

*of Culture: Uses of Culture in the Global Era*, Durham, Duke University Press, 2003 [*El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002]; Zea, Leopoldo, *El problema de la identidad latinoamericana*, México, UNAM, 1985.

[NOHEMY SOLÓRZANO-THOMPSON;  
CRISTINA RIVERA-GARZA]

## ideología

El concepto de ideología es profundo y casi infinitamente irónico: nace bajo el signo de la inversión. En las acepciones predominantes del término, estar bajo su influencia significa, entre otras cosas, confundir los opuestos. Sus víctimas toman lo ideal por material, lo cultural por natural, lo injusto por justo y, en general, confunden las apariencias con la realidad (Eagleton: 51-61). En *La ideología alemana* (1845-1847), Marx y Engels sugerían que la ideología de los filósofos idealistas hacía que vieran el mundo al revés (26). Si la ideología es una forma de mistificación, sin embargo, sus críticos presumen necesariamente de un conocimiento más verdadero, no ideológico, de la realidad. De ahí que la *Ideologiekritik* de corte marxista, al revelar la confusión de grupos e individuos particulares, pueda producir un efecto moral y estético parecido al desenlace de una buena comedia.

Para mayor ironía, también la propia evolución teórica del concepto de ideología es caracterizada por una serie de inversiones cuasi cómicas. Concebido primero por un grupo de intelectuales franceses ilustrados como una “ciencia de las ideas” que permitiera descubrir el engranaje de la mente humana para liberarla de las mistificaciones (sobre todo las religiosas), el concepto fue muy pronto movilizado para deslegitimar a los propios practicantes de esa ciencia. Los “ideólogos”, argüía el emperador Napoleón I en 1812, eran gentes despistadas, perdidas en las brumas de la metafísica y faltas de contacto con la realidad, que pretendían construir una sociedad sobre leyes derivadas de supuestas causas primeras en vez de un “conocimiento del corazón humano y las lecciones de la Historia” (citado en Williams: 154). Dos siglos después, sigue siendo fácil invertir el vector crítico y demostrar que,

en asuntos de ideología, nadie está libre de culpa. Como afirma Slavoj Žižek, la ideología “parece emerger exactamente cuando intentamos evitarla, mientras que deja de aparecer donde claramente se esperaría que habitara. Cuando cierto procedimiento es denunciado como ‘ideológico por antonomasia’ puede estarse seguro de que su inversión no es menos ideológica” [“seems to pop up precisely when we attempt to avoid it, while it fails to appear where one would clearly expect it to dwell. When some procedure is denounced as ‘ideological *par excellence*’ one can be sure that its inversion is no less ideological” (“Introduction”: 4)]. No sorprende, por lo tanto, que desde Napoleón hasta nuestros días el concepto de ideología haya servido como arma arrojada para derechas e izquierdas, con el fin de deslegitimar al adversario acusándole o bien de tonto –engañado por las apariencias o preso de deseos e intereses inconscientes– o bien de hipócrita, empeñado en engañar a los demás en beneficio propio. Como observa Raymond Williams, “en la argumentación popular, ideología todavía se usa esencialmente en el sentido que le asignó Napoleón. Las personas sensatas se apoyan en la experiencia o tienen una filosofía; los necios confían en la ideología” [“in popular argument, ideology is still mainly used in the sense given by Napoleon. Sensible people rely on experience, or have a philosophy; silly people rely on ideology” (157)].

Aún así, el enorme éxito teórico y político del concepto en los siglos XIX y XX se debe no sólo a su utilidad como arma retórica sino sobre todo a su fuerza explicatoria. La teoría de la ideología pretende elucidar algunos de los grandes enigmas con que se han enfrentado los reformistas y revolucionarios desde los comienzos de la modernidad: explica cómo es posible que la mayoría social pueda colaborar, a veces de forma entusiasta, en su propia opresión; o cómo opresores tanto como oprimidos puedan albergar, durante largo tiempo, nociones fundamentalmente equivocadas y contradictorias acerca de la realidad. Además, al revelar la raíz de estos enigmas, el concepto de ideología también permite imaginarse modos de superarlos –es decir, de transformar la sociedad–.

Noción fundamental del marxismo, el concepto de ideología ha sido rechazado por

varias escuelas políticas y filosóficas competidoras. En los años cincuenta, ciertos científicos sociales en Occidente –Raymond Aron, Edward Shils y Daniel Bell, entre otros– proclamaban el “fin de la ideología”, frase con que expresaban su fe en la superioridad de las ciencias “objetivas” y pragmáticas de las sociedades democráticas frente a las ciencias “ideológicas” de los totalitarismos. Posteriormente, lo han desechado posestructuralistas y posmodernistas, para quienes la ideología es una noción escandalosamente ilustracionista. Lo que más perturba a críticos como Foucault, Lyotard, Baudrillard, Deleuze, Guattari y Rorty son las pretensiones epistemológicas inherentes al concepto: la idea de que algunos tengan acceso a *la* verdad y sean capaces de denunciar la ceguera de los demás. Frente a estos rechazos, otros críticos contemporáneos, entre los que destacan Eagleton, Žižek y Larraín, se han empeñado en hacer matizadas distinciones entre las diferentes acepciones en uso, arguyendo que el concepto –eso sí, teóricamente afinado y puesto al día– es más pertinente que nunca, e indispensable para la crítica cultural y política.

En su sentido más básico, la teoría de la ideología es perspectivista. Establece una relación entre las circunstancias e intereses sociales e históricos de los grupos humanos y la visión del mundo social que predomina en ellos, implicando que, de una manera u otra, nuestras circunstancias e intereses tienden a limitar o tergiversar la forma en que concebimos el mundo y nuestro lugar en él. Esta dimensión perspectivista –que a veces pero no siempre tiende al determinismo– constituye la gran fuerza del concepto de ideología pero también su mayor debilidad. El problema no sólo es que facilita los argumentos *tu quoque*, sino también que es prácticamente imposible inmunizarse contra su fuerza crítica. ¿Quién puede presumir de trascender las limitaciones de su momento histórico y situación social? Como veremos a continuación, las mayores diferencias entre las distintas versiones del concepto que se han propuesto en los últimos doscientos años radican, primero, en la medida en que admiten la posibilidad de una perspectiva trascendente que permita escapar a las limitaciones ideológicas y ver el mundo “como es en verdad” y, segundo, a qué indi-

viduos o grupos sociales atribuyen la capacidad de alcanzar tal perspectiva.

El gran auge que conoció el concepto de ideología en el siglo xx en casi todas las ciencias sociales y humanísticas se debe, principalmente, al papel central que le adjudicaron Marx, Engels y sus seguidores en sus análisis críticos del capitalismo: aunque las apariencias confirmaran la noción burguesa de que las relaciones entre capitalistas y obreros eran libres y justas, y aunque ambos grupos obraran bajo esa suposición, la ideología impedía que se percibiera la injusticia y esclavitud que *en realidad* regían el sistema. Es importante recordar, sin embargo, que existen varias definiciones marxistas diferentes del concepto de ideología, que no siempre resultan compatibles entre sí. Las principales divergencias cabe ilustrarlas mediante tres preguntas. Primero, ¿la ideología denota una visión del mundo falsa (implicando que existe otra verdadera) o simplemente una visión *determinada* del mundo? Es decir, ¿es un concepto crítico o neutral? Segundo, ¿la ideología es un fenómeno primordialmente mental, o más bien material? Es decir, ¿se produce en las mentes de los sujetos o tiene una existencia concreta en el mundo social? Y tercero, ¿la ideología es superable? Las respuestas que se den a estas tres preguntas determinan la utilidad del concepto de ideología no sólo como arma crítica, sino también para la conceptualización del camino hacia el cambio social –tanto con referencia a los agentes del cambio como al margen de cambio posible–.

En términos muy resumidos, para el propio Marx la ideología denotaba una visión falsa del mundo que, como tal, era criticable y superable mediante el análisis científico de la realidad social y la práctica revolucionaria. Aunque en *La ideología alemana* pareciera que Marx y Engels concebían a la ideología como un fenómeno puramente mental –una “conciencia falsa”, en palabras del último– Larraín enfatiza que para Marx las inversiones ideológicas reflejan –y esconden– las inversiones y contradicciones de la realidad social, constituida por prácticas concretas (55).

A diferencia de Marx, Lenin elabora un concepto neutro de la ideología, como una visión coherente de la sociedad compartida por una clase, un grupo o un partido, y que

inspira un determinado curso de acción. De ahí que Lenin pueda hablar no sólo de la ideología burguesa sino también de una ideología socialista o revolucionaria. En Lenin, por lo tanto, ya no se trata de liberarse de la ideología, sino de que una ideología venza a las otras. El concepto de hegemonía de Antonio Gramsci –concebida como versión actualizada del concepto de ideología, más adecuada para explicar las estructuras de represión cada vez más sofisticadas del capitalismo– también tiende a la neutralidad; y, como en Lenin, lo que importa para Gramsci es menos la veracidad de las ideas (su correspondencia con la realidad) cuanto su eficacia política.

El argumento más contundente para una concepción de la ideología como fenómeno *material* lo ha propuesto el teórico francés Louis Althusser. Influenciado por el estructuralismo, Althusser invierte la relación entre ideología y subjetividad: ya no son los sujetos sociales y sus prácticas los que configuran las ideologías, sino que es la ideología la que *constituye* a los sujetos como tales, a través de “aparatos ideológicos del Estado” como el sistema educativo y la religión, que “interpelan” a los individuos como sujetos. (Así como Gramsci, Althusser atribuye un papel crucial a la sociedad civil como espacio formativo de lo ideológico.) Como consecuencia, sin embargo, en Althusser la ideología se convierte en una cárcel inapelable y ubicua. Es verdad que el filósofo postula la posibilidad de una perspectiva “científica” que permite un escape, pero éste es meramente temporal y siempre precario.

Althusser, Gramsci y Lacan preparan el camino para el concepto de ideología neutral, discursivo, de posmarxistas como Laclau. Basándose en parte en un análisis del populismo latinoamericano, Laclau y Mouffe desechan varios de los fundamentos teóricos marxistas, incluida la noción de que ciertas ideologías “pertenecan” a determinadas clases sociales. En su lugar proponen una noción de hegemonía concebida como la *articulación* discursiva de elementos ideológicos diversos –una estructura siempre tentativa, sostenida por un “significante vacío” central– que permite la aglutinación de los grupos sociales.

Dada la heterogeneidad teórica de los estudios culturales, es difícil determinar la

posición que ocupa el concepto de ideología en su ingente *corpus*. En realidad, dar cuenta de la suerte del concepto en las diferentes fases evolutivas de los estudios culturales equivale a determinar el variado impacto en éstos de los diferentes legados marxistas. Como se sabe, los estudios culturales británicos nacieron en los años cincuenta como resultado de un descontento con ciertos aspectos de la crítica cultural marxista del momento, en particular su determinismo materialista (según el cual la cultura no es sino un reflejo “superestructural” de la “infraestructura” económica) y su postura tradicional ante la alta cultura (a la que se privilegiaba sobre la cultura popular, atribuyéndole una medida de autonomía que se negaba a ésta). Frente a estas dos tendencias, críticos como Raymond Williams y E. P. Thompson desarrollan una práctica crítica que reconoce a la cultura popular –concebida en un sentido amplio, antropológico como toda una forma de vida– no sólo como un objeto digno de estudio sino también como un espacio que pueda albergar cierta medida de autonomía, creatividad y, por lo tanto, agencia política.

Es éste el paradigma que Stuart Hall después llamará “humanista”, y que, con la llegada de Hall al Centro de Birmingham, será desplazado por otro paradigma estructuralista, mucho más inspirado en Althusser. En un ensayo de 1983, Hall expone sus objeciones ante la versión marxista del concepto crítico de ideología: su reduccionismo económico y la distinción entre conciencia falsa y verdadera. Si la ideología es una distorsión, dice, cabe preguntarse “por qué algunos [...] no son capaces de reconocer que [su ideología] está distorsionada, mientras que nosotros, con nuestra sabiduría superior [...] sí somos capaces de ello” [“why some people [...] cannot recognize that [their ideology] is distorted, while we, with our superior wisdom [...] can” (31)]. Hall prefiere la ideología en su acepción althusseriana, neutral, que en efecto se convierte en “la categoría analítica más importante de los estudios culturales en los años setenta” (Castro Gómez: 740). En una crítica a Hall, Larraín cuestiona la utilidad del concepto neutral y aboga por mantener una noción crítica de ideología como distorsión. Cuestionando la lectura que hace Hall de Marx, Larraín enfatiza que éste nunca

sugirió que se tratara de que los intelectuales “corrigieran” las visiones erróneas de los demás. Dado que, para Marx, la ideología está arraigada en una realidad social, su superación implica la transformación práctica de esa misma realidad (57).

Con la influencia de las teorías posmodernas en los años ochenta y noventa –que coincide con la plena institucionalización de los estudios culturales en la academia angloamericana y la postergación del legado marxista– el concepto de ideología pierde importancia, aunque nunca se elimina por completo. En los últimos dos decenios los practicantes de los estudios culturales –incluidos los latinoamericanos– han adoptado el concepto de forma ecléctica, sin teorizarlo demasiado. Santiago Castro Gómez ha señalado que “el abandono de la categoría de ideología por parte de algunos teóricos de la cultura ha contribuido a debilitar el potencial crítico y político que tenían los estudios culturales” y ha abogado por una recuperación del legado de Althusser, que le parece idóneo para formular “una crítica de la economía política de la cultura” (742, 738).

No sorprende que los usos más rigurosos y originales del concepto de ideología dentro del campo latinoamericanista se encuentren en críticos marxistas como Roberto Schwarz y Neil Larsen, cuya relación con los estudios culturales es tensa y hostil. Schwarz, en “As idéias fora do lugar” (1973) teoriza la ideología dentro del contexto poscolonial brasileño y acaba proponiendo la noción de “ideología de segundo grado” para describir lo que ocurre cuando las ideologías metropolitanas –como el liberalismo en el caso del Brasil decimonónico– son “importadas” por la colonia. Schwarz, siguiendo a Marx, define la ideología como “ilusión necesaria bien arraigada en las apariencias”; pero si en la metrópoli las apariencias confirman la ideología, el contexto periférico de Brasil es tan incongruente que las ideologías importadas se revelan en toda su falsedad. Adoptadas a pesar de ello por la burguesía europeizante, se convierten en “ideologías de segundo grado” –ilusiones asumidas como tales que, sin embargo, dirigen la práctica social–. “Inscritas num sistema que não descrevem nem mesmo em aparência”, dice Schwarz, “as idéias da burguesia viam infirmada já de início, pela evidência diária,

a sua pretensão de abarcar a natureza humana”. (Curiosamente, Žižek, al explicar el funcionamiento de la ideología en nuestras sociedades posmodernas e irónicamente autoconscientes, acaba proponiendo una idea parecida a la de Schwarz: es posible darse cuenta de la falsedad de las apariencias y sin embargo *actuar* como si no (*Sublime Object*: 31).)

El mayor desafío teórico y político del concepto de ideología como distorsión sigue siendo su implícita presunción de verdad. ¿Cómo practicar una rigurosa crítica cultural sin caer en la trampa de la arrogancia epistemológica propia del intelectual desmistificador, con todo el bagaje elitista que conlleva? Los críticos que mejor han sabido bregar con este reto son los que asumen plenamente la profunda ironía inherente al concepto de ideología. Entre ellos destaca Žižek, que insiste en la importancia de mantener una posición imposible: “aunque no hay una clara línea de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología opera en todo lo que experimentamos como ‘realidad’, debemos sin embargo mantener la tensión que mantiene viva la crítica de ideología” [“although no clear line of demarcation separates ideology from reality, although ideology is at work in everything we experience as ‘reality’, we must none the less maintain the tension that keeps the critique of ideology alive” (“Introduction” 17)]; y, en el campo latinoamericano, Carlos Monsiváis, cuya peculiar forma de *Ideologiekritik* nunca deja de insistir en la potencialidad creativa y política de la cultura popular, desde una postura lúdica que lo inmuniza contra cualquier tentación de elitismo (Monsiváis, *Entrada libre*, Faber).

OBRAS DE CONSULTA. Althusser, Louis, *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970; Castro Gómez, Santiago, “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”, *Revista Iberoamericana*, año 64, núm.193, 2000, pp. 737-751; Eagleton, Terry, *Ideology: An Introduction*, Londres, Verso, 1991 [*Ideología: una introducción* (trad. Jorge Vigil Rubio), Barcelona, Paidós, 1997]; Hall, Stuart, “The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees”, en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1996, pp. 25-46; Marx, Karl y Friedrich Engels, *Die*

*deutsche Ideologie: Werke*, Berlín, 3 vols., Dietz Verlag, 1971 [*La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1972]; Schwarz, Roberto, *Ao Vencedor as Batatas: Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro*, São Paulo, Duas Cidades, 1977; Williams, Raymond, "Ideology", en *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 153-157 [*Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, ed. rev. y ampl., trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 173]; Žižek, Slavoj, "Introduction: The Spectre of Ideology", Žižek, Slavoj (ed.), *Mapping Ideology*, Londres, Verso, 1994, pp. 1-33; Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989 [*El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992].

[SEBASTIAAN FABER]

### imperialismo cultural

La teoría del imperialismo cultural se vincula a los estudios culturales mayoritariamente desde el campo de la comunicación. Según el belga Armand Mattelart, dicha teoría nace en los años setenta a partir de trabajos en comunicación enfocados en asuntos de desarrollo y economía política. Mattelart sostiene que, desde fines de ese decenio, el término, empleado por Rigaud, ex ministro de Cultura, ante la pérdida de influencia cultural francesa en la era de tecnologías de la información, marca numerosos estudios concernientes a las relaciones entre naciones. Sin embargo, Mattelart advierte que no es sino hasta los años ochenta, con la popularización de un estilo de vida global, que los estudios en torno a esta teoría aumentan de manera sustancial, impulsados por la tangible presencia de grandes grupos de comunicación. En este contexto, la comunicación nutre el desarrollo de los estudios culturales latinoamericanos.

Lo cierto es que, como compendio crítico, el imperialismo cultural es un esquema que compete al ámbito de la guerra fría. Su evolución teórica ha estado marcada de manera muy firme por cambios en asuntos de política y economía internacional. Fundamentándose en la propiedad de los medios y en el marco de la dependencia,

según el cual los medios de los países periféricos no sólo están sujetos a la propiedad y al control de las clases dominantes, sino que además su técnica y contenido dependen del conocimiento y material generado en países industrializados, el imperialismo cultural se enfoca en los desequilibrios y desigualdades de los flujos internacionales de información. El fracaso de las economías estatales latinoamericanas se origina en el sistema económico global, que empuja a los países no industrializados a una continua dependencia. Siguiendo esta teoría, el imperialismo cultural postula que el flujo de información de países ricos a pobres promueve una civilización de consumo, cómplice del capitalismo y desinteresada en las fronteras nacionales, beneficiando a las industrias dueñas de los medios masivos de comunicación, afincadas en su totalidad en espacios metropolitanos.

De hecho, como teoría interpretativa, el imperialismo cultural se aplicó a diversas áreas, como las relaciones internacionales, la antropología, la educación, las ciencias, la historia, las letras y hasta los deportes. Las reflexiones sobre "el sistema del mundo moderno" (capitalismo), "la sociedad" (por lo general, países o comunidades con economías emergentes), "el centro dominante del sistema" (los países industrializados), y "los valores y las estructuras" (las culturas y organizaciones ajenas a los países emergentes), al igual que "la dependencia" y "el imperialismo mediático" (que a veces se emplea de manera sinónima), forman parte de su terminología. En síntesis, el imperialismo cultural plantea la dominación de una nación por otra de mayor envergadura.

Dada su naturaleza teórica, el imperialismo cultural no está exento de limitaciones. Se le critica un marco metodológico impreciso, de difícil medición y escasa capacidad descriptiva. De manera infortunada, tal y como se propone en sus comienzos, de forma lineal y hasta unilateral, el imperialismo cultural casi descarta cualquier posibilidad de producción mediática de las naciones periféricas. Parte de esta gran limitación crítica es la suposición de un sólo sentido en el flujo informativo, cosa que, si acaso fue cierta alguna vez, ha cambiado mucho con el advenimiento de nuevas tecnologías. En añadidura, el imperialismo cultural no contempla