encontramos aquí en el nivel de la transformación de la naturaleza, que es precisamente el objeto de la producción. Sin embargo se trata de dos cosas diferentes, puesto que el concepto de conocimiento práctico se refiere al proceso de producción solamente en tanto que el hombre **aprende** en él a actuar sobre la realidad, y es capaz de transmitir tal experiencia. Cuando un artesano teje su tela, lo hace sobre la base de una experiencia personal adquirida en el contexto de su socialización. Proyecta, por lo demás en su tela figuras que corresponden a un determinado conocimiento del mundo, en el nivel del pensamiento. Pero esta actividad, la realiza en el marco de relaciones de producción determinadas (de reciprocidad, o de explotación, por ejemplo), y es asimismo condicionado por el tipo de telar que puede utilizar como consecuencia del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad en que vive.

En su actividad práctica, el hombre es capaz de innovar a partir de su experiencia concreta, contribuyendo así al desarrollo de las fuerzas productivas. El artesano puede por ejemplo mejorar su telar. El conocimiento práctico, en efecto, aunque dependiente del modo de producción, contribuye también a su transformación, como lo hace por lo demás toda la actividad cultural.

(8) En oposición al concepto de modo de producción forjado por Althusser, el cual comprende las instancias económica, política e ideológica.

No puede por consiguiente existir confusión entre los conceptos de cultura y de modo de producción. Ambos designan aspectos diferentes de lo real, cuya relación dialéctica debe analizarse.

Por esa razón, el concepto de “cultura material” es ambiguo, al confundir los dos niveles. En efecto, todo objeto creado por el hombre es a la vez producto de su cultura y producto del modo de producción en el que vive.

3. El pensamiento mítico

3.1 El pensamiento mítico como modo de conocimiento

Volvamos ahora a la cuestión del conocimiento por el pensamiento. Podemos hacer una primera distinción entre ideología y pensamiento científico (9). Plantearé por definición que la ideología es aquel aspecto del pensamiento o del discurso (10) que no es científico (11). Ambas formas de pensamiento pertenecen a la cultura. Son dos maneras distintas de apropiación de la realidad, vale decir dos **modos de conocimiento**. En el modo de conocimiento científico, el pensamiento no puede separarse de lo real, el Sujeto no puede separarse del Objeto, aunque entre Sujeto y Objeto nunca pueda haber identidad: el concepto nunca es lo real, sino reproducción de lo real en el pensamiento, abstracción que se apropia lo real mediante reconstrucción mental.

En el modo de conocimiento ideológico, en cambio, el Sujeto es separado del Objeto, separación que se manifiesta claramente en la división entre lo profano y lo sagrado, puesto que lo sagrado es lo “separado”. Durkheim (1968) consideraba ya que la creencia en esta separación, unida a los ritos que prescriben cómo comportarse ante lo sagrado, eran las características central de la magia y la religión. En la ideología, la identidad del Sujeto con el Objeto, no sólo se considera posible, sino también deseable: es la búsqueda de la fusión en Dios, y es también la idea que el mundo es transparente a nuestra percepción, que la cosas son tales como aparecen.

En el modo de conocimiento ideológico, se podría hacer una nueva distinción entre dos modos de conocimiento con características propias: ha-

-
- (9) “Pensamiento científico”, y no “ciencia”, porque ésta no se reduce al aspecto mental, puesto que, sin la experiencia, no sería sino pura especulación filosófica.
 - (10) Aunque exista una diferencia entre el pensamiento y el discurso, emplearé los dos términos indistintamente, y supondré que el último es expresión del primero.
 - (11) El pensamiento científico, como la ideología, es parte integrante de la cultura, pero, como se ha visto, ésta no se reduce al nivel del pensamiento.

blaremos de **pensamiento mítico** y de **pensamiento metafísico**. El primer término es utilizado por Lévi-Strauss (1962) como sinónimo del “pensamiento salvaje”. En este tipo de pensamiento, se utilizan símbolos que representan lo real al mismo tiempo que se identifican con él.

Los símbolos, para ellos [los Baruya] no son simples signos: son también medios para actuar directamente sobre estas realidades profundas aunque invisibles. Sus prácticas simbólicas son mucho más que puestas en escena, puesto que poner en escena estas realidades invisibles, es al mismo tiempo ponerlas al servicio de su orden social. Es esta creencia en la eficacia concreta de las prácticas simbólicas la que hace que, para ellos, mostrar simbólicamente, es demostrar, porque es actuar y producir resultados que, cada día, son verificables y verificados (...) (Godelier, 1982:347).

Granet veía lo mismo es su estudio del pensamiento chino:

Saber el nombre, decir la palabra, es poseer el ser o crear la cosa. Toda bestia es domada por quien sabe nombrarla. Yo sé decir el nombre de esa pareja de jóvenes: de inmediato revisten, como faisanes macho y hembra, la forma que conviene a su esencia y que me da poder sobre ellos (Granet, 1968/1934:40).

El símbolo es así una suerte de “concepto” concreto, cuya eficacia depende de esa característica: el símbolo debe ser percibido como real al mismo tiempo que representa algo que está detrás de él. Por ello, debe poder ser percibido por los sentidos. La imagen del santo representa al santo “que está en el cielo”, y, a través de él, simboliza una fuerza de la naturaleza (la fecundidad de la tierra, por ejemplo); pero, al mismo tiempo, la imagen es eficaz en tanto que objeto concreto, visible, que se puede tocar.

A diferencia del pensamiento mítico, el pensamiento metafísico considera que el “concepto” concreto, el símbolo, no es sino representación de una realidad invisible, de un concepto “abstracto” que es el que existe verdaderamente. La imagen del santo no es eficaz como tal, quien es eficaz es el santo mismo. O bien, las ideas del Bien, de la Patria, de la Revolución, etc., se presentan como Absolutos que existen fuera de los hombres e independientemente de ellos, y con los cuales es necesaria la identificación.

Entre pensamiento mítico y pensamiento metafísico, existe un vínculo estrecho, y en la práctica es difícil que uno de los dos se dé al estado pu-

ro, sin la presencia del otro. Sin embargo, la distinción nos interesa en la medida en que, según los casos, se observará la predominancia de uno sobre otro. En todo caso, ambos modos de conocimiento pueden perfectamente coexistir en una misma religión, y serán entonces probablemente los sacerdotes quienes manejarán el pensamiento metafísico, mientras el pueblo compartirá el pensamiento mítico.

Al utilizar conceptos abstractos, se podría pensar que el pensamiento metafísico es el camino hacia la ciencia. Esto es parcialmente cierto, en la medida que favorece el desarrollo de una lógica abstracta, pero al mismo tiempo constituye uno de los principales obstáculos al desarrollo de la ciencia puesto que, al elaborar conceptos que se identifican con lo real, no deja lugar a la investigación empírica o, al menos, los resultados de ésta siempre encontrarán una explicación pre-concebida en el marco de un sistema cerrado que tiene respuesta para todo.

Por su lado, el pensamiento mítico, pegado como está a lo concreto y a lo que cae bajo los sentidos, se orienta más hacia la experiencia práctica. Quienes lo comparten no son normalmente sacerdotes ni intelectuales, sino al contrario trabajadores acostumbrados a actuar sobre cosas concretas. Esta actitud empírica puede constituir la base de un pensamiento científico, pero el principal obstáculo será entonces la dificultad de elaborar conceptos que no tengan referente concreto inmediato.

Aunque, como se ha visto, el pensamiento científico se opone a la ideología, ésta contiene elementos que permiten el eventual pase de uno a otro: para el pensamiento metafísico, es el desarrollo de la abstracción, y para el pensamiento mítico, es el gusto de lo empírico. A su vez, el pensamiento científico nunca se deshace totalmente de la ideología.

3.2. Pensamiento mítico y modo de pensamiento

Todo conocimiento mediante el pensamiento supone un lenguaje articulado, esto es, la utilización de una lengua. Por ello, para estudiar el pensamiento mítico, es importante tomar en cuenta los aportes de la lingüística a partir de los trabajos de Ferdinand de Saussure (1969/1915) y de su definición del signo lingüístico como articulación de significante y significado. Son conocidos los desarrollos de la semiología a partir de la idea que el signo lingüístico es a su vez significante de un significado de tipo ideológico o simbólico (12).

(12) Véase los estudios de Barthes, Greimas, Lévi-Strauss, entre otros.

Hemos hablado de la diferencia entre los tres modos de conocimiento que se sitúan en el nivel del pensamiento: el pensamiento mítico, el pensamiento metafísico, y el pensamiento científico. Sin embargo, en cualquier cultura, estos tres tipos de pensamiento utilizan una misma lengua cuyas reglas respetan (13). Más allá del nivel lingüístico, la lengua es también vehículo de una lógica determinada de pensamiento, de una forma particular de organizar las relaciones entre categorías mentales. Se podría hablar de una "estructura profunda" del pensamiento, semejante a la estructura profunda que postula Chomsky en el nivel de la lengua (1969: 137, 138). Así como el lenguaje articulado tiene una serie de reglas universales de construcción, así también la lógica del pensamiento humano contaría numerosos elementos universales. Podría ser el caso del principio de oposición binaria.

Pero, por otro lado, así como cada lengua tiene su particularidad que la distingue de todas las demás, así también debería poderse descubrir **modos de pensamiento** diferentes, tipos de lógica distintos. Por ejemplo, la división tripartita tal como aparece en la lógica occidental -desde la idea de un Dios trinitario hasta la dialéctica hegeliana y marxista- no se manifiesta necesariamente del mismo modo en otras sociedades.

El modo de pensamiento constituiría un aspecto más profundo de la cultura, que puede mantenerse aunque cambie el contenido del pensamiento mítico, inclusive si éste se transforma en pensamiento metafísico y -¿por qué no?- en pensamiento científico.

De cierto modo, el modo de pensar está ligado a la lengua, aunque de ningún modo sea reductible a ella. Por ello, la lógica de pensamiento de un pueblo puede expresarse también en otro idioma, pero si por razones históricas todo ese pueblo se ve inducido a adoptar otro idioma, se tenderá a la formación de un dialecto nuevo de esta lengua recién adquirida, de manera a adaptarla -aunque imperfectamente- al modo de pensamiento original. El castellano hablado en la Sierra es un ejemplo típico de este caso.

Finalmente, no cabe duda que el modo de pensamiento está también ligado de alguna manera -por lo menos en sus orígenes- a la manera en que se organiza la sociedad.

4. Choque cultural y sincretismo

Cuando una sociedad impone a otra una dominación política, militar y económica, tiende también a imponerle su propia cultura. Sin embargo, en

(13) Sobre este punto, véase los trabajos de Chomsky, entre otros, 1969.

ese encuentro, el vencedor mismo se transforma también, pues para imponerse debe tomar en cuenta la sociedad concreta que tiene delante de sí, y adaptarse a ella. Se podría retomar en esta perspectiva la dialéctica del amo y el esclavo.

Tratemos ahora de analizar las consecuencias de la dominación en el nivel de los cambios en la cultura dominada. Cuando las dos sociedades que se encuentran comparten el mismo modo de conocimiento -el pensamiento mítico- es probable que la incorporación de elementos de la cultura dominante por la cultura dominada sea relativamente fácil.

En primer lugar, la sociedad dominada adoptará sin mayores problemas algunos productos materiales que le convienen, sin que ello implique aún ningún cambio en el modo de conocimiento. Tal acogida de bienes materiales puede por lo demás darse en ambos sentidos y, desde luego, no se produce solamente en el contexto de la dominación, sino en el caso más general del contacto de dos culturas.

Cuando ambas sociedades interpretan el mundo sobre una base mítica, será relativamente fácil para la sociedad dominada hacer incorporaciones sobre la base de su propio conocimiento: al lado de las antiguas divinidades, por ejemplo, introducirá las del dominador, o inclusive las reemplazará totalmente por los nuevos dioses. Puede así producirse un cambio profundo de los símbolos, aunque éstos sigan en muchos casos expresando los antiguos significados. En todo caso, no se presenta ninguna ruptura con el modo en que se basa la apropiación cultural de la realidad.

Sin embargo, aunque se dé esta base común en el pensamiento mítico, si los modos de pensamiento difieren -al menos parcialmente pues tienen necesariamente elementos en común- cualquier incorporación se hará sobre la base del antiguo modo de organizar el pensamiento, hecho que puede generar múltiples malentendidos.

Pero esa no es la única fuente de confusiones. La aparente facilidad con que se incorporan nuevos símbolos y nuevas versiones míticas acerca del mundo, no debe hacernos olvidar que cada quien hará esta incorporación a partir de su experiencia cultural propia, a partir de la especificidad de su cultura. Por consiguiente, si bien la **semejanza** a nivel del modo de conocimiento permite pasar fácilmente de una cultura a otra, por otro lado, la **diferencia** entre los contenidos concretos de cada una de las culturas, genera profundos malentendidos. Así por ejemplo, cuando los extirpadores de idolatrías españoles hablaron del demonio, le dieron el nombre quechua de **supay** , ignorando que éste era sólo uno de los nombres de los seres del **uku pacha** (mundo

de adentro), que pertenecía a un contexto mítico totalmente distinto al de los católicos. Hay una comprensión mútua aparente, pero se están hablando dos lenguajes culturales diferentes. El sincretismo es así fuente de profundas ambigüedades conceptuales que eventualmente pueden ser mantenidas de manera más o menos consciente como mecanismo de resistencia frente al opresor, o como mecanismo de dominación.

Esta clase de confusión, por lo demás, no caracteriza solamente al sincretismo, pese a que en él sea particularmente importante. Durkheim ya nos señalaba:

La asimilación [individual de los conceptos, de las representaciones colectivas] es siempre imperfecta. Cada uno de nosotros los ve a su manera. (...) De ahí viene que tengamos tanta dificultad para entendernos, que, a menudo inclusive, nos mintamos sin quererlo, los unos a los otros: **es que todos empleamos las mismas palabras sin darles el mismo sentido** (Durkheim, 1968: 622 - el subrayado es mío).

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis

1970 "Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat (notes pour une recherche)", en *La Pensée*, N° 151.

ALTHUSSER, L. et BALIBAR, E.

1969 *Lire le Capital. I.* Maspero, Paris.

BOURDIEU, Pierre

1971 "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", en *Archives Européennes de Sociologie*, XII, pp. 3 - 21.

BOTTOMORE, Tom B.

1964 "Marx y Mannheim", in HOROWITZ, 1964, pp. 56 - 62.

BUHLER, Anton

1978 *La estructura y la conciencia de las clases sociales*, (Publicación Previa), Departamento de Ciencias Sociales -PUCP, Lima.

CHATELET, François

1968 *Hegel*, Seuil, "Ecrivains de toujours", Paris.

CHOMSKY, Noam

1969 *La linguistique cartésienne-* suivi de *La nature formelle du langage*, Seuil, Paris.

DE SAUSSURE, Ferdinand

1969/1915 *Cours de Linguistique générale*, Payot, Paris.

DURKHEIM, Emile

1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, Paris.

ENGELS, F.

s.f./1888 *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en MARX, C., ENGELS, F., *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, pp. 614 - 653.

- s.f/1893 "Engels a Francisco Mehring - Berlin", en MARX, C., ENGELS, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, pp. 726 - 730.
- GODELIER, Maurice
 1982 *La Production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baya de Nouvelle-Guinée*, Fayard, Paris.
- GOLTE, Jürgen
 1981 "¿Qué es la cultura frente a la historia?", en *La Revista*, Nº 4, Lima.
- GRAMSCI, Antonio
 1974³ "Notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de sociología", en GALLINO, *et al.*, 1974³, *Gramsci y las ciencias sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente-19, Córdoba, pp. 95-150.
- 1979 *Introducción a la filosofía de la praxis*, Premia, México.
- GRANET, Marcel
 1968/1937 *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris.
- GUIBAL, Francis
 1981 *Gramsci. Filosofía, Política, Cultura*, Tarea, Centro de Publicaciones Educativas, Lima.
- HARNECKER, Marta
 1971⁶ *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México.
- HERSKOVITS, Melville J.
 1967 *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- HOROWITZ, Irving Louis
 1964 *Historia y elementos de la sociología del conocimiento. Tomo I. Contenido y contexto de las ideas sociales*, EUDEBA-Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.
- LEVI-STRAUSS, Claude
 1962 *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris.
- LUKACS, Georg
 1960 *Histoire et Conscience de Classe. Essais de dialectique marxiste*. Les Editions de Minuit, Paris.

MANNHEIM, Karl

1956 *Idéologie et Utopie*, Rivière, Paris.

MARX, Karl

1971/1857 *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/ 1857*, Cuadernos de Pasado y Presente, 1, Córdoba.

1965/1867 *Le Capital- Livre Premier, en Oeuvres, Economie I* (Maximilien Rubel éditeur) Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, Paris.

MARX, K., ENGELS, F.

1968 *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo.

MERTON, Robert K.

1937 "The sociology of knowledge", *Isis Quarterly Organ of the History of Science Society and of the International Academy of the History of Science*, Vol XXVII (3) N° 75, nov. 1937 (traducción española HOROWITZ, 1964, pp. 65-79).

POULANTZAS, Nicolas

1970 *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*, Maspero, Paris.

SCHAFF, Adam

1971/1968 "La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje", en LEVI-STRAUSS, *et al.*, 1971. *El proceso ideológico* (ed. Eliseo Verón), Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, pp. 47-79.