

**Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación
Dirección Nacional de Gestión Curricular y Formación Docente
Formación Docente**

Seminario anual

La formación docente en los actuales escenarios: desafíos, debates, perspectivas.

Del 28 al 30 de junio de 2006 en el Instituto Félix Bernasconi, Ciudad de Buenos Aires.

Diversos y desiguales: dos dimensiones del desarrollo sociocultural

Por Ignacio Amatriain

Este artículo procura desmadejar el hilo fino pero firme que une los distintos conceptos y visiones del desarrollo (“local”, “humano”, “social” y “cultural”) más difundidos hoy día. A la vez, se propone un posterior tránsito hacia la definición de ejes y pautas de una posible concepción de *desarrollo sociocultural*, que sea fructífera tanto para pensar dispositivos de investigación como de formación.¹

Una consigna que nos servirá de punto de partida, por su profusa difusión actual como estrategia frente al escenario de crisis en nuestro país, es la del “*desarrollo local*”. Es ostensible la coincidencia en torno a este concepto, como un *sine qua non* para la formulación actual de buena parte de las políticas sociales y culturales.

A fuerza de repetido, sin embargo, se corre el riesgo de *naturalizarlo y restarle potencial crítico*, aquello que todo concepto debe cargar consigo para no convertirse en una cáscara vacía o, peor aún, en vehículo de sentidos e intenciones espurias.

Desarrollo “local”: multidimensional, “glocalizado”... ambivalente

¹ Esta ponencia, amén de inquietudes personales de quien escribe, está animada por el desafío de la experiencia de creación e implementación, a nivel federal, de la *Tecnicatura Superior en Gestión Sociocultural*, como parte de una nueva familia de tecnicaturas superiores socioculturales desarrolladas por iniciativa del Área de Educación Superior no Universitaria del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, con la aprobación del Consejo Federal de Educación.

Si alguna lección podemos derivar de las teorías posestructuralistas contemporáneas, es que la cultura no se articula en un lenguaje de forma neutra y estable, como una equilibrada arquitectura de significantes. Mucho más allá, constituye un magma inestable de significaciones atravesadas permanentemente por la *dimensión del poder*.

Las palabras, empleadas con pericia, pueden poseer el filo de una navaja. Las textualidades y objetos significantes diversísimos que pueblan nuestra vida social, expresan y configuran en profundidad cosmovisiones de época y proyectos políticos antagónicos²; un campo simbólico dinámico cuyo ordenamiento relativo y precario sólo se establece por la fuerza. En síntesis: *la cultura y el lenguaje constituyen un escenario de disputas de poder, de permanente lucha simbólica*.

Las disputas políticas se dirimen en torno a la discusión del sentido de un puñado de ideas-fuerza: “democracia”, “justicia”, “derechos”, “participación”, “pueblo”, “soberanía”, “autoridad”, “violencia”, “libertad” e “igualdad” o “equidad”, “exclusión”, “cuestión social”, “memoria” e “identidad”, “izquierda” y “derecha”, etc³. También es el

² Es clara en este tipo de posiciones la inspiración filosófica nietzscheana, que busca dinamitar los cimientos de la racionalidad ilustrada, y cuestiona el mismo concepto de “Cultura” en su sentido de esfera autónoma y modelo tendencial único de la civilización occidental.

³ Permítase la cita de un ejemplo más, “genocidio”, surgido de la actualidad y la crónica periodística urgente que envuelve la escritura de estas líneas, con palabras muy cercanas a las nuestras pero vertidas en este caso por la

caso de “desarrollo”. La discusión terminológica se extiende al campo académico no como un puro ejercicio diletante, sino como fundamento ulterior de discursos públicos y políticas concretas, y es esta afinidad conceptual con un cierto sentido común de época lo que concitará nuestro interés en lo sucesivo. En concreto, para nuestro caso: ¿Supone la profusa difusión actual del concepto de “desarrollo local” nada menos que un paradigma de consenso para toda noción integral del “desarrollo”? ¿Podemos vincularlo o asumirlo como sinónimo del “desarrollo humano”? ¿Cuáles son los alcances ideológicos y políticos de todo este asunto?

El primer acuerdo tácito parecería ser más bien de signo negativo. Se trata de conjurar, valga la redundancia, las visiones más “desarrollistas” del desarrollo, no tanto en contra de la plasmación que aquellas tuvieran en nuestro país durante los años sesenta⁴, sino más bien para conjurar los fantasmas de las políticas e idearios de “modernización” que procuraron más recientemente abandonar la sociedad a la pura ley sin alma de la economía, el

periodista de Página/12 Sandra Russo: “*El poder del lenguaje es monstruoso, apabullante*. A mi entender, no es en absoluto casual que la desaparición de Julio López y la simultánea aparición de panelistas, libros y opinadores defensores del terrorismo de Estado se produzca justo después de que el lenguaje institucional y normativo por excelencia, el judicial, se haya pronunciado al respecto y haya designado a los represores como genocidas. Y haya, en un mismo y monumental *movimiento de sentido*, designado lo que pasó en los ’70 como un *genocidio*. Esa palabra marca con el fuego de la verdad lo que pasó durante la dictadura, y emitida desde un fallo judicial *la incorpora al acervo del futuro sentido común* de la Argentina” (Página/12, 8-10-06)

⁴ Se convirtió en un lugar común la impugnación de la clásica concepción sesentista de desarrollo promovida por la CEPAL por economicista, cuantitativa y unilateral. Aunque la crítica es razonable, quizá fuera justo, sin embargo, rescatar el sentido que el desarrollo económico y productivo, en relación con las teorías dependentistas del Tercer Mundo, adquiría en aquel contexto de geopolítica imperialista y luchas nacionales por la descolonización.

pronóstico diario del tan mentado “riesgo país” y el caprichoso “humor de los mercados”.

A juicio de quien esto escribe, sin embargo, sólo una dudosa ceguera nos impediría apreciar el gran servicio que, vistas en contexto, han hecho las diatribas contra el desarrollismo presuntamente “autoritario” y “estatista” en favor de la rumorosa difusión de la ideología neoliberal. Pero contengamos por ahora estos bríos, a favor de una primer descripción en lo posible más neutra de los discursos que nos ocupan. Valga la aclaración: lo que sigue tiene un carácter *metadiscursivo*; menos un discurso sobre el desarrollo en sí (como si fuera acaso una dudosa entidad con vida propia) que un *discurso sobre aquellos discursos* que tratan acerca de él (y que de este modo lo constituyen). También se procurará, cada vez que sea posible y oportuno, llamar la atención sobre el *carácter esencialmente ambiguo y ambivalente de la mayoría de los discursos y definiciones sobre lo social y lo cultural*. Habrá espacio también, por supuesto, para las ineludibles tomas de posición propias explícitas, amén de las que implícitamente habitan todo el texto.

Un primer acuerdo supone, entonces, la necesidad a priori de ampliar la mirada hacia una concepción *multidimensional* (que suele fundar el típico requisito común de discursos y miradas “*pluridisciplinarias*”). A modo de sucinta revisión, se seleccionan algunas clasificaciones distintas que grafican la extensión del debate. Un primer ejemplo es un exponente crítico como José Luis Coraggio, en su fundamentación de la vertiente de la economía social, que ubica el concepto de desarrollo local como una estrategia factible entre otras, y define cuatro tipos de componentes o dimensiones, bastante previsibles a esta altura, para cualquier idea viable de desarrollo: económicos, sociales, políticos y culturales (en la descripción de estos últimos, menciona la “autoestima, pertenencia e identidad histórica, integración a comunidades con contención, valores de solidaridad y tolerancia”)⁵. Otro analista se centra en el

⁵ Coraggio, José Luis, “Las políticas públicas participativas: ¿obstáculo o requisito para el Desarrollo Local?”, en: González Bombal, Inés (comp.), *Fortaleciendo la relación*

desarrollo local para clasificar seis visiones actuales: como participación; la visión neoliberal; como municipalismo; como desarrollo económico local; como ordenamiento territorial; como forma de análisis social⁶. Por último, es útil citar una lista más extensa y exhaustiva de denominadores comunes de las diversas conceptualizaciones: *humano; territorial; multidimensional; integrado; sistémico; sustentable; institucionalizado; participativo; planificado; identitario; innovador*.⁷

Podemos ensayar una hipótesis propia de ordenamiento de las múltiples definiciones, *grosso modo*, en estos tres ejes:

1. *Complejidad*: Se parte del diagnóstico de *complejización y heterogeneidad* de lo social mismo. Esto se caracteriza especialmente en el plano cultural y comunicacional, por el registro de una multiplicación de grupos de identificación social (intencionadamente, más allá de la división de clases o estratos socioeconómicos) con sus diversas demandas (lo que algunos denominan “derechos de tercera generación”, y que analistas neoconservadores criticaron décadas atrás como riesgo para la gobernabilidad por “sobrecarga por el lado de la demanda” del sistema político); todo lo cual sería amplificado por los medios masivos y la industria cultural con su saturación de mensajes en el espacio público. Estas nuevas demandas, acicateadas además por los nuevos estándares de vida alcanzados con la masificación de las clases medias en la

Estado-Sociedad Civil para el Desarrollo Local, CENOC, Ed. El Zorzal, Buenos Aires, 2004 – pág.36.

⁶ Gallicchio, Enrique, “El desarrollo local: cómo combinar gobernabilidad, desarrollo económico y capital social en el territorio”, en: Rofman, Adriana y Villar, Alejandro, *Desarrollo Local. Una revisión crítica del debate*, UNQui-UNGS, Editorial Espacio, Buenos Aires, 2006.

⁷ Di Pietro Paolo, Luis José, “Hacia un desarrollo integrador y equitativo: una introducción al desarrollo local”, en Burin, David y Heras, Ana Inés (comps.), *Desarrollo Local. Una respuesta a escala humana a la globalización*, Ediciones CICCUS-La Crujía, 2003 – pág. 22.

sociedad de bienestar, alentarían, pues, una ruptura con el economicismo de la reivindicación salarial y de las necesidades básicas, hacia una concepción más integral de “*calidad de vida*” (equivalente a veces a la idea de un desarrollo “*humano*”). Todo esto denota no sólo nuevas relaciones de lo social con lo cultural, sino su entrecruzamiento y virtual *indiferenciación* ulterior⁸. Aquí se halla precisamente la justificación de una intrínseca *multidimensionalidad*.

2. *Escala*: Aquí destaca claramente el énfasis en la dimensión *local*. A la vez, ésta adquiere realmente su sentido particular hoy (pues “localidad”, claro está, hubo siempre) cuando se correlaciona y/o contrapone frecuentemente con el fenómeno de la “*globalización*” (dialéctica sintetizada a veces en el neologismo “*glocalización*”; aunque más que una verdadera *dialéctica*, se tiende en muchos discursos generalmente a una alternancia menos productiva entre las perspectivas micro-macro)⁹. Esto da cuenta

⁸ Lash, Scott, *Sociología del posmodernismo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997 (1990) – En el capítulo 1: “Posmodernismo: hacia una exposición sociológica”, sigue la línea teórica de uno de los “padres fundadores” de la sociología, Max Weber, que entendía el proceso histórico en occidente como un camino de racionalización y de progresiva diferenciación y especialización de esferas de la vida social, hacia una modernización despojada de alma y de valores unitarios. Lash entiende que una definición sociológica del posmodernismo podría postular la inversión del proceso, hacia la *desdiferenciación*, en el sentido recién sugerido, entre las esferas económica, social, cultural. Por ejemplo, el reclamo de reconocimiento y protección especial de una minoría étnica, o la denuncia feminista de la velada explotación del trabajo doméstico subvalorado de las mujeres, ¿se ubican en una de aquellas esferas, o anudan a todas a la vez?

⁹ En verdad, lo global y local, amén de dimensiones dialécticas intrínsecas de todo fenómeno sociocultural, también perfilan progresivamente la fragmentación social en dos grupos, que podríamos llamar *los “globalizados”* y *los “localizados”*. Esto es lo que sugiere el sociólogo Zigmunt Bauman: “Lo que para algunos aparece como

así, de hecho, de cierto sentido común de época referente a la eliminación de las mediaciones del Estado-Nación; a lo sumo recuperadas hoy día en una visión regionalista, de rescate en nuestro caso del Mercosur. El supuesto anterior de la multidimensionalidad, y en especial el centramiento en el factor social-cultural, adquiere sentido y carnadura en el espacio entendido como *territorio* (con el correlato de una renovación de la cuestión *ambiental*, en un sentido amplio del término). Y se asienta *metodológicamente*, en el desarrollo tendencial de una *mirada antropológica*, atenta, como veremos después, a la dimensión de lo *comunitario* y las relaciones de confianza interpersonales cara a cara.

3. *Sentido político*: Es bueno recordar y reconocer que la visión *neoliberal* tuvo mucha iniciativa en la generalización del paradigma del desarrollo local. La política de retroceso respecto de las prerrogativas del Estado, sabemos bien, se instrumentó merced a políticas de *descentralización* de los servicios de salud, educativos y sociales, sin el correlativo traspaso de recursos a la “periferia”. El concepto de “*planificación estratégica*”, sustentado en algunos antecedentes de ricas experiencias locales, sentó las bases metodológicas del proyecto de *municipalización* de la gestión política. Se procura combinar las respuestas inmediatas con una planificación de *mediano y largo plazo*. Otra idea clave, más general y más fructífera como relevo de aquéllas, es la de *participación, horizontal y pluralista*. Supone la instrumentación de mecanismos de consulta con los actores locales, y la idea de constitución de *redes* (término que tributa a todo un sentido común de época) y *capital social* como una “externalidad” muy valiosa *per se* en la evaluación de cualquier proyecto, y garantía de *sustentabilidad*. Esto

globalización, es *localización* para otros; lo que para algunos es la señal de una nueva libertad cae sobre muchos más como un hado cruel e inesperado. La *movilidad* asciende al primer lugar entre los valores codiciados; [...] distribuida de manera desigual, se convierte rápidamente en el factor de estratificación en nuestra época moderna tardía o posmoderna”. En Bauman, Zigmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, Buenos Aires, 1999 – pág. 8.

último se sitúa en el marco de la relevancia que adquiere la apelación a la *sociedad civil* (profusa en los documentos de los organismos multilaterales de crédito) como especial contrapeso (si no relevo) institucional del Estado. Es menester ver el *sentido ambivalente* de estas formas de participación de la sociedad civil, con *una alternancia entre lo que postularemos como la lógica más acotada del “tercer sector” y su relación íntima y problemática con la lógica más dinámica de los “nuevos movimientos sociales”* (dicho en jerga de usanza actual, aludimos respectivamente a las dimensiones “instituida” e “instituyente” en que se expresa el campo de la sociedad civil).¹⁰

En cuanto a los límites de esta concepción en general¹¹, debemos remitirnos

¹⁰ Lo “instituido” remite a las cristalizaciones institucionales estabilizadoras de las fuerzas sociales (en este caso, ong’s y fundaciones variopintas, algunas con importantes tareas de apoyo comunitario, otras como mera tercerización de fondos y prerrogativas estatales). Lo “instituyente”, en cambio, comprende el dinamismo intrínseco de las mismas, la posibilidad del cambio que evite su anquilosamiento. Esta segunda categoría abreva así indirectamente en la tradición que instaló la filosofía política más liberal en torno al ideario del derecho a la “desobediencia civil”, que alentó el clima antiinstitucional de décadas atrás y las manifestaciones más recientes de los nuevos movimientos sociales. La definición más difundida de estas categorías está en: Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 1999.

¹¹ Podemos también citar aquí una definición comprehensiva de estos tres ejes, que considera al “desarrollo local como un proceso de prácticas institucionales *participativas* que, partiendo de las fortalezas y oportunidades de un *territorio* determinado (en función de los recursos naturales, económicos, sociales, culturales y políticos), conduce a mejorar los ingresos y *calidad de vida* de su población de manera sostenible y con niveles crecientes de equidad” (las *itálicas* son agregadas al original); en: Caracciolo Basco, Mercedes y Foti Laxalde, María del Pilar, *Economía solidaria y capital*

sin más al buen análisis crítico y las palabras concluyentes del economista Alejandro Rofman¹². El autor parte de la cuestión acerca de la representatividad limitada de las organizaciones formales e institucionalizadas partidarias o del tercer sector, por sobre otras más informales o disruptivas, pero con dirigentes indudablemente más cercanos a sus bases¹³; lo que llevaría a enfocar el

social. Contribuciones al desarrollo local, Piados, Buenos Aires, 2005 – pág. 25.

¹² Rofman, Alejandro, “El enfoque del desarrollo local: conflictos y limitaciones”, en: Rofman, Adriana y Villar, Alejandro, *op. cit.*

¹³ Entre las que “sobresalen las organizaciones sindicales o las que expresan el parecer de desocupados, excluidos, marginales, o de carácter más contestatario o disidente respecto de las estrategias oficiales vigentes”; *ibid.*, pág. 51. Estas organizaciones serían las englobadas comúnmente, en las visiones más progresistas, como núcleo de los nuevos movimientos sociales. Cierta filosofía política contemporánea (Badiou, Ranciere) los define como agentes “supernumerarios” (fuera del conteo que ordena los elementos del sistema), sobrantes cuya radical y singular “diferencia” (social, sexual, cultural, etc.) no es incluida ni integrable de modo alguno al orden con que el sistema se concibe ideológicamente a sí mismo (incluso en sus variantes previstas de conflicto), de ahí su potencial disruptivo. La figura del “desocupado”, por ejemplo, *no tiene lugar* hoy día en un orden de capitalismo tardío con desempleo estructural y ciudadanía de baja intensidad; no puede ser institucionalizado como tal, es preciso de algún modo imaginarlo “ocupado” (aunque fuere, usando una jerga en desuso, “malentretenido”, pero virtualmente integrado a la rutina y el imaginario cotidianos, en una categoría interna al sistema), y así, especialmente cuando busca manifestarse y hacerse oír, se lo identifica prontamente (merced al importante rol intencionado que cabe aquí a los medios de comunicación) con antojadizas figuras *non sanctas* (“piqueteros”, “inadaptados”, “violentos”, “marginales”, “clientelas”) que facilitan su destierro de la consideración de la opinión pública, destino al fin de los “excluidos”. Si no, a lo sumo, podrá ser tratado con políticas *focalizadas*, marcadas por la emergencia, la

asunto en la “*transparencia*” de las políticas (o la “calidad de las instituciones”, fetiche actual de la retórica de derecha). Pero debemos trascender esta mirada corta, hacia consideraciones más estructurales: “Aún considerando este “desvío” en la formulación de objetivos que deberían ser compartidos por todos los habitantes de la ciudad y no solamente por los que tienen mayor poder político o económico, gran parte de los gobiernos locales no poseen ni la experiencia ni la capacidad técnica instalada para avanzar en una dirección que garantice la implementación de las propuestas. Hasta podríamos decir que resulta más una “*moda*” o un apelativo a la adecuación a instrumentos modernos de gestión gubernamental que una sincera vocación por establecer un modelo de ordenamiento territorial totalmente innovativo y mucho más efectivo que el simple juego de las fuerzas del mercado o la planificación tecnocrática”. Concluye luego: “El desarrollo local, entonces, por más valiosa que sea la iniciativa que se adopta, no puede sustituir *la ausencia de un proyecto nacional que contemple una transformación estructural del régimen de acumulación hoy imperante*. A lo sumo, si va en la dirección deseada, podría *limitar sus impactos negativos y avanzar en los espacios de libertad* que la gestión global del Estado le permite manejar”.¹⁴

La conclusión, general e inevitable al fin en muchos análisis, es doble: *primero, no pueden dissociarse las iniciativas de desarrollo local de un proyecto de desarrollo nacional de amplias miras; segundo, este proyecto es político por excelencia y requiere de los recursos y la acción concertadora del*

transitoriedad y la excepción permanente (este es una posible lectura crítica de los actuales planes de desempleo). En torno a esta problemática se puede interpretar también la actual disputa de representatividad sociopolítica entre las dos centrales sindicales en pugna, la CGT y la CTA (esta última busca trascender la categoría sindical para una inclusión político-gremial de los desempleados, así como de expresiones de nuevos movimientos sociales).

¹⁴ *Ibid.* – págs. 52 y 57 (las itálicas son agregadas al texto original).

Estado. Entonces, lección para todos los tecnócratas: “¡Es la política, estúpido!”.

Desarrollo humano

No se trata de pensar (no solamente al menos) la eficacia u objetividad de uno u otro concepto de desarrollo en abstracto. Puestos en contexto, deberemos atender la carga ideológica y eficacia política que, cual caballos de Troya, anidan en sus entrañas, más aún cuando se pretenden asépticamente “técnicos” o neutrales.

No obstante, más allá de las torsiones del debate terminológico, todos estos significantes tienen también su materialidad, son palabras con una historia propia y armas con distinto filo para la disputa simbólica.

¿Qué decir acerca de lo “humano”?

Ante todo, siempre es recomendable la duda y la cautela frente a la idea de una “naturaleza humana”¹⁵. En rigor, esto es un contrasentido, un oxímoron, no hay tal cosa: la “naturaleza” designa por definición lo

¹⁵ En virtud de la fuerza histórica de las palabras, sí vale tomar en serio la afirmación genérica de lo “humano”, alumbrada en el Renacimiento como *imaginación libertaria y antidogmática*. Castoriadis expresa bien en lo que sigue este espíritu fundacional de la modernidad: “En los últimos cuarenta años se ha repetido en muchísimas ocasiones que no hay naturaleza humana o esencia del hombre. Esta observación negativa es totalmente insuficiente. La naturaleza, o la esencia del hombre, es precisamente esta “capacidad”, esta “posibilidad” en el sentido activo, positivo, no predeterminado, de *hacer ser formas distintas* de existencia social e individual, como puede comprobarse perfectamente si se considera la heterogeneidad de las instituciones sociales, las lenguas y las obras. Esto quiere decir que hay verdaderamente una naturaleza o una esencia del hombre, definida por esta especificidad fundamental –la creación, a la manera y según el modo como el hombre crea y se autocrea”; en: Castoriadis, Cornelius, “Antropología, filosofía, política” (conferencia del año 1989), en *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra-Universitat de València, Madrid, 1998 – pág. 109.

inanimado, la esencia sin cambio y permanentemente idéntica a sí misma de las cosas; en síntesis, es el horror de lo inhumano conjurado por las reverencias de los magos primitivos, el terreno a humanizar y conquistar, como puro sustrato de dominio ya en tiempos modernos. En oposición, lo humano, en el horizonte de progreso inherente a la modernidad, es identificado alternativamente con la libertad y con la cultura.

En línea con la anterior advertencia sobre el filo de las palabras, hay autores que resaltan su *materialidad*: ellas han viajado siempre con otros trastos en la carga prolifera del comercio humano, y la arqueología de sus hallazgos devela muchos secretos de la historia. Es justo pues abundar, dada la centralidad que aquí ocupa, en algunos detalles esclarecedores sobre la genealogía de la palabra “humanidad”, que discurrió por sendas dispares en los albores de la modernidad europea. Retomaremos aquí el análisis clásico del inglés Raymond Williams¹⁶, que destaca en primer lugar una *doble acepción de lo humano*, en la distinción moderna, de principios de siglo XVIII, entre los vocablos del inglés *human* y *humane*, respectivamente, entre una concepción alternativamente más neutra o normativa, más general o especializada.

Ya desde fines del siglo XIV, en el uso medieval del término francés *humanité* o el italiano *umanità* (del latín *humanitas*), predominaba un sentido de *cortesía y urbanidad*, ligado luego también, como veremos más adelante, a la *civilidad* (de allí “civilización”) y a la cultura entendida como *cultivo*. Estos sentidos estarían pues vinculados con el de *humane*, una acepción más especializada y normativa.

Por otro lado, a fines del siglo XV se da la concepción más amplia de un orden de cosas humano, signado por la condición común de limitación natural y terrenal contrapuesta al carácter absoluto de la divinidad; en fin, una connotación algo negativa. De todos modos, en esta orfandad humana respecto de la perfección del designio divino, acaso hubo un primer atisbo

¹⁶ Williams, Raymond, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.

fructífero de laicismo moderno, de apropiación activa por parte de la humanidad de su propia esencia e historia, de resolución humana de los asuntos humanos, de su superación hacia un horizonte terrenal (individual y colectivo) de libertad.

Una acepción propiamente neutra, general y abstracta, referente a atributos comunes a todos los seres humanos (*human*), aparece y se extiende mucho recién luego del siglo XVIII. Esto fue acompañado de la extensión en la academia de una forma francesa, las "*humanidades*" (*les humanités*), que designan lo que hoy denominaríamos como "estudios clásicos", agregando la literatura y filosofía modernas, "las artes" y ulteriormente todos los saberes sobre los nuevos asuntos del hombre. En Italia, desde principios del siglo XVI el *umanista* se convirtió en una figura prototípica importante del imaginario del Renacimiento, apta más tarde hasta épocas de la Restauración para identificar al grupo social de los doctos y eruditos.

En resumen, confirmamos la doble herencia que el sentido de lo humano tiene aún hoy. Por un lado, el "renacer" del saber clásico y el alumbramiento de lo moderno avanzaron desde entonces hacia un horizonte de conocimiento cada vez más *universal* sobre la condición común de la humanidad y sobre la cultura. Por otro lado, quizá emparentada lejanamente con el sentido medieval de la cortesía y el honor, luego renovado con la filosofía posiluminista de la historia, retiene la connotación normativa positiva que identifica el cultivo de las aptitudes humanas y su (auto)conocimiento como un camino progresivo de *desarrollo y perfección, tanto del sujeto como de la sociedad*. Ambas nociones son diferentes y afines a la vez.

Huelga concluir este recorrido, agregando apenas que en el siglo XX, signado por grandes crisis y muy lejos ya del optimismo renacentista e iluminista, se da junto con la connotación positiva del término ("tener una actitud humana" o "humanitaria") otra más negativa y pesimista, de *falibilidad* o debilidad (por ejemplo, la expresión del inevitable "yerro humano"), que arroja al fin un balance más *ambivalente* del término.

Este breve relato histórico excede lo anecdótico, y nos brinda estas lecciones:

- Hay una *relación intrínseca entre las ideas modernas de "humanidad" y de "desarrollo"*, sea que se conciba éste último como fruto de un avance natural de la historia, o en cambio por concurrencia activa de los esfuerzos colectivos en el enriquecimiento de una cultura cada vez más universal.
- El amplio saber de las disciplinas "*humanísticas*" excede el mero carácter accesorio de una formación en "cultura general" para cultivo personal. Es sostén imprescindible para concebir un *proyecto de desarrollo integral y propiamente "humano" en su mejor sentido*, infinitamente más rico y comprensivo que el pregonado hoy día por el grueso de los economistas.

Ahora bien, las ciencias sociales, contrariamente, hicieron del "humanismo" un anatema, acusándolo de ser una consigna universalista abstracta, excesiva e inapropiada, por su pretensión de abarcar las múltiples formas históricas concretas que asume lo humano en cada época (requisito de una división del trabajo entre especialidades científicas, que viviseccionan múltiples trozos del cuerpo unitario de lo humano). La prepotencia fáustica de la ciencia moderna anuló muchas veces así la consigna de lo humano en el corsé de sus implacables condicionamientos históricos específicos, cuya explicación analítica y dominio objetivo habilitaría ulteriormente, acaso, la acción transformadora y liberadora sobre ellos¹⁷.

¹⁷ Se puede hablar de una deriva *trágica* de la modernidad, en permanente crisis y oscilación entre las enormes fuerzas productivas y expectativas revolucionarias que desata y su capacidad de darles un cauce histórico, entre el avance de la ciencia sobre los misterios del ser humano y la naturaleza y el descubrimiento de su secreta pulsión de dominio sobre ella (como sintetizó Goya, en uno de sus grabados, con brutal poesía: "El sueño de la razón engendra monstruos"). Esta concepción abrió, desde principios de siglo pasado, toda una línea de profunda crítica filosófica y social intrínseca a

Se ha dado pues, dentro del mismo imaginario moderno, *un divorcio entre los discursos científico y filosófico sobre lo humano*. El discurso filosófico moderno (amén del religioso) persistiría en la idea de la libertad y racionalidad de la conciencia y en una consigna universalista sobre el sentido y valor intrínsecos de lo humano.

Ambas posiciones, aún hoy, son nuestras por igual. No podemos prescindir de un análisis científico y una descomposición de lo humano en sus infinitos componentes, para su conocimiento cabal. No podemos tampoco dejar de reconstituirlo oportunamente e invocar la consigna y el valor de la humanidad cuando comienza a latir de nuevo en el cuerpo de la historia. Su potencial espíritu de fraternidad universalista fue bandera durante el siglo pasado de las más nobles causas colectivas¹⁸, y de los internacionalismos de diverso cuño (movimientos revolucionarios, creación de organismos supranacionales) ¿Acaso le acometen hoy nuevos imperativos históricos?

Intuitivamente casi, podemos colegir sin dudas que un concepto de “*desarrollo humano*” tiende a horizontes más amplios

la modernidad como proceso global, cuya onda expansiva llega de uno u otro modo hasta la actualidad. Un maravilloso ensayo al respecto es el de: Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, 1999, Siglo XXI, Madrid (en especial su introducción: “La modernidad, ayer, hoy y mañana”, en la que porfía de la idea de “posmodernidad”, concebida por él apenas como una etapa más dentro del desarrollo de la modernidad).¹⁸ Un testimonio de época ejemplar es la conferencia de Jean-Paul Sartre del año 1946, en que vincula su existencialismo libertario con el humanismo (ponencia clásica ya, publicada con el título “El existencialismo es un humanismo”). Partiendo de la impugnación de la idea de Dios y de Naturaleza como meras esencias, fundamentos inertes e inamovibles de lo humano, invierte los términos y postula la clave existencialista: “*la existencia precede a la esencia*”. De ahí, esquemáticamente, la secuencia sería: subjetividad (conciencia, herencia del *cogito* cartesiano) – libertad – condición de vida en un mundo intersubjetivo – compromiso – moral laica y potencialmente revolucionaria.

que las nociones de desarrollo mencionadas hasta aquí. La profesión de fe humanista encarna en una sola frase: “todo lo humano nos concierne”. Su *vaguedad* e indeterminación constituye, a la vez, su debilidad y su fuerza. Su carácter *polisémico* promete suelo fértil para la simiente del debate ideológico, un arma formidable para la lucha cultural.

Retomando un poco la tónica de lo anterior, para avanzar en definiciones, encontramos en un análisis de Roberto Domecq una pista para esclarecer las relaciones entre desarrollo local y desarrollo humano. Citamos: “El “modo participativo y consensuado” de actuar sobre la realidad, la relevancia del actor social como sujeto del proceso, [...] constituyen, no solamente las características del desarrollo local que lo distinguen de la planificación tradicional, sino también el nexo que lo vincula con el desarrollo humano entendido como el aumento de las libertades reales y de la capacidad de optar por la gente”.¹⁹

Sin dejar el lastre de la vaguedad retórica, se postula al fin un posible nexo entre desarrollo local y desarrollo humano en torno al valor de la participación, con ecos del humanismo filosófico en el énfasis de palabras como “sujeto” y “libertades”. Lo humano, efectivamente, ha adquirido históricamente un contenido de *solidaridad* espontánea y de *dignificación* de las personas, que no pueden obtener por sí solas y debe serles reconocida por un *alter-ego*, *intersubjetivamente*.

La participación colectiva crea lazos y promovería así, según estos postulados, ya lo vimos, el acrecentamiento del *capital social*, que adquiere un valor intrínseco (más allá de sus eventuales externalidades económicas cuantificables). En el “Informe sobre el capital social en la Argentina”, el Banco Mundial busca además una definición en torno a la correlación teórica de dos indicadores: *participación* y *confianza* (en las instituciones, interpersonal y en uno mismo)²⁰.

¹⁹ Domecq, Roberto, “Procesos de desarrollo local”, en: González Bombal, Inés, *op. cit.* – pág. 59.

²⁰ Caracciolo Basco, Mercedes y Foti Laxalde, María del Pilar, *op. cit.* Las autoras

A través de este rodeo hallamos finalmente la enorme afinidad entre las diferentes definiciones de desarrollo antes citadas, y lo que nos interesa más ahora: *el nexo de lo humano con la participación y la confianza*. Esta problematización sintoniza con el sentido común en lo que diagnosticó de oficio como herencia mayor del neoliberalismo, el individualismo egoísta y la idea tan mentada de una “*crisis de valores*”, supuesta raíz profunda de la crisis de la política y de las instituciones.

Formación crítica y compromiso militante

No debemos soslayar la enorme importancia que tiene este factor de la confianza para aquellos que efectúan labores concretas y servicios en la comunidad y llevan “a tierra” las políticas sociales, sea desde la militancia o el trabajo en organizaciones civiles y estatales. *La confianza es quizás el capital más significativo con que cuenta un militante territorial*.

Permítase aquí un paréntesis, para introducir la cuestión de la formación de estos trabajadores y militantes territoriales, y vincularla por un momento concretamente con el caso de los gestores socioculturales, y la experiencia reseñada al comienzo de implementación de una tecnicatura superior para su formación y profesionalización. La idea de intervención en el desarrollo local se fundó, para esta carrera de gestión sociocultural, en su potencial de *protagonismo comunitario*, propio del perfil

plantean una diferencia entre los conceptos de “capital social” presentes en la bibliografía sobre el tema. El término, acuñado privilegiadamente por el sociólogo francés Pierre Bourdieu, tendría un sentido más neutro y descriptivo, equivalente a otros tipos de capitales o disposiciones de los actores. Los desarrollos posteriores de la sociología norteamericana, así como también las posiciones en la línea del BID y el Banco Mundial (B. Kliksberg, L. Tomassini, N. Lechner, entre otros), definen el capital social y cultural como prerrequisitos para el desarrollo económico, y otorgan un valor económico a la confianza.

activo y de clara orientación a la *praxis* que distingue a los futuros técnicos.²¹

Como parte del nuevo relieve que se reconoce a su formación, se busca *romper con una falsa dicotomía teoría-práctica*, que ubicara falazmente el nivel de tareas de los técnicos (y por extensión, todas las figuras concretas del trabajo comunitario) en una instrucción meramente procedimental de cortas miras, a la zaga de la formación universitaria. En este sentido, junto con el perfil práctico antes señalado, se busca ensanchar también la base de *formación teórica general y de fundamentos sobre cultura y sociedad contemporáneas*²², en un

²¹ Dicho protagonismo cabe también, por extensión, a los institutos superiores que dictan las carreras, por su estrecha inserción territorial en las localidades y su amplia dispersión a lo largo y ancho del país (en escala probablemente mucho más numerosa que la de las universidades). De hecho, se ha insistido permanentemente en una estrategia de trabajo *intersectorial*, entendido como la necesaria integración de cada institución con la red de los demás institutos afines, los referentes académicos y de formación en el área, los actores públicos de las carteras de estado y organizaciones de la sociedad civil, y los empleadores privados involucrados, durante todo el proceso de definición curricular, implementación y seguimiento de prácticas de la carrera en cada jurisdicción. Esta política supone una puesta al día de la educación superior técnica frente a los desafíos del escenario actual, y a la vez, nada menos que un nuevo piso formativo e institucional para definir los alcances de la educación superior.

Además de la Tecnicatura Superior en Gestión Sociocultural, el trabajo del Área involucró también el desarrollo de las siguientes tecnicaturas: Economía Social; Administración Pública orientada al Desarrollo Local; Pedagogía Social; Enfermería.

En el portal virtual del Ministerio de Educación se puede acceder al sitio de la Red de Tecnicaturas Superiores Socioculturales:

<http://redteleform.me.gov.ar/redtecnicaturas/>

²² A continuación, el listado sucinto de los bloques y ejes de la *formación general* para todas las tecnicaturas:

nuevo equilibrio con los saberes específicos y herramientas concretas propios de cada una de las especialidades. Esto supone también un reforzamiento del área de *investigación* en los institutos, enriquecida con el aporte del trabajo de campo y de relevamiento sociocultural previsto en las prácticas de los estudiantes de las tecnicaturas.

En el aspecto actitudinal, se juzga también esta formación general como premisa fundamental de un *espíritu crítico y "militante"*, atento siempre a la cambiante realidad y a la *dimensión política y social de la cultura*.

Este espíritu se afirmará especialmente, claro está, en el compromiso con las sucesivas prácticas y labores concretas en el territorio y los lazos de confianza que allí se construyen. Pero la premisa es que toda intervención debe previamente darse un proceso de *investigación y acercamiento al campo* (podríamos hablar de un fructífero trabajo de

-
- Bloque 1: *Relación Estado-Sociedad* (Ejes: Transformaciones del Estado moderno; El poder como dimensión constitutiva de la política; Ciudadanía y espacio público; Ética y responsabilidad).
 - Bloque 2: *Problemáticas Socioculturales Contemporáneas* (Ejes: "Globalización, transnacionalización, regionalización"; El conocimiento en la "sociedad de la información"; "Cultura" y culturas: modos de vida plurales y formas de discriminación o reconocimiento de las diferencias; La estratificación socioeconómica y el problema de la exclusión).
 - Bloque 3: *Procesos Político Económicos y el Mundo del Trabajo Actual* (Ejes: La economía como dimensión de la vida social; Las formas de organización del trabajo; Mundo del trabajo, subjetividad e identidades colectivas).
- Aparte, los bloques suplementarios de la *formación de fundamento para Gestión Sociocultural* son: Antropología y Sociología de la Cultura; Comunicación, Lenguaje y Discursos Contemporáneos; Políticas Socioculturales y Desarrollo Local; Estética y Creatividad; Economía (introducción general y campo sociocultural); Historia Moderna y Contemporánea (ejes respectivos en historia mundial, latinoamericana y argentina).

"*mapeo sociocultural*", local y regional), tarea sugerida como núcleo de las prácticas del primer año de la formación de los gestores.

En lo sucesivo, volviendo a un registro de exposición teórico, avanzaremos sobre algunos temas y debates a tener en cuenta para esta tarea de investigación y de formación integral de los gestores socioculturales²³.

Asimismo, cabe aplicar estas premisas e imperativos a toda estrategia de formación para trabajadores y promotores comunitarios: *formación crítica en cultura y sociedad; práctica permanente en el terreno; compromiso solidario*.

Ejes para un desarrollo sociocultural

Retomando la problemática del desarrollo humano, dado el énfasis que pondremos en la especificación de sus componentes sociales y culturales (incluso más en estos últimos), podemos apostar aquí a una posible noción integral de *desarrollo sociocultural*.

La búsqueda es tanto conceptual como operativa. Por un lado, un interés teórico, abriendo interrogantes que estimulen la discusión y reflexión. Por otro, un primer avance hacia lo que los metodólogos llamarían "*operacionalización*" del concepto, especificando algunos ejes para el trabajo concreto de investigación, en lo temático y metodológico.

Podemos para ello retomar los ejes que en torno al debate acerca del desarrollo usamos ya más arriba: 1. Complejización

²³ Estos ejes se desprenden en buena medida de las competencias profesionales y los campos de formación contenidos en el documento base de la Tecnicatura Superior en Gestión Sociocultural.

Asimismo, recomendamos también, dada su afinidad con la anterior propuesta y su concisa exposición de fundamentos y herramientas, el *Proyecto de Tecnicatura en Gestión Cultural* oportunamente formulado por Héctor Ariel Olmos en: Olmos, Héctor Ariel y Santillán Güemes, Ricardo, *Educación en cultura. Ensayos para una acción integrada*, CICCUS, Buenos Aires, 2000 (2da. reimpresión 2003) – págs. 272-274.

Multidimensional; 2. Escala Local-Global; 3. Sentido Político. Estos títulos, redefinidos apenas, ordenarán nuestro recorrido siguiente: 1. *Cultura*; 2. *Comunicación*; 3. *Política*.

1. Cultura

En primer lugar, para el abordaje multidimensional de lo social podemos comenzar por una *apertura del concepto de "Cultura"*. Acompañamos así el tratamiento privilegiado que dicho concepto tiene hoy día en las ciencias sociales²⁴, con el auge y nueva entidad que adquieren los "estudios culturales", de "comunicación social" y otros afines, en el mundo y también en particular en América Latina.

Ante todo, remitámonos por un momento al desconcierto y la sensación de fin de época con que muchos analistas acompañaron al común de la población frente a la última gran debacle social, económica y política que eclosionó en nuestro país en el cierre del año 2001. Los diagnósticos terminales de una "crisis de valores" o de una "*raíz cultural*" de nuestras desgracias colectivas, aplicados a problemas tan diversos como la corrupción política, la violencia en el fútbol o la inseguridad en general, la crisis de autoridad en la familia, la falta de horizontes de los jóvenes, etc., etc., acaso pecaron de vaguedad y delataron un

²⁴ Escribía por ejemplo Marc Augé ya en 1988: "nunca se habló tanto de cultura como hoy (a propósito de los medios de comunicación, a propósito de la juventud, a propósito de los inmigrantes) y este uso de la palabra, con mayor o menor control, constutye, por sí solo, un dato antropológico". Citado en: Altamirano, Carlos (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2002 – pág. Xi (texto de referencia imprescindible para los interesados en estudios culturales). Los ejemplos que brinda Augé de este auge "culturalista" en el debate público y académico contemporáneo (medios de comunicación, culturas juveniles, migraciones) son efectivamente una buena selección de ejes temáticos centralísimos de la producción académica reciente.

déficit explicativo y de soluciones²⁵. En muchos casos, sin embargo, denotan a la vez un intento saludable de pensar causas más profundas y de larga data de las cambiantes coyunturas sociopolíticas, más allá de la urgencia periodística y de la necesaria identificación de los responsables o implicados circunstanciales.

Esto sería una evidencia de que la concepción abierta que entiende la "cultura" en su más amplia acepción, como la(s) forma(s) de vida con que se identifica todo colectivo humano, no es ya propiamente exclusividad de una disciplina en particular, sino que está plenamente incorporada como honroso *patrimonio del sentido común*.

Ahora sí, podemos afinar más la vista, y citar la propia definición que formula Ricardo Santillán Güemes de la cultura como "una forma integral de vida creada histórica y socialmente por una comunidad a partir de su particular manera de resolver -desde lo físico, emocional y mental- las relaciones que mantiene con la naturaleza, consigo misma, con otras comunidades y con lo que considera sagrado, con el propósito de dar continuidad y sentido a la totalidad de su existencia".²⁶

He aquí una formulación efectivamente abierta, integral y fructífera sobre la cultura. Apenas un sesgo define su parentesco con otras afines, y es su corte netamente *antropológico*.

²⁵ La crónica periodística y política incurre mucho en ello y brinda también ejemplos recurrentes: por caso, una ministra de economía presenta con orgullo el primer leve descenso del coeficiente "Gini" de desigualdad en la distribución del ingreso luego de muchos años. De todos modos, es muy escéptica respecto de un "núcleo duro" de la pobreza: "Y aun así, con la política económica no va a bastar para transformar ese *núcleo duro que ya tiene que ver con cuestiones culturales*" (diario Clarín, 6-10-06). Lo cultural sería aquí naturaleza y fatalidad.

²⁶ En el artículo "Culturas para la vida" de este libro. Este binomio de *cultura "abierta / cerrada"* se desarrolla también en: Olmos, Héctor Ariel y Santillán Güemes, Ricardo, *op. cit.*

No es preciso abundar en la definición antropológica de la cultura, pues ya está presente en otras partes de este libro. Sí interesará plantear sus afinidades y diferencias con la perspectiva de otra disciplina indispensable para el análisis sociocultural, como es la *sociología*, asunto a desarrollar más adelante.

Ahora, es preciso destacar un primer mérito de la concepción abierta de lo cultural, como es su ruptura con una idea de cultura más acotada y *cerrada, en última instancia elitista*, heredera de la tradición europea del Renacimiento y la Ilustración. Esta última identifica “la” *Cultura* (así, anteponiendo el artículo y preferentemente con mayúscula) con el espacio privilegiado de las Artes, las Ciencias y el Saber erudito (según vimos antes, lo que se entendía tradicionalmente también como dominio cultivado de “las humanidades”).

Empieza a quedar claro qué está en juego en esta definición. La distinción tradicional entre *lo “culto”* y *lo “inculto”* (muchas veces identificado tácitamente con “*lo popular*”) zanja profundas diferencias sociales. La destitución simbólica de ciertos sectores como no poseedores de cultura (sea de “la” cultura, o de “una” cultura otra propia: en última instancia, potencialmente, una verdadera *destitución de humanidad*), es el pie luego para oportunistas explicaciones racistas y seudocientíficas (tanto por derecha como por izquierda), por ejemplo, sobre la supuesta propensión de los sectores subalternos a la criminalidad, o a la maleabilidad y la falta de iniciativa política, a la vagancia y la informalidad, a la superstición religiosa, a la promiscuidad y el descuido personal. En fin, cerrando el círculo, a la “*ignorancia*” sin más, nombre de pila de la incultura y clave de mil prejuicios sociales. *En la apertura y pluralización de lo cultural se dirime la pluralización y extensión de los alcances de la integración ciudadana y de las formas de concebir y promover el desarrollo.*

Esta *tensión entre el uso abierto o cerrado de la cultura* es intrínseca al origen mismo del término, que se nos revela como un campo de batalla central entre significativos movimientos históricos. Podemos distinguir esquemáticamente dos tendencias contrapuestas, según se indague su genealogía alternativamente en torno al

vocablo francés “*civilization*” o el germano “*kultur*”²⁷.

De consabida raíz latina, la “cultura” nace asociada al verbo del *cultivo*, atención reverente de un proceso de crecimiento natural en la labranza. Esta idea procesual se extendió luego, ya en la forma de un sustantivo independiente, a la idea de un *proceso de desarrollo humano*, idea de comienzos de siglo XVI y predominio hacia fines de siglo XVIII y comienzos del XIX. Su difusión coincide con la aparición en el francés de “*civilización*”, palabra que en el imaginario moderno asume el doble carácter de un proceso y una condición consumada de orden y refinamiento (cabe destacar la conexión antes expuesta con la idea de “*humanidad*”, cuyo sentido englobador de una única historia universal es facilitado por el acotamiento a la “civilización” como ideal único al que debían tender todas las gentes y naciones). Los modales de la civilización, ejemplar exportación francesa para cortesanos y tan luego para los primeros burgueses, caracterizan asimismo al adjetivo “*cultivado*” (“culto”), que enfatiza hasta hoy un sesgo de *valoración social y educativa con que la cultura mide en una vara de legitimidad única y zanja distancias entre clases*²⁸.

En una segunda vertiente muy diferente, la palabra fue adaptada paralelamente en tierras germanas, inicialmente como sinónimo de civilización. Pero paradigmáticamente luego en la obra de Herder, pionero denunciante de la historia universal iluminista como mero disfraz del creciente dominio imperialista europeo, se constituyó en piedra basal del *movimiento romántico de crítica a la civilización, raíz de*

²⁷ Para una exposición detallada, remitimos otra vez a: Williams, Raymond, *op. cit.*

²⁸ La referencia clásica sobre esta problemática del carácter *enclasante* de la cultura es la obra sociológica de Pierre Bourdieu. Especialmente dos de sus obras, “*La distinción*” y “*La reproducción*”, desarrollan respectivamente la desigual distribución social de los modales, hábitos y consumos, así como de la escolaridad (*capital cultural* y *capital escolar*; ya hicimos referencia antes también al *capital social*), y la intrínseca relación de ambos aspectos entre sí y con la posición socioeconómica.

un nuevo reconocimiento de otras culturas ajenas a la hegemónica europea. Primero, como operación de rescate de las culturas nacionales y tradicionales, en que es alumbrado el nuevo concepto de "cultura popular" (*folk-lore*: habrá que ver luego las ambivalencias de este rescate). Más tarde, como resistencia contra la "inhumanidad" del desarrollo industrial, *la kultur distinguió el desarrollo "humano" del desarrollo "material", mecánico y sin alma*²⁹. Si atendemos bien, en

²⁹ El romanticismo da por primera vez estatuto de cultura y creatividad a lo que viene del pueblo (*volk*), y hasta lo identifica con el "alma" o espíritu de la nación alemana en ciernes (esta idea de un *geist* comunitario llega a su cénit en la filosofía moderna de Hegel, como ideal intrínseco incluso al devenir todo de la historia universal de la humanidad). Pero en un contexto germano rezagado respecto de la modernidad del desarrollo capitalista liberal (ejemplarmente inglés) y del republicanismo político (francés), hay que llamar la atención sobre su carácter *reactivo y conservador* en última instancia. El *folklore* de expresiones populares rescatadas y recopiladas (por ejemplo, viejas melodías anónimas, o las leyendas de los hermanos Grimm) como reliquias incontaminadas por la razón moderna (*-lore* adquiere el sentido de "legendario" o "tradicional"), *cristaliza lo popular en un tiempo pasado*, ajeno al protagonismo y la circulación cultural del presente. Esto asienta un dudoso efecto retroactivo sobre la cultura popular, "como un *contraste con formas populares modernas*, ya fueran de un tipo radical y obrero o de un tipo comercial" (Williams, Raymond, *op. cit.*, pág. 150). Se insinúa aquí una sutil *destitución política y cultural*. "Los románticos acaban así encontrándose de acuerdo con sus adversarios, los ilustrados: ¡culturalmente hablando el pueblo es el pasado!" (Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Barcelona, 1987). El romanticismo expresó así un *doble movimiento de rescate y destitución de lo popular*. Tanto románticos como ilustrados expresan tendencias diversas pero finalmente confluyentes e intrínsecas de la modernidad, y no es menor aclarar que ambos tienen inevitablemente una misma *mirada burguesa sobre lo popular*,

esta matriz hallamos, contrariamente a la ilustrada anterior, el antecedente para el rescate de un *reconocimiento plural de las culturas*: primeramente cuidadosa de diferenciar la especificidad y variabilidad de naciones y estadios históricos, y luego también (muy importante) la cultura singular de grupos y clases dentro de una misma nación.

Hay, en verdad, un tercer sentido, muy difundido desde el siglo pasado hasta hoy, que tiene afinidad en cierta medida con el primero. Es el que designa la cultura no ya como un proceso civilizatorio general, sino como una región social específica, el ámbito restringido de las obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente de las artes (definición restringida que alcanzó su paroxismo, en sólo aparente paradoja, cuando aquellas obras se volvían de hecho menos restringidas y más accesibles, merced a su reproducción ampliada por la industria cultural y del entretenimiento, y a la escolarización de un nuevo público masivo)³⁰.

esencialmente ambigua y distante en lo social de aquel sujeto que pretenden interpelar y hacer hablar. Poco menos podemos decir también, aún hoy, de la persistente *identificación de lo popular y lo nacional con "lo folklórico"*, convirtiéndose en ciertos casos en bandera de la reacción nacionalista contra el estigma del subdesarrollo. Nuestro caso paradigmático, claro está, es el Martín Fierro: "*En el principio fue el silencio, y luego se hizo la luz y habló un gaucho*". Eso narra la génesis de nuestra cultura [...] *Lo popular no habla por sí mismo, sino por la boca de sus intérpretes doctos*; pero la cultura argentina se fundaba en la ficción maravillosa de un docto hablando por la boca de un campesino". Alabarces, Pablo, *Cultura(s) [de las clases] popular(es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones en torno a lo popular*, ponencia en las VI Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación de 2002 - http://www.catedras.fsoc.uba.ar/alabarces/ala_barces.htm

³⁰ Para graficarlo sencillamente, digamos sin más que este sentido cerrado es el que aglutina tácitamente, por ejemplo, los contenidos del *suplemento de Cultura "Ñ"* del

En verdad, si toda palabra es rastro de un movimiento histórico, esta concepción cerrada no es caprichosa, sino que da cuenta también de la *constitución de un campo cultural e intelectual especializado*, una progresiva autonomización histórica de *lo cultural como una esfera separada o una dimensión singular de lo social*.

Ahora sí, la *sociología* toma el relevo como perspectiva disciplinar más apta para este análisis. Como ya dijimos antes, en el seno de la modernidad se dió una ruptura de la ciencia social con el discurso filosófico del idealismo civilizatorio ilustrado, que hipostasiaba la "cultura" como un ideal extraterreno de algún modo indiscernible (poco práctico para una franca autoevaluación, aunque sí útil para medir distancias varias con lo "bárbaro" o "in-culto" de otras naciones o grupos).

Una nueva perspectiva sociológica muy interesante se abre con el planteo fundacional del alemán Max Weber. En su sociología de la religión, concibió la historia occidental como un proceso de creciente *racionalización y modernización*, datado ya de tiempos de la antigüedad clásica. Su consecuencia es la progresiva especialización del quehacer social en esferas cada vez más diferenciadas (el riesgo será la eventual carencia de un lazo de cohesión entre estas esferas), en que la cultura *ganaría autonomía como una esfera*

diario Clarín, y que lo diferenció del viejo suplemento de "Espectáculos". En un lugar fronterizo, distinto de las expresiones más "clásicas" de la plástica y la literatura, quedarían ciertas expresiones estéticas o artísticas "*en vías de legitimación*", como diría Bourdieu, *no casualmente menos elitistas, más populares e industriales, o más alternativas*, cual serían el cine, la televisión, el circo, el diseño, la música rock o pop, etc. (que sí aparecen más, vale el dato, en el suplemento cultural "Radar", separado de otro suplemento específico de literatura, en el diario Página/12, con un público más minoritario y "alternativo") Todas estas clasificaciones sientan una clara jurisprudencia para aquellas que instituye luego *de facto* el sentido común.

*más entre otras, de producción simbólica especializada*³¹.

En esta línea, identificamos contemporáneamente, en especial en la tradición norteamericana, el desarrollo de una perspectiva que vincula la producción cultural con la *sociología de las organizaciones*. Según este análisis, las expresiones propiamente "culturales" y "artísticas" no tendrían, en última instancia, otra definición más que la que aquellas mismas organizaciones instituyen y reproducen con su autoridad, al darles cabida y al denominarlas como tales, de modo tautológico y circular (probablemente es esto lo que desnudó la operación, modernista y escandalosa por entonces, de exhibir en un

³¹ Sobre esta base desarrolla Bourdieu su conocida *teoría de los campos*. El campo cultural, en particular, se concibe como una región relativamente autónoma de relaciones de interés entre ciertos actores e instituciones particulares y especializados (autores y artistas, críticos, galerías, mecenas y *marchands*, galerías, academias, publicaciones, canales mediáticos, salas de exhibición y espectáculo, públicos especializados y segmentados, técnicos, funcionarios y otros profesionales del área de cultura, y un largo etcétera siempre en expansión). Estos agentes demuestran una tácita y a veces secreta complicidad y cohesión, en el interés por reproducir un juego de producción y circulación restringida de ciertas prácticas y productos propiamente culturales o simbólicos, ocasión de disputarse un exclusivo *capital cultural* específico, que compensaría o facilitaría incluso la apropiación de otros tipos de capital en el espacio social. Esta perspectiva, entre otros méritos, consigue romper el encantamiento burgués con el residual *mito romántico del artista "genio"*, único e inefable; y muestra la íntima raíz social, y el carácter virtualmente *cooperativo* (como también lo era, de otro modo más directo, en los talleres artesanales del medioevo) del proceso de constitución y legitimación de todo producto u obra cultural o artística. Ver: Bourdieu, Pierre, *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura*, Aurelia Rivera, Buenos Aires, 2003.

museo el célebre mingitorio de Marcel Duchamp, abriendo además la crítica de la relación reactiva y ambigua entre este arte de carácter restringido y la nueva industria cultural de alcance masivo, así como la posterior celebración “pop” de la reconciliación y el contubernio entre ambas). En otras palabras, para este análisis institucionalista, la cultura y el arte no serían al fin más que lo que las autoridades mismas y los especialistas en ellas dicen que son.

Pero los alcances de la mirada sociológica van mucho más allá de esta concepción restringida. Los “padres fundadores” de la disciplina, estudiosos del devenir social propio del desarrollo de la modernidad y el capitalismo, identificaron un proceso general de declive o más bien de transformación de lo cultural, como una *dimensión mediadora y subsidiaria de lo social, presente en todas las prácticas*³².

³² Vale reseñar brevemente, aún simplificando en demasía, los aportes de la “trinidad” sociológica sobre la relación cultura-sociedad. El francés Emile Durkheim identificó la cohesión social con una *conciencia colectiva* (esquemas clasificatorios que estructuran un universo simbólico común), que con la *división del trabajo social moderna* es desplazada progresivamente (con el correspondiente riesgo mayor de *anomia*) por un nuevo tipo de solidaridad “orgánica”, un tipo de organización social más mecánico, impersonal y sistémico. Para Karl Marx, la cultura asumía también un lugar subsidiario respecto de lo social, aunque significativo aún como *ilusión ideológica* respecto de la realidad material y práctica (escamoteo de las evidencias de la desigualdad capitalista, aunque también, eventualmente, un factor movilizador en tiempos de crisis y revolución), que velaba y mediaba la verdadera y fundamental organización capitalista de división en clases sociales, en lucha abierta o larvada y potencial.

Max Weber, por último, presta otra atención a la dimensión cultural del *sentido* de la acción social, y reanuda el lazo entre intereses materiales e ideales, dividiendo la sociedad en *grupos de estatus*, en disputa no sólo económica sino de distinción entre diversos

Para nuestro interés actual, interesa apenas reseñar, por un lado, una vertiente durkheimiana que aprecia la cultura como espacio simbólico de cohesión social y estructuración de un imaginario común, y que muestra así estrechos lazos de afinidad con el enfoque de la antropología. Tomando distancia de este enfoque, otras concepciones sociológicas marxistas y weberianas perciben más bien la cultura como espacio en que las relaciones sociales, desigualmente estratificadas (respectivamente, en clases o grupos de estatus), acceden a *su deformación ideológica o al procesamiento y estallido de su conflicto por la distinción social y/o de clase*, en tanto que atravesadas por una dimensión intrínseca de *poder*. Hoy día habría al fin un acuerdo en una idea de *cultura-como-repertorio*³³, conjunto variable de atributos y recursos que condicionan y a la vez habilitan (lo que Bourdieu insinúa al decir que el *habitus* de clase consiste, dualmente, en estructuras “*estructuradas y estructurantes*”, pasivas y activas a la vez) la actuación y el posicionamiento social de sujetos y grupos.

Ahora sí, llegados a este punto, estamos en condiciones de hacer una síntesis y balance muy fructíferos, acerca de la correspondencia entre constituciones históricas diversas de la cultura, y transformaciones en las disciplinas y discursos que se ocupaban de ella; y visceversa.

Las miradas antropológica y sociológica resultan ambas herramientas indispensables para la investigación sociocultural, y podemos ensayar a continuación una hipótesis, esquemática pero productiva, para su diferenciación:

estilos de vida por la legitimidad que brinda el carisma y el prestigio social.

³³ Auyero, Javier y Benzecry, Claudio, “Cultura”, en Altamirano, Carlos, *op. cit.* – pág. 35: “al hablar de cultura, la mayoría de los autores contemporáneos se refiere a ella como un repertorio históricamente estructurado, un conjunto de estilos, habilidades y esquemas que, incorporados en los sujetos, son utilizados (de manera más o menos consciente) para organizar sus prácticas, tanto individuales como colectivas”.

Antropología: parecería ser, en este contexto, la disciplina por excelencia, que se da la “cultura” como objeto de estudio privilegiado. Repasando las definiciones vistas sobre aquella, es clara la afinidad con la sensibilidad romántica hacia la *kultur*. Al decir de Martín-Barbero, la conversión conceptual de los elementos folklóricos en “supervivencias” culturales fue la “operación antropológica” fundacional³⁴. Amén de su consabida asociación con el expansionismo europeo sobre las comunidades “primitivas” y su imaginario *evolucionista*, abre también la *ruptura con el exclusivismo cultural* de las élites ilustradas y el reconocimiento de la entidad y singularidad de la *cultura popular*. Cabe apreciar, pues, su preparación para el estudio de la *dimensión simbólica* de toda acción o producto humano, así como su especial sensibilidad para la percepción de la *diferencia cultural*. Esto la hace esencial para pensar la problemática hoy fundamental de la “diversidad”. Para ello dispone de un soporte metodológico propio, la rigurosidad del trabajo de campo y una fina *descripción y observación etnográfica, eventualmente participante*³⁵.

Sociología: la nueva categoría de lo “social” (nuevo registro de demandas, a media altura, por así decir, entre las esferas de lo público y lo privado: entre el techo ideal de la igualdad civil abstracta, y el subsuelo ignominioso de la inequidad económica concreta) constituye obviamente su principal objeto de estudio, y como en el caso anterior, tampoco está excusada de ciertas *ambivalencias políticas*. Ciertos autores identifican su impulso primigenio en el siglo XIX, en la

conservadora inquietud burguesa frente a la dinámica supuestamente irracional de “*las masas*” urbanas, y la necesidad del Estado de procurar un control y una respuesta moderna a la incipiente “ *cuestión social*”, título con que comenzaron a denominarse las demandas civiles y de derecho al trabajo y a protección por parte de las turbas obreristas y socialistas. Comulgó asimismo con el ideal “*progresista*” moderno de la historia, emparentado como ya vimos con la idea de cultura como *civilization*. De este modo, está en la raíz de la promoción de un “*desarrollo*” social propiamente dicho, identificado fundamentalmente en el imaginario moderno con el avance de la ciencia y la industria. Está especialmente preparada para pensar la *dimensión del poder, del conflicto y la estratificación* en clases propia del capitalismo. Resulta indispensable pues para pensar la problemática de la *desigualdad*. Se destaca metodológicamente en el desarrollo de la estadística, con sus explicaciones probabilísticas de amplio alcance y sus indicadores socioeconómicos de trazo grueso, aunque también habilita estrategias más “*cualitativas*”.

Dos miradas pues, complementarias y en tensión, que permiten comprender una misma “diferencia” sociocultural a la vez, respectivamente, como expresión de diversidad o desigualdad.

Extendiendo el esquema, la antropología desarrolla la lógica de lo *comunitario*: escala “micro” o población poco numerosa, estilo de vida asentado en la autoridad sagrada de la tradición y sus rituales, primordialmente el espacio rural y campesino, extra o sub-urbano, con vínculos cercanos cara a cara. La sociología, por su parte, depende de una lógica *societal*: escala “macro” en grandes aglomeraciones urbanas, caracterizadas por un estándar de vida y una cultura más moderna y cosmopolita, y una solidaridad de vínculos más anónimos y formas de interdependencia más impersonales, basados en las nuevas instituciones modernas del mercado, el

³⁴ Martín-Barbero, Jesús, *op. cit.* – pág. 20

³⁵ Todo un campo de discusión se abre respecto del estatuto de esta “participación”, y de cómo buscar sortear (o no) la *radical alteridad* de la distancia social o la extrañeza cultural respecto del objeto estudiado.

Estado y los medios de comunicación masivos³⁶.

Claro está que, inmediatamente después de ensayar esta clasificación, debemos romper con el esquematismo binario, para tender puentes conceptuales y complejizar el análisis. Las lógicas antes descritas no pueden en verdad diferenciarse más que analíticamente, y no existen separadas en la realidad concreta, ni pueden identificarse por ejemplo con un binomio de lo pre-moderno y lo moderno, o del campo y la ciudad. *Los sentidos y configuraciones de lo comunitario y lo societal conviven intrincados ambos en cada centímetro y cada segundo de la vida contemporánea.*

Prueba de ello es el creciente desarrollo actual de lo que ganó entidad propia, como una virtual sub-disciplina, bajo la denominación de "*antropología social*". Ello da cuenta del creciente relieve que adquieren las lógicas comunitarias en plena crisis como garantías de cohesión social, así como formas de organización y apropiación del espacio urbano, y de identificación cultural y ritualización de la cotidianeidad (hoy está en boga hablar, por ejemplo, de las "tribus" urbanas, especialmente en referencia a las culturas juveniles). A la vez, inversamente, sería una aberración teórica (o un acto de necio provincianismo) ignorar las infinitas y complejas mediaciones con que la modernidad del capitalismo, la administración y los medios de comunicación atraviesa y configura hoy día el espacio del trabajo y de la vida rural y pueblerina (en tal sentido oímos hoy hablar de los diversos alcances de la globalización en lo local).

De lo que podemos estar seguros, es que los sesgos teóricos que hemos evaluado hasta aquí, alumbran una *concepción pluralista y diversa de la cultura*, así como un riquísimo instrumental para el *análisis integral del desarrollo sociocultural*.

Es tiempo de una merecida pausa. Pasemos pues al siguiente título.

³⁶ Es clásica la referencia a la distinción del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies entre *gemeinschaft* y *gesellschaft*, comunidad y sociedad respectivamente, clasificados como dos tipos de organización colectiva esencialmente diferentes y determinados históricamente.

2. Comunicación

Así como antes fue la cultura la opción para pensar la cuestión de la multidimensionalidad, este segundo título es por buenas razones el elegido como punto de partida para la problemática de la escala global-local de los fenómenos socioculturales. Si hay un proceso que verdaderamente ha conducido a la escala superadora de un "mundo" unificado, en un sentido sociocultural, es la extensión de los medios de comunicación³⁷.

En particular, hay que lidiar fatalmente hoy con el asunto de la "*globalización*", que ha dado lugar a un sinfín de equívocos. La hipótesis vulgarizada de la complejización sociológica sistémica, con el imaginario de un misterioso encadenamiento entre causa y efecto de todos los más mínimos eslabones de la vida social planetaria, supone un nuevo encantamiento del mundo, y parece tributar aún hoy a una antigua fábula oriental, aquella en que el aleteo de una mariposa desencadenaba misteriosamente terremotos en tierras muy lejanas.

Este tema actualísimo es a la vez, en cierta medida, un proceso de muy larga data.

³⁷ El término "comunicación", empleado recién desde el siglo XV como sustantivo de acción (de raíz latina en *communis*) para designar aquello que es del "*común*", alude así en primer lugar a la apertura de las pequeñas comunidades pre-modernas, antaño cerradas sobre sí mismas, a la integración en la escala mayor de la sociedad moderna propiamente dicha. Desde el siglo XVII se extendió para designar los medios de transporte (camino, canales, ferrocarriles) como líneas o "*medios*" de *comunicación*, expresión que en el siglo XX predominó exclusivamente para la prensa y la radiotelevisión. Rescatando la doble acepción de los medios de comunicación (transportes, telecomunicaciones), quedan claros sus aportes centrales a la globalización: migraciones e interconexión electrónica (soporte tecnológico material no sólo de mensajes y contenidos culturales en general, sino en particular responsable de la proverbial movilidad de flujos del prominente capital financiero).

El sociólogo y antropólogo brasileño Renato Ortiz hace una distinción terminológica, entre la “*mundialización*” cultural contemporánea, y un proceso en realidad casi tan viejo como la humanidad misma como sería la “*globalización*”, entendida como la progresiva extensión propiamente global de los intercambios sociales y económicos debidos al aventurerismo del comercio y el desarrollo de las vías de transporte³⁸.

La aparente paradoja que abre este concepto es que identifica los fenómenos socioculturales con una sola entidad unitaria (¿acaso otra forma del viejo ideal de una única “civilización” mundial?), a la vez que estaríamos también asistiendo supuestamente a la explosión de la diversidad, tal como expresa el muy difundido eslógan paralelo del “*multiculturalismo*”. Por otro lado, cabe aclarar que esta aparente disyuntiva entre *homogeneidad* y *heterogeneidad* socioculturales no es nueva; ya se planteó, por lo menos, desde comienzos de siglo pasado, en torno a los cambios socioculturales debidos a la “rebelión de las masas” y su irrupción en la vida política. Para evitar la confusión, vayamos por partes.

Vimos ya, en torno a los orígenes de la sociología, cómo la aglomeración urbana de las masas proletarias y el escándalo de su movilización política había dado origen a la “cuestión social” propiamente dicha, y a análisis conservadores y alarmados sobre la dinámica irracional de la chusma amuchada en “*multitudes*” (podemos citar, entre nosotros, a Ramos Mejía y Lugones). La historia del siglo XX muestra cómo aquellas cruentas luchas de clase, a la vez que supieron poner verdaderamente en crisis el sistema³⁹ (pensemos en aquel contexto de guerra mundial, revolución socialista y reacción fascista), impusieron finalmente la

³⁸ Ortiz, Renato, *Mundialización y cultura*, Alianza, Buenos Aires, 1997.

³⁹ Su definición propiamente clasista debió a su lucha contra el fundamento mismo del capitalismo: el contrato puramente privado que legitima la conversión del trabajador-proletario en una *mercancía*; o sea, el colmo de la *deshumanización*. Esta cuestión es desplazada (quizá, enriquecida) en las nuevas reivindicaciones de los movimientos sociales plurales actuales.

integración de las masas (en nuestro país, electoralmente primero con el yrigoyenismo, socioculturalmente luego con el peronismo), en beneficio tanto de la democracia, como del capitalismo en su fase fordista y mercadointernista (necesitado de mano de obra y consumo masivos).⁴⁰

La solución de la “cuestión social”, para las élites ilustradas de fines de siglo XIX, pasaba por la consolidación de un moderno *proyecto de “Nación”*, entendida ésta, más allá del aspecto geográfico, como una integración social sobre cierta base de *homogeneidad* cultural. En América Latina, ésta fue mucho menos un emergente espontáneo que una verdadera creación promovida “desde arriba” por el Estado y sus instituciones, especialmente a través de la educación pública. Ésta era propiamente la concepción de “*desarrollo desde arriba*” predominante en aquel entonces.

En la otra vereda, las críticas del Estado-Nación moderno apuntaron contra el efecto represivo de esta unificación forzada, por la *original desposesión (“aculturación”)* y el *permanente control sobre la heterogeneidad y autonomía culturales propia de las pequeñas solidaridades comunitarias*⁴¹. En este proyecto de

⁴⁰ Para un abordaje integral de este período histórico, se destaca Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX (1914-1991)*, Crítica, Barcelona, 1995.

⁴¹ Estas solidaridades comunitarias han sido, entre otras, las de los colectivos inmigrantes, de las tempranas mutuales y asociaciones anarquistas y socialistas, de los pueblos originarios, de los movimientos de trabajadores desocupados o piqueteros, u otras nuevas expresiones de movimientos sociales independientes, entre tantísimas asociaciones lícitas e ilícitas en general. El Estado-Nación sienta así las bases indispensables de la tarea individualizante efectuada también en paralelo por el mercado; y ambos pues, *Estado y mercado, constituyen el doble andamiaje institucional de la nueva lógica societal* (la dichosa “socialización secundaria”), correlativa a la institución de la moderna figura subjetiva abstracta del “individuo”. Los lazos comunitarios y solidaridades primarias obviamente subsisten, recompuestos ahora con una autonomía

ingeniería institucional sobre la tierra dura del “desierto” y las “multitudes” urbanas, se originan muchas de las tensiones y dilemas históricos posteriores, bien resumidos en el famoso lema de “*Civilización y Barbarie*”.⁴²

Se puede sugerir aquí una cierta continuidad con la problemática decimonónica de la tensión entre la diversidad de las *kultur* y la unicidad de la *civilization*, en términos de una renovada *dialéctica entre homogeneidad y heterogeneidad* socioculturales.

En paralelo al escenario político, entonces, el moderno proceso de integración de las masas tenía su correlato más específicamente cultural. Por un lado, la *escolarización* de porciones significativas de la población y la integración idiomática y cultural de los inmigrantes. Por otro, el importante *desarrollo tecnológico* de la prensa y la radioteledifusión, y de la reproductibilidad técnica de las obras del arte y la cultura por parte de la industria del entretenimiento. Este proceso doble fue central en la constitución, por fin, de una auténtica ciudadanía y de la moderna esfera de la “opinión pública”, y a la vez alumbró lo que denominamos como “*cultura de masas*”.

La cultura literalmente vulgarizada y barata de la industria y los medios de comunicación masivos, tomaron el relevo de los cenáculos de la élite ilustrada y de la institución escolar en la misión de integrar un imaginario homogéneo y común de pertenencia nacional. “Por eso, la polémica sobre el *imperialismo cultural* gira en torno de la esfera de la producción, y de la distribución, de una “cultura de masa” (cine nacional versus Hollywood, telenovela versus series extranjeras, música popular versus

relativa. La familia, por ejemplo, en primerísimo lugar, como paradigmática “célula básica” de la sociedad, vería su autoridad condicionada por el influjo de la televisión y de la escuela; y en condiciones irregulares y/o de miseria, si eventualmente así lo dispusiera la policía o la asistencia social, puede perder también la mismísima tutela de sus miembros a manos del Estado.⁴² Una interpretación de la historia nacional a la luz de esta clave: Svampa, Maristella, *El dilema argentino: Civilización y Barbarie*, Taurus, Buenos Aires, 2006.

rock-and-roll). Ese es el punto neurálgico, el núcleo donde se erige la integridad del Ser Nacional”⁴³.

Hay un efecto netamente *democratizador* de esta nueva cultura de las masas (integradas en la sociedad de “bienestar”, sociológicamente devenidas nuevas “*clases medias*”), que supuestamente *trascendería la vieja disputa entre cultura “cultura” y cultura “popular”*. En verdad, dicha disputa se exacerbó reactivamente, en el plano más reducido de la producción académica y artística: *el eje del privilegio social de la exclusividad cultural, se desplaza de la mera posesión de “cultura”, a la indignada defensa burguesa del “verdadero” arte como patrimonio cultural elitista*⁴⁴. Pero

⁴³ Ortiz, Renato, *op. cit.* – pág. 110.

⁴⁴ Renato Ortiz aporta dos ejemplos: la condena de la novela-folletín por parte de los críticos literarios (que en su sub-especie romántica reivindicó Beatriz Sarlo, en su libro *El imperio de los sentimientos*, como factor democratizador e integrador de un público popular, y en particular femenino) y la polémica acerca del estatuto artístico de la fotografía (sobre el que abundó Pierre Bourdieu para ejemplificar la dialéctica de la distinción cultural). Permítase también aquí tomar prestada una cita de una vieja crítica sobre el mercado editorial del francés Sainte-Beuve: “Este campo libre, que hasta hoy era la honra de Francia, ¿qué se hizo de él? [... Invasión] por un bando tan numeroso, tan disparatado y casi organizado, como vemos hoy. Es necesario resignarse a los nuevos hábitos, a la invasión de la democracia literaria, como al *advenimiento de todas las otras democracias*. Cada vez menos, escribir e imprimir será un rasgo de *distinción*. Con nuestros *modos electorales, industriales*, todo el mundo tendrá, una vez en la vida, su página, su discurso, su prospecto, su celebración, *será autor*. De ahí a hacer un folletín, sólo hay un paso”. Esta auténtica gema hallada por Ortiz data de 1839, pero invirtiendo su signo valorativo, ¡podría ser hoy mismo una perfecta apología de los “blogs” personales que proliferan en Internet como un paraíso de la libre expresión! En: Ortiz, Renato, “Cultura, comunicación y masa”, en *Otro territorio. Ensayos sobre el*

esta dialéctica de la distinción reviste ahora un alcance y relieve social mucho menor que antaño, frente a dos realidades incontestables en un balance más general: la efectiva y radical *reducción de las distancias y fronteras educativas y culturales*, y el renovado e infinito *poder de sanción de la legitimidad cultural disputado y ganado crecientemente por el mercado y la industria*.

Este proceso se dio más tempranamente (y de seguro no casualmente) en los Estados Unidos, donde comenzaron a desarrollarse, durante la primera mitad de siglo pasado, los *estudios sobre "comunicación"* propiamente dichos. Las masas se trocaban en "*públicos*", y su manifestación preferentemente no se oíría ya en la calle, sino en el plebiscito silencioso de las encuestas políticas y de consumo y las mediciones de audiencias. El imperio del mercado cambia ciertos patrones de integración, al privilegiar no ya la figura del ciudadano sino la del *consumidor-cliente*. La consecuencia de esta creciente modalidad "*delivery*" de integración esporádica y remota es, efectivamente, una *atomización y fragmentación* de lo social, denunciada muchas veces como un retroceso respecto del esperable ideal político moderno de la ciudadanía y la participación republicana. Cabe admitir, sin embargo, la afinidad del mercado con la ideología más general, muy moderna también, del liberalismo y la soberanía del *individuo*.

Entonces, recapitulando: el eje de discusión se desplaza crecientemente del proyecto de desarrollo integrador de la política y la educación, a los efectos acelerados de la industria cultural y los medios de comunicación masivos, que de algún modo reproducen y amplifican la

mundo contemporáneo, UNQui, Buenos Aires, 1996 – pág. 97.

También podemos mencionar la reacción del *modernismo estético*. Expresión netamente burguesa desde un punto de vista sociológico, abarcativa de todo un arco ideológico que fue desde expresiones conservadoras hasta manifiestos revolucionarios y proletaristas (un ejemplo es nuestro modernismo literario y la oposición entre los grupos de "Florida" y de "Boedo"), siempre tuvo al fin una relación *ambigua* frente a la cultura masiva.

antedicha dialéctica entre homogeneidad y heterogeneidad culturales.

Las preguntas sobre el desarrollo sociocultural, en este sentido, sin abandonar la cuestión del diferencial "acceso" (ahora, sin embargo, mucho menos restringido) a los bienes de la cultura, *debieran interrogar sobre la calidad de esta producción cultural y mediática y sobre los modos y sentidos de su consumo*. Esto exasperó hacia mediados de siglo pasado el debate intelectual y político, entre los bandos opuestos de "*apocalípticos*" e "*integrados*".

La perspectiva crítica de la homogeneidad imperó, por una parte, en las denuncias contra el "*imperialismo*" cultural, en cruza años atrás con reivindicaciones de tipo nacionalista. Estas apuntaron contra el supuesto efecto tecnológico de estandarización industrial de los productos masivos, y de difusión homogénea de una cultura "*americanizada*". La crítica apunta aún más profundo, cuando denuncia el proceso de *mercantilización* de la cultura. Sean alternativamente más estandarizados o más diversos, más americanizados o con señas localistas, en todos los casos transformados a fin de cuentas en mercancías, los productos quedarían de algún modo "vacíos" del genuino contenido y valor intrínsecos que debiera haberles en tanto objetos culturales (el que reivindican los defensores del arte "auténtico", como expresión única de valores y de toda una cosmovisión cultural)⁴⁵. Si la lógica de la

⁴⁵ El imperativo propiamente *consumista* de adquirir constantemente el "último" producto, la "nueva moda", etc. reduciría al fin todos los objetos, más allá de sus concretas peculiaridades y usos, a la futilidad y el puro valor simbólico de objetos de consumo (en jerga marxista, puro "valor de cambio" abstraído de su concreto valor de uso). El consumismo, al fin, es una "adquisición de actos de consumo" antes que de objetos. La producción teórica probablemente más fructífera sobre este tema es de los autores de la denominada "Escuela de Frankfurt" (su obra más paradigmática, en este tema: "La industria cultural", de Theodor Adorno y Max Horkheimer, publicado en *Dialéctica de la Ilustración*). La encarnación de esta cultura "*unidimensional*" (según la famosa definición de H. Marcuse) se encontraba para estos

mercancía tiende a su desecho inmediato (para habilitar un nuevo consumo), entonces esta cultura no durable como mercancía-desecho es precisamente eso: *basura*, como la que fabrica y desecha nuestra sociedad por toneladas infinitas cada día; el equivalente cultural del *fast-food* o la “comida chatarra”, que llena pero no nutre ni tiene identidad.

En estos enfoques críticos de la homogeneidad cultural, los medios de comunicación fueron concebidos como canales omnipresentes que amplifican el proceso, bajo el modelo que los comunicólogos llamaron de la “*aguja hipodérmica*”, es decir, la comunicación vista como vía unilateral de pura imposición cultural.

En la otra vereda, entre quienes relativizan la idea del imperialismo cultural, se destaca la creciente *desterritorialización* de los conglomerados multimediáticos, con su pura ideología de ganancia sin bandera. Por otro lado, contra el supuesto efecto de estandarización de la industria, se aboga por separar en forma más neutra el análisis de los diversos usos posibles de las nuevas tecnologías. Y se asume además, con valor retroactivo, el efecto de heterogeneidad de la industria cultural, que procuró siempre la *segmentación* de públicos (ahora sencillamente en una nueva escala mundial) y la diversificación de la producción (la ideología de un libre mercado con ofertas “para todos los gustos”; entre otros, más “ordinarios” y más “distinguidos”).

Esta confrontación resalta una *tensión intrínseca al concepto mismo de “comunicación”*: “[...] a menudo es útil recordar la gama no resuelta del sustantivo de acción original, representada en sus extremos por *transmitir*, un proceso unidireccional, y *compartir*, un proceso común o mutuo. [...] De allí el intento de generalizar la distinción en expresiones tan contrapuestas como *comunicación(iones) manipuladora(s)* y *comunicación(ones) participativa(s)*”.⁴⁶

autores en el modelo consumista y conformista de la sociedad norteamericana de posguerra.

⁴⁶ Williams, Raymond, *op. cit.* – pág. 75.

Entre las concepciones participativas de la comunicación, que rompen con la visión unidireccional (emisor-canal-receptor), se impone la idea general de los “*usos*” múltiples y las posibilidades de “*apropiación*” y “*resignificación*” de los mensajes y productos culturales. Esto, a la vez, se sostiene metodológicamente en una *concepción semiótica* de lo cultural, que se extendió de los estudios literarios al análisis de todos los discursos sociales (el denominado “*giro lingüístico*” en los estudios culturales, en especial para las nuevas carreras de comunicación social).

Los textos son leídos socialmente, y lo social mismo es leído como un texto. Por un lado, los rituales variopintos de la vida cotidiana, los modos de la interacción, del habla y la gesticulación, del vestir, el diseño de las mercancías, del entramado urbano, en fin, *todas las actividades sociales son intrínsecamente portadoras y productoras activas de sentidos.* A la vez, los sentidos de toda acción y de todo mensaje no se conciben ya con un significado unívoco “oficial”, sino sujetos a *interpretaciones múltiples* según el contexto, una significación de carácter social⁴⁷. Se trata, en fin, de *un modo abierto de concebir lo cultural y lo comunicacional, en cierto modo superpuestos e intrincados con lo social.*

En concreto, este marco teórico permitió por ejemplo, particularmente entre autores latinoamericanos, una *reconsideración positiva de los consumos culturales y del provecho de los medios de comunicación masivos*, vistos no sólo como aceptación pasiva de un mensaje o un producto, sino también como oportunidad para la elaboración activa de sentidos y valores propios.

⁴⁷ La teoría de los “*actos de habla*” define una dimensión “perlocutiva” o “performativa” de todos los mensajes, que más allá de su coherencia lógica, alude a su desigual capacidad de producir efectos en un cierto contexto social. Esto alumbra a la vez una *dimensión de poder intrínseca al lenguaje*, la autoridad que sostiene la eficacia de todo discurso social (lo que Bourdieu llamó “el misterio del ministerio”, trasladando el análisis de la fuerza enunciativa del campo de la lingüística al de la sociología).

He aquí la base, por ejemplo, de la actual reivindicación de entidad autónoma de las “*culturas juveniles*” y las “*tribus urbanas*”, clasificadas en torno a consumos de determinada música o vestimenta (el signo o marca propiamente antropológica de la “marca” comercial), u otros tantos elementos culturales distintivos, como su estética corporal (“*¡el estigma como emblema!*” podría ser el grito de guerra de los adolescentes cultores del *piercing*, cada vez más extendido y agresivo con el propio cuerpo), rituales de sociabilidad, apropiación de espacios urbanos, términos y códigos de comunicación propios.

También están quienes, en el mismo sentido, buscan afirmar la relativa autonomía de las culturas populares, en su consumo o frecuentación de ciertos elementos culturales mercantilizados o presuntamente degradados en la escala de legitimidad cultural, como el cine “hollywoodense” o más “comercial”, las telenovelas y programas “ligeros” de entretenimiento, la cumbia y la bailanta, el rock “chabón” o barrial, el fútbol, la murga, la rutina callejera, formas de religiosidad alternativas, etc.

En una línea contigua, retomando el análisis bourdieuano sobre la distinción social, puede evaluarse el renovado crecimiento en el ámbito metropolitano de ciertos *circuitos de producción cultural y artística “alternativos”*, como los festivales o las pequeñas producciones del circuito “off” de teatro o del cine “independiente” (el “nuevo cine argentino”). Estos son, por un lado, expresiones ciertas de innovación cultural, producto de la dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia innovadora propia del campo artístico; pero sociológicamente, son también manifestación distintiva de una franja de *nuevas clases medias provistas de un alto capital cultural*⁴⁸. Éstas, amén de una

⁴⁸ “*Lo cultural aparece como un símbolo de identidad a la vez que como una estrategia de diferencia. [...] Ser de clase media estaría dado por la existencia de un capital simbólico, el cual otorgaría destrezas que, aun en la insuficiencia económica, habilitan para consumir y disfrutar de la cultura. [...] La legitimidad de las artes no deriva sólo de su autonomía sino que se asocia a una determinada clase. La autoridad de la esfera artística es, simultáneamente, estética y*

genuina búsqueda profesional, alternativa a las carreras u ocupaciones tradicionales, hallan ocasión en estos atavíos “modernos” y actividades y circuitos “alternativos” (la palabra lo dice todo) de un *plus simbólico de distinción y de identificación como grupo social*. Los hábitos de estos nuevos productores culturales caminan casi siempre, de modo inevitable, por una delicada cornisa, entre la innovación contestataria, incluso políticamente comprometida, y una “pose” de inocultable esnobismo.

En fin, la “*diferencia*” cultural resulta *socialmente productiva, y lleva a pluralizar las concepciones del desarrollo sociocultural*. En esta perspectiva, los consumos y hábitos culturales habilitan una valoración social ambigua, objeto de disputa y redefinición permanente; los modos distintos y distintivos de consumir y habitar la cultura constituirían, potencialmente al menos, signos de pertenencia y reconocimiento, de *afirmación simbólica de una identidad social y grupal*.

Claro está, valga insistir en esto, que todas estas diferencias socioculturales pueden ser interpretadas tanto en clave de diversidad como de desigualdad. Néstor García Canclini resume estos sesgos disciplinares, en pleno acuerdo con la clasificación ensayada aquí mismo más arriba. “De acuerdo con el énfasis de cada disciplina, los procesos culturales son leídos con *claves distintas*. Para las antropologías de la diferencia, cultura es pertenencia comunitaria y contraste con los otros. Para algunas teorías sociológicas de la desigualdad, la cultura es algo que se adquiere formando parte de las élites o adhiriendo a su pensamiento y sus gustos; las diferencias culturales procederían de la apropiación desigual de los recursos económicos y educativos. Los estudios comunicacionales consideran, casi siempre, que tener cultura es estar conectado. No hay un proceso evolutivo de sustitución de unas teorías por otras: *el problema es averiguar cómo coexisten, chocan o se ignoran la*

social. De esta manera, el valor de la cultura alta se deriva de una forma de *dominación*”. Wortman, Ana, *Pensar las clases medias. Consumos culturales y estilos de vida urbanos en la Argentina de los noventa*, La Crujía, Buenos Aires, 2003 - págs. 39 y 61.

cultura comunitaria, la cultura como distinción y la cultura.com".⁴⁹

Respecto de los estudios de "comunicación", quizá sea más apropiado concebirlos como síntoma emergente de una *nueva flexibilidad (inter)disciplinar propia de los estudios culturales posmodernos*. Así lo entiende Fredric Jameson (retomando palabras de Raymond Williams): "lo que ahora se llama "estudios culturales" [se comprende mejor] como una particular forma de entrada a las cuestiones sociológicas generales, que [...] como un área especializada o reservada". Luego, "la ventaja principal que ofrecen los Estudios Culturales es esa antigua cosa llamada "interdisciplina". [...] Quizás, en realidad, el nombre que se necesita sea *comunicación*: sólo los programas de Comunicación son tan recientes como para atreverse a reunir en esta nueva empresa a distintas disciplinas (incluso los recursos humanos), dejando sólo la tecnología comunicacional como el rasgo o la marca distintiva de la separación interdisciplinaria".⁵⁰

Lo mejor es establecer de una buena vez el debido *marco político* en que estos argumentos cobran pleno sentido, más allá del debate intramuros de las academias.

3. Política

La reivindicación de la "política de la diferencia" sustentó la reciente divulgación del paradigma del "*multiculturalismo*", punta de lanza conceptual y retórica de los nuevos estudios culturales. Es preferible no abundar más sobre este ubicuo concepto; lo que interesa aquí es denunciar sin más su trasfondo ideológico, como señala sin medias tintas Jameson: "[...] en una época en que *la derecha ha empezado a desarrollar su propia política cultural* –que tiene como eje la *reconquista de las instituciones académicas*

y, en particular, los fundamentos de las universidades mismas– no parece adecuado seguir pensando en la política académica y la política de los intelectuales como una cuestión exclusivamente "académica". En cualquier caso, la derecha parece haber comprendido que el proyecto y el eslogan de los "Estudios Culturales" (más allá de lo que esto signifique) constituyen un objetivo fundamental de su campaña y virtualmente un sinónimo de "*lo políticamente correcto*" (que en este contexto puede identificarse como la política cultural de ciertos "*movimientos sociales nuevos*" como el antirracismo, el antisexismo, la antihomofobia, etcétera)".⁵¹

Entonces, la reivindicación en clave multiculturalista de los "nuevos movimientos sociales"⁵² (múltiples grupos de identificación según puras diferencias culturales) constituye una estrategia discursiva políticamente poco inocente, que *procura desviar el eje del análisis clasista*, modelo de estratificación basado en parámetros sociales y en una dinámica antagónica de conflicto sociopolítico. El proyecto político-académico de la derecha al que alude Jameson, sería pues el *destierro del marxismo y el influjo político de las izquierdas* en la academia, con importante ascendiente en las ciencias sociales durante las décadas del sesenta y setenta, para reemplazarlo hoy por un *paradigma académico transdisciplinario y "culturalista"*.⁵³

Es provechoso reformular aquí la distinción disciplinar entre la sociología y la

⁴⁹ Jameson, Fredric, *op. cit.* – pág. 69.

⁵² Cabe señalar cómo también, en un sentido distinto, la idea del "*movimientismo*" habilitó un análisis social y político transclasista en el contexto latinoamericano. Y en particular en nuestro país, claro está, como fundamento del peronismo.

⁵³ Roberto Follari llama "*teorías débiles*" a estos estudios culturales vinculados con la temática posmoderna, por la previsible laxitud epistemológica del paradigma transdisciplinar. Ver su libro "*Teorías débiles. Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*", Homo Sapiens, Rosario, 2005. También: *Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?* (disponible en el portal www.educ.ar)

⁴⁹ García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona, 2004 – pág. 13.

⁵⁰ Jameson, Fredric, "Sobre los `Estudios Culturales'", en: Jameson, Fredric y Zizek, Slavoj, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998 – págs. 74 y 76.

antropología. El enfoque antropológico, centrado en una *lógica horizontal de la diversidad cultural y la pluralidad no jerárquica*, sería la opción más apta para ciertos análisis de las diferencias socioculturales en clave de “movimientos sociales”. La sociología, en cambio, tendería más bien al análisis de la estratificación sociocultural, en clave de clases o grupos de estatus⁵⁴, ordenados por una *lógica vertical de jerarquías simbólicas y desigualdades de recursos*.

Otro rasgo distintivo del enfoque antropológico es su vocación metodológica por el acercamiento etnológico al campo. Hoy se orienta a lo que Clifford Geertz denominó “*descripción densa*”, quizá en búsqueda no ya de exotismos como antaño, sino de *pequeños detalles cotidianos* que actúen como signos latentes de toda una cultura⁵⁵.

⁵⁴ En la lógica sociológica, son imprescindibles tanto el reconocimiento de “clases” (marxista) como de “grupos de estatus” (weberiano). Hay que reconocer la importancia del factor ocupacional en la elaboración de índices de estratificación, y aquí destaca la centralidad del trabajo y la propiedad o no de los medios de producción para la concepción marxista. A la vez, para pensar las “clases medias” (en rigor, una contradicción teórica en los términos) es necesario complejizar el análisis clasista (sin contradecirlo necesariamente), y abarcar la distinción entre “*estilos de vida*” (afines a lo que algunos autores posmodernistas llaman “*estetización de la vida cotidiana*”). De ahí la utilidad de la teoría de los “*habitus*” de Bourdieu, “quien define a la clase no en el espacio conceptual de la producción, sino el de *las relaciones sociales en general*”, para estudiar el “surgimiento de una *nueva clase media*, la cual abarca una amplia variedad de grupos ocupacionales que sólo se distinguen por el hecho de que no son trabajadores manuales. [...] Entonces la “nueva pequeña burguesía” viene representada por ocupaciones que implican *presentación y representación*, y por todas las instituciones que proporcionan *bienes y servicios simbólicos, producción y organización cultural*”. Wortman, Ana, *op. cit.* – pág. 70 y 72.

⁵⁵ “Actualmente la “antropología” significa una nueva clase de etnología, una nueva

En este sentido, puede decirse que, más allá de la academia, *este sesgo antropológico se ha constituido en rasgo epocal característico de una nueva mirada general sobre la cuestión social*, con que la producción cultural (de clase media, “*pequeñoburguesa*”, aclararía un sociólogo) comenzó a asumir cierta mística denunciadora y el relevo de la política en la atención a los síntomas de la crisis.

Hizo falta que estallara al fin la burbuja “primermundista” neoliberal, hacia fines de los 90, para que comenzaran así a aparecer, por ejemplo en el cine independiente y en ciertos programas de investigación periodística de nuevo formato, la tematización *neorrealista* de algunos de los signos y aspectos más violentos y revulsivos de la problemática social. Imperaba cierta curiosidad cuasi *vouyeurista*, cierto estupor de asombro e indignación, con un permanente énfasis (poco espontáneo, defensivo, ideológicamente muy ambivalente) en las “diferencias” que constituían (y distanciaban) a ese “otro” marginal, que de todos modos tenía el mérito potencialmente crítico de incomodar y *ponía a prueba la mirada burguesa*, con su característica distancia prudencial y bienpensante respecto de “los pobres”.⁵⁶

Valga una aclaración: no se trata de discutir la aptitud para el análisis sociocultural comprehensivo que poseen en sí estas producciones académicas o periodísticas, sino de ver más bien qué sentidos implícitos involucra su difusión e instrumentación, en el marco de ciertos contextos sociohistóricos y

antropología interpretativa o textual”.

Jameson, Fredric, *op. cit.* – pág. 80.

⁵⁶ La figura ideológico discursiva del “pobre”, afianzada tradicionalmente en los imaginarios paternalistas de raigambre cristiana y de la beneficencia, supone una virtual castración político-cultural de los desposeídos sociales. El discurso naturalizador (“pobres ha habido y habrá siempre”) se reproduce en la impotencia de aquéllos, que deben ser remisos a las dádivas y tener la mínima educación como para saber saludar con reverencia los consejos de los “señores” y “doctores”. El pobre que se rebela (contra esa misma condición) es un pobre “malo”, un no-pobre, en fin, un “desagradecido” e “inadaptado” destinado al destierro social.

proyectos políticos. Asimismo, no se trata de desconocer el fenómeno innegable y saludable de la diversidad sociocultural, sino de evaluar críticamente la comprensión que de ella nos ofrece el prisma del multiculturalismo, como fundamento teórico de ciertos discursos y políticas concretas de desarrollo.

Para una última observación concluyente sobre el asunto, vale citar las palabras estridentes del esloveno Slavoj Žižek: *“la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que –desde una suerte de posición global vacía– trata a cada cultura local como el colonizador trata el pueblo colonizado: como “nativos”, cuya mayoría debe ser estudiada y “respetada” cuidadosamente [...] En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”: “respetar” la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada [...] el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad”*.⁵⁷

Entonces, el multiculturalismo, como paradigma de lo políticamente correcto, pudo cobijar, gracias a su vaguedad ideológica, discursos de calaña muy diversa. Pero su *imaginario de transgresión y “apertura de las fronteras” (culturales, disciplinares) tiene un innegable parentesco con la legitimación ideológica de la política neoliberal, de expansión de la lógica de mercado sobre el descrédito de la política, lógica menos sensible en sí a las fronteras nacionales que a la resistencia que ofrecen aún las más elementales fronteras sociales y éticas frente a la rapiña del capital financiero. Sospechosamente, las simpatías culturalistas se terminan y se denuncia en cambio*

⁵⁷ Žižek, Slavoj, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en: Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj *op. cit.* – pág. 172. La vacuidad de este universalismo abstracto es probablemente la enfermedad terminal que aqueja hoy, por inoperancia frente al convulsionado escenario geopolítico, a la Organización de Naciones Unidas.

proteccionismo y “autoritarismo”, por ejemplo, cuando aparece la reivindicación cultural de una comunidad latinoamericana para legitimar procesos políticos y económicos de *regionalización*, como el caso nuestro del Mercosur.

Siendo que toda afirmación implica en última instancia una toma de posición unilateral y de fuerza, los portavoces de la “globalización”, pregonada como realidad natural e incontestable, afirman un lugar de plena universalidad desde el cual afirmar las diferencias (y la parcialidad) de los demás... ¡negando la suya propia! Esta operación ideológica por excelencia plantea así un diálogo de sordos. Desde esta privilegiada posición universal, pueden también paradójicamente, claro está, *discriminar entre multiculturalismos “buenos” y “malos”*.

Entre los (multi)culturalismos más dignos: los recorridos cuasi turísticos *alla National Geographic* (o CNN) por las más obvias y curiosas diferencias étnico-culturales; los pastiches posmodernos de la “música étnica” o *“world music”* (en jerga futbolera: las músicas del “resto del mundo”); los exotismos (pseudo)orientales mercantilizados como sofisticadas prendas de consumo *new age*; la improbable paridad de un negro-negro, un oriental-oriental, un blanco-blanco, más un mestizo de dudosa procedencia, todos sonrientes y alineados amigablemente en un afiche de la firma italiana Bennetton; la protección de los rasgos culturales tradicionales y de pueblos originarios, entendidos menos como presente activo que como “patrimonio” (o a veces como “artesanías”, en lugar de artes); todos los variopintos énfasis en las “identidades” (tribales, étnicas, culturales, nacionales, sexuales) esencializadas como banderas (acaso valga batallar semánticamente por la recuperación de aquel término y de la cuestión de lo *identitario*).

En el opuesto “eje del mal”, tienen cada vez más generosa cabida los dogmatismos y *“fundamentalismos”* más recalcitrantes, variables a gusto de la crónica periodística y la necesidad política, en una lista tan larga y caprichosa que sería inútil ensayar aquí. Pero suelen estar signados también por una misma estética: en lo que podríamos llamar como “visión CNN del mundo”, se nos muestran igualados en un

mismo *mix* manifestaciones muy diferentes, allí los delirios dogmáticos y aquí las rebeldías políticas de países o grupos periféricos (un ejemplo, recurrente: Osama Bin Laden junto a Fidel Castro), aderezados siempre con ciertos toques étnicos (igual que los “multis buenos”), vistos aquí como extravagancias con un sentido más extrañador e implícitamente paródico, despectivo; en última instancia, una *estetización inhumanizante* (lo propiamente “demoníaco” es la vestimenta exótica del talibán, o el pañuelo en el rostro del piquetero, que para ellos son protección y seña de identidad).

Cabe la reflexión en torno de unos pocos ejemplos “malditos” de polémica muy recurrente. Primer caso: en algunas comunidades musulmanas, la obligación para las mujeres de usar el velo en el rostro, e incluso de morir lapidadas en caso de injuria a sus esposos. Segundo caso: la participación mayoritariamente “popular” o de sectores sociales postergados en los más inverosímiles rituales de las iglesias evangélicas u otras “supersticiones”; o en las más previsibles rutinas de alistamiento “clientelístico” por parte de punteros políticos de toda laya. Tenemos pues dos claras “otredades”, diferentes y afines a la vez; la primera testimonia en favor del discurso neoconservador sobre el “choque de civilizaciones”, la otra refiere a síntomas de fragmentación social.

El primer caso es ideal, pues conjuga los dos problemas del “fanatismo” dogmático-religioso y del sometimiento de género⁵⁸. Resulta una verdadera afrenta para nuestro sentido común occidental: ¿acaso debemos hacer profesión de fe multiculturalista y respetar, por caso, la ritual humillación de las mujeres musulmanas? Podemos responder

⁵⁸ También podría citarse otra alquimia de este mismo tipo, mucho menos exótica y más familiar: ¿acaso no es “fundamentalista” el empeño con que la iglesia católica ataca las políticas de educación sexual y salud reproductiva? Frente a la explosión de los índices de maternidad infantil y adolescente, esta furia episcopal propia de talibanes, en última instancia, refuerza la victimización social de una triple condición desgraciada: ser a la vez mujer, jóven y pobre.

rápido, sin concesiones teoricistas: *¡por supuesto que no!... ¿Entonces?*

La indignación es justa y saludable, y abreva en nuestro común imaginario democrático, de espíritu liberal y especialmente igualitario. Pero resulta que el énfasis “respetuoso” y distante, cuasi etnográfico (la descripción densa como “estetización” de lo ajeno), con que el multiculturalismo subraya la “diferencia” y otredad (étnica, social, religiosa) de ciertos grupos, tiene un valor esencialmente *anti-igualitario*. La diferenciación cultural, *in extremis*, ha sido siempre el recurso para *negar la humanidad* del otro, para frustrar todo posible sentimiento humano de *fraternité*. *El universalismo moderno, si se lo descuida, cede instintivamente a los arcanos del euro/etno-centrismo y la misión “civilizatoria” sobre los “bárbaros”, secretamente inscriptos en su ADN, cuando menos, desde el tiempo en que los griegos idearon la construcción de bellas ciudades, libres y democráticas, valiéndose del trabajo esclavo. En palabras de Edgar Morin: “sólo pensando la barbarie será posible reinventar el humanismo”.*

Entonces, retomando el ejemplo, el problema es que, en la ocasión oportuna del escándalo, interpelamos al otro-musulmán como si debiera tributar a los mismos derechos y deberes ético-políticos igualitarios que profesamos nosotros, como si también formase parte de la comunidad ciudadana, o por extensión de la humanidad (de aquí el rol de los “*derechos humanos*”, aún más ejemplares y contradictorios en este sentido que los derechos políticos)⁵⁹. Pero en

⁵⁹ Los organismos de derechos humanos, puntales de la restauración democrática en nuestra región, son hoy los principales impulsores de la causa de los denominados “*pueblos originarios*”. Si la solución para con los pueblos originarios fue desde siempre la exclusión o el simple exterminio, podría haber un riesgo de equívoco hoy en una defensa de su autonomía en términos particularistas. Desde una posición humanista-universalista, acaso debiera más bien enfatizarse como punto de partida su necesidad (e históricamente inevitable) inclusión, aun contemplando la previsible fricción con sus diferencias culturales. He ahí el desafío, en general, para las políticas de

condiciones normales, en contra de esta comunidad ideal, lo que prima en verdad es la *discriminación* (“discriminar”, en sentido literal y neutro, significa diferenciar y separar) y la *exclusión*, real y simbólica, como es muy notorio actualmente, en los pingües beneficios políticos de la derecha más xenófoba frente a la inmigración en toda Europa (con epicentro reciente en la *banlieue* de París), y en la construcción de muros en las fronteras de EEUU-México, Israel-Palestina, China-Norcorea, España-Marruecos. Pueden citarse también casos más cercanos y cotidianos: el explícito separatismo de las provincias más ricas y “blancas” de Bolivia; el verdadero separatismo anti-cívico de la suburbanización en los “countries” privados, o en los nuevos complejos edificios de torres protegidas por lo que algunos urbanistas llaman espacios “interdictivos”, disuasivos; el “enano fascista” que de vez en cuando se subleva, incluso entre los más mansos, cuando el tráfico es cortado en pleno centro urbano por una comparsa de manifestantes bravíos o menesterosos.

Profundizando más el análisis, en verdad el problema no es la “exclusión” (categoría que, en cierto modo, naturaliza la condición de quien ya estaría irremediablemente “afuera”), sino los modos espurios de la efectiva inclusión precaria de estos “diferentes” (¿nuevo designio de los “anormales”?). Sea como nueva degradación de *sectores subalternos* (explotados económicamente como mano de obra informal, discriminados culturalmente y hacinados en guetos, víctimas del “gatillo fácil” y el “olfato policial” que no son patrimonio sólo de los uniformados), o si no como virtuales “*desaparecidos*” sociales, veladamente funcionales aún, sin embargo, para azuzar reiterativamente el cuco y la amenaza paranoide de la “*inseguridad*” (fetiche derechista; reconocimiento culposo, invertido y velado, de la injusticia social).⁶⁰

“*discriminación positiva*” y las de los nuevos movimientos sociales.

⁶⁰ Un ejemplo paradigmático es el de las “*barras bravas*” del fútbol. Es recurrente el reclamo mediático a los políticos por la falta de solución al problema de los “violentos”, cuando en verdad estas “tribus” se reproducen como patotas (fuerza de trabajo

En los otros casos que mencionamos, de formas viejas y nuevas de seducción y “*clientelismo*” entre sectores populares por parte de políticos, evangelistas y líderes carismáticos de pelaje dispar, lo que se pone especialmente a prueba son las teorías culturales más “progresistas” y optimistas que ya describimos acerca de los “usos” y “reapropiaciones” de la cultura. Acaso, *la milagrosa coincidencia de izquierda y derecha en la crítica del “clientelismo” revela un prejuicio común de clase, que niega los “usos” con que los sectores subalternos procuran en esas lealtades e intercambios espurios su propio provecho, y los identifica sin más como “víctimas”*

parapolicial) a sueldo de los propios dirigentes y políticos, e incluso jefes de la policía (“la hinchada más fuerte de todas”, según la feliz definición de Mariana Galvani, en el libro que se refiere a continuación). Pero las barras se sostienen también en la retórica del “*aguante*”, que las naturaliza discursivamente como parte del folklore futbolístico, nacional y popular (extendido hoy especialmente al rock barrial): “Es lógico, entonces, que las hinchadas, *fetichizadas en la escena mediática* como parte esencial del fútbol argentino, *oscilen entre la criminalización y la automarginación*. Los periodistas separan al hincha del no hincha, que pasa a ser “*el inadaptado de siempre*”. El “inadaptado” *responde positivamente a la interpelación*: le canta al robo y a la drogadicción y genera en el “aguante” una *marca de identidad* y a nadie se le ocurre detenerlos y juzgarlos por “apología del delito”, porque en el fondo el inadaptado *sirve para identificar claramente el mal*, para aislar la violencia del todo social en unas cuantas personas que son agresivas “por naturaleza” y que forman una *isla de barbarie entre los seres civilizados* que quieren que el fútbol vuelva a ser un espectáculo”. Citado de la reseña de Pablo Rodríguez, en Suplemento N° del diario Clarín del 22/10/05, a propósito del libro “*Hinchadas*”, compilado por Pablo Alabarces y editado por Prometeo en el año 2005; disponible en: <http://www.gacemail.com.ar/Detalle.asp?NotaID=3295>

sociales, sin iniciativa ni identidad política propia.⁶¹

En consonancia, muchos politólogos delatan su pedigrí cuando critican el supuesto *sub-desarrollo político* de los países latinoamericanos por su endémico “populismo”. Las recetas neoliberales, en particular, fueron efectivamente ejecutadas por gobiernos populistas, pero nadie calificó como “clientelismo” a los groseros negociados del Estado privatizador con los grandes grupos empresarios. Tampoco cabe con razón, pese al evidente parentesco, tal denominación para las políticas de asistencia “humanitaria” (otra derivación del sentido de *humane*) implementadas por muchos agentes civiles y por la iglesia católica.⁶²

⁶¹ “El clientelismo aparece como un término (*peyorativo*) para calificar un determinado conjunto de intercambios [... Entre los MTD’s] *la reivindicación es por trabajo pero la lucha cotidiana es por planes sociales*. Esto es, una *lucha que lleva a negociaciones*, pulseadas y transas con el poder político. [...] La adscripción al movimiento de desocupados es una *estrategia de supervivencia de los pobres y no sólo una condena*. Los humildes *construyen sus identidades*, sus narrativas, sus códigos de trato y pulsean (como pueden) aun con sus representantes. [...] Una dignidad básica los alienta y suponer que los llevan de la nariz *es negarles humanidad*. [...] Las críticas al clientelismo [...] suelen provenir de quienes anhelan que el Estado atienda intereses poderosos y minoritarios. La homologación de la movilización piquetera con la violencia y la inseguridad, un perverso lugar común propalado por comunicadores de toda laya, tiene un ostensible *cuchillo ideológico* bajo el poncho”. Wainfeld, Mario, “Siempre se puede pedir palos”, en diario Página/12 del 4/7/04.

⁶² Los “pobres”, beneficiarios históricos del “humanitarismo”, entienden bien que éste es menos afín a la solución estructural de su situación que a su perpetuación. Sobre todo cuando se asocia con la “beneficencia” (humanitarismo de “señoras gordas” burguesas), destaca su ambivalencia social, cuya genealogía rescata Williams: “Es interesante advertir que a lo largo de gran parte del siglo XIX *el uso de humanitario fue hostil o despreciativo* (como lo fue a mediados del siglo XX el de *bienhechor*) [...]”

Entonces, a fin de cuentas, parece que llegamos a un callejón sin salida. Ambos extremos, *el desprecio y la condescendencia* (igualmente *racistas, en tanto naturalizadores de la diferencia*, sea de modo abierto, o sea invertido como multiculturalismo), subrayan por igual la fatalidad de la distancia social y cultural respecto del otro, la exclusión y el corte sin solución de continuidad en la escala de promoción social de los desposeídos, confluientes históricamente en la cuestión de *la alteridad irreductible del pueblo*. La categoría de lo “popular” no sale de boca del mismo pueblo (*desposeído de recursos para nombrarse a sí mismo, o que acaso lo hace, pero en un dialecto ininteligible*), sino del *observador externo burgués*, que así lo interpela y procura “hacerlo hablar”, extrañado y molesto por su aparente mudez social. Esta encerrona epistemológica, cultural y política de primer orden, justifica la famosa pregunta retórica del jesuita francés Michel de Certeau: “¿*existe lo popular fuera del gesto que lo suprime?*”⁶³

Su generalización social consciente de lo que se había visto como *actos y actitudes locales e individuales* fue probablemente lo que le ganó la hostilidad”. Williams, Raymond, *op. cit.* – pág. 166.

⁶³ El “gesto” de supresión paradójica es el mismo acto de nombrar lo popular, desde la palabra culta. El autor responderá positivamente a esta pregunta, recusando las encerronas teóricas de Foucault y Bourdieu. De Certeau es uno de los exponentes más imaginativos y estimulantes de la teoría de los “usos” (lo que llama modos de “valerse de”), que identifica lo popular en una “*semiótica general de las tácticas*”, de desvíos respecto del orden que imponen las “estrategias” de los sectores dominantes. El autor reivindica la ambigüedad inevitable de esta proverbial “picardía”, esta estilística popular del “escamoteo” que él considera un arte, la de abrir pequeños espacios de libertad en la opresión: “En la institución de que se trate, se insinúan así un estilo de intercambios sociales, un estilo de invenciones técnicas y un estilo de resistencia moral, es decir, una economía de la “*dádiva*” (de generosidades en desquite), una estética de las “pasadas” (operaciones de artistas) y una ética de la *tenacidad* (mil maneras de rehusar al orden construido la

En el interesantísimo ensayo de los franceses Grignon y Passeron⁶⁴, la conclusión es que nuestra mirada sobre lo popular está condenada a una *eterna oscilación entre el “populismo” y el “miserabilismo”*.

En la secuencia lógica que establecen estos autores, todo grupo social tiene un instintivo impulso primario de *“etnocentrismo de clase”*, de autoafirmación de la propia identidad (“nosotros”) correlativa a la denegación de cultura (y de humanidad) del otro⁶⁵. La primera ruptura lógica con este atavismo es la del *“relativismo cultural”*, que rehabilita las culturas lejanas y luego las populares. Pero su análisis *“culturalista”* o *“etnografista”* (romántico o proletarista) comete los mismos pecados del multiculturalismo: sobreestima la autonomía popular, desconoce los efectos culturales heterónomos de la dominación social y simbólica *“y se satisface con procurar su inversión simbólica”*; *“en el registro político el populismo precede al antirracismo, incluso se*

condición de ley, de sentido o de fatalidad). La cultura “popular” sería eso, y no un *corpus* que pudiera considerarse extraño, despedazado para poder exponerse, tratado y “citado” por un sistema que aumenta, con los objetos, la situación que propicia en seres vivos”. De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, Univ. Iberoamericana-Inst. Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México, 2000 – pág. 31.

⁶⁴ Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude, *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.

⁶⁵ Esta denegación se expresa en el sentido verbal de “civilización” como acto de educación, invertido de hecho en la barbarie de la conquista y expropiación cultural del otro. Resuena aquí la famosa frase del filósofo judío Walter Benjamin: *“Todo documento de cultura es también un documento de barbarie”*.

Un ejemplo cercano: el desdén de la élite intelectual por el plebeyismo peronista, vertido con fina ironía por Jorge Luis Borges en la famosa frase: *“los peronistas no son ni buenos ni malos, son incorregibles”* (como todo lo que se juzga *natural*, no educable, la barbarie).

acompaña, a veces, de *racismo*: *“los más humildes de nosotros son más valiosos que el mejor de todos ellos”*⁶⁶ (la proverbial *“sabiduría”* del pueblo).

La segunda ruptura lógica sería la del *“realismo sociológico”* y su teoría de la *“legitimidad cultural”*. Todo orden legítimo reproduce una *“desigualdad de fuerza y jerarquía de posiciones”*, y abre el campo para *“una sociología de las formas y grados de consentimiento a la dominación”*. Esta perspectiva tiene así el mérito de reconocer la desigualdad y el potencial conflicto, pero a riesgo de incurrir en un *“legitimismo”* que, bajo la forma extrema de *miserabilismo*, no puede sino computar, con aire afligido, *todas las diferencias como faltas*, todas las alteridades como defectos, ya adopte el tono del recitativo *elitista* o el tono del *paternalismo*⁶⁷ (el proverbial *“mal gusto”* o la falta de gusto del pueblo).

Al fin, los autores sugieren una *“doble lectura”* de todo fenómeno sociocultural. En primer lugar, la necesaria *“alternancia” metodológica* entre las dos líneas de trabajo que identificamos ya con la antropología y la sociología: respectivamente, el análisis *“cultural”* de la *“segmentación”* horizontal en grupos, *“fracciones de clase y sub-culturas”*; y el análisis *“ideológico”* de la *“estratificación”* vertical entre culturas de clase *“dominantes y dominadas”*. En segundo lugar, a fin de cuentas, cabe reconocer en toda expresión cultural una intrínseca *“ambivalencia”* (que para de Certeau constituía justamente un poder, el único del pueblo, de montar pequeñas trampas libertarias disimuladas como puras picardías y artilugios inocuos, en los rincones oscuros y desatendidos de la casa propiedad del patrón; *“opacidad”* de lo popular que desafía la fiabilidad de la pretendida *“transparencia tecnocrática”*).

Pero dentro de esta oscilación inevitable, puede resaltarse como prenda de consenso algo que dicen estos mismos autores, en línea con la observación de Zizek sobre el *“respeto”* del otro como *“forma de reafirmar la propia superioridad”*. El dicho en

⁶⁶ Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude, *op. cit.* – págs. 28 y 29

⁶⁷ Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude, *op. cit.* – págs. 30 y 31

cuestión es éste: “La asimetría de los intercambios simbólicos no se ve nunca tanto como en el privilegio de simetría que poseen los dominantes, que pueden [...] dignificar, al dignarse tomarlas prestado, las prácticas indignas, duplicando así, mediante el ejercicio de ese *poder de rehabilitación*, la certeza de su legitimidad. Para decirlo crudamente: no hay por qué describir como mirada fascinada por el valor o la belleza de la cultura popular lo que sólo es para los dominantes el ejercicio de un *derecho de pernada simbólico*”.⁶⁸

Una grosera ilustración doméstica de este “derecho de pernada” fue por ejemplo la festiva incorporación irónica de la música de cumbia (por ejemplo, el noventista hit de Ricky Maravilla, “¡Qué tendrá el petiso!”) y de otros elementos del folklore bailantero, aun en los boliches más “conchetos” de las clases dominantes. En otro extremo, menos paródico y probablemente mejor intencionado (más “respetuoso”), el cine argentino reciente, con su minuciosa etnografía de la vida marginal (“Pizza, Birra, Faso”, de Adrián Caetano y Bruno Stagnaro, como ejemplo miserabilista), o de las formas de manifestación popular (en un registro más clásico, los oportunos documentales últimos de Pino Solanas, en la época en que soñábamos fallidamente con la fraternidad de clases, de *“piquete y cacerola, la lucha es una sola”*; aunque piqueteros, cartoneros y otras figuras del lumpenaje fueron también abonados fijos como imagen de fondo en muchas películas de jóvenes realizadores); esto es hoy, digámoslo, algo políticamente correcto, con “mensaje” social, y bien visto por los jurados de festivales de cine europeos.⁶⁹

⁶⁸ Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude, *op. cit.* – pág. 52

⁶⁹ “Muchos films argentinos recientes están habitados por personajes marginales y por géneros musicales como la cumbia y el cuarteto. ¿Cómo entender esta elección? ¿Qué está en juego en la apropiación de lo popular: la articulación de un discurso crítico que registre las tensiones y los matices de ese ámbito o, más bien, la construcción de un estereotipo de la vida lumpen? [...] ¿Es populismo demagógico, apunte sociológico, concesión a la moda o resistencia cultural?”. Oubiña, David, *La fascinación por el margen*,

*En síntesis, por mejor intencionado que sea nuestro respeto de la diferencia cultural y nuestra vocación de “diálogo” con el otro, debemos cuidarnos de no olvidar la distancia infranqueable debida a su participación desigual y subordinada dentro de la circulación social de recursos materiales y simbólicos.*⁷⁰ *La oscilación entre los criterios de la diversidad cultural y la desigualdad social, de todos modos, es inevitable, y deberemos confiar en nuestro discernimiento y en la permanente atención crítica a nuestro sentido común.*

A esta luz, por fin, puede acaso reinterpretarse el antedicho carácter “tribal” de muchas culturas juveniles (patotas, fans de rock, barras de fútbol), menos como resultante de un nuevo “comunitarismo” o sub-cultura, que como un evidente *síntoma de desafiliación social*, por la fragmentación y la precaria participación ciudadana frente a la *crisis de representatividad de la política*.

Lo mismo le cabe al fetiche ideológico de las *“comunidades de consumo”*. Sus supuestos “usos”, “apropiaciones”, “hibridaciones” (García Canclini *dixit*⁷¹) culturales creativas y otras

Revista TodaVÍA n° 8, Buenos Aires, agosto de 2004 –

<http://www.revistatodavia.com.ar/todavia08/notas/oubina/txtoubina.html>

Vale rescatar un film que complejiza y retrata en mordaz tragicomedia el divorcio de los grupos sociales post crisis, realizado en el 2003: “Buena Vida (Delivery)”, de Leonardo Di Césare.

⁷⁰ “Solamente podemos hacer un uso exento de populismo de la noción de cultura popular si la definimos como *cultura de las clases dominadas y no como cultura del “Pueblo”*. Esta preferencia de principio acordada al criterio sociológico por sobre los criterios culturoológicos, [...] no debe impedirnos *tomar igualmente en serio las tareas a que nos obliga el término cultura*”. Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude, *op. cit.* – pág. 33.

⁷¹ La retórica de la *“hibridación”* tuvo gran influencia en los estudios culturales latinoamericanos. Su exposición ya clásica está en: García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Buenos Aires, 1990 (2001: ed. actualizada).

mixturas posmodernistas, en base a las bondades del mercado y los medios, reproducen de modo espurio la *concepción festiva y "carnavalesca" de lo popular* (que consagró el ruso Mijail Bajtin, para pensar la fuerza revulsiva de la risa y de la inversión simbólica de las jerarquías propia de los carnavales populares medievales). Legitimaron, en cambio, la "fiesta menemista" del consumismo, los programas televisivos de entretenimiento pasatista, el imperativo de la "buena onda" escasa de neuronas, el kitsch grotesco de la "pizza con champán".⁷²

Nuestro desafío es desandar la herencia cultural de los años noventa, "con la progresiva *despolitización de la vida cotidiana y de la academia*, [...] la *hegemonía de un populismo conservador* que celebraba el reino de una sociedad *homogéneamente*

García Canclini, siempre atento al sentido en que soplan los vientos académicos, y muy propenso a las autoevaluaciones, busca ahora subrayar la circulación simbólica de lo popular dentro del orden sociocultural, merced al nuevo concepto de "*interculturalidad*", como reemplazo del multiculturalismo (aunque no consigue eludir su dudoso tono *light*): "De un mundo multicultural –yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación- pasamos a otro *intercultural* globalizado. Bajo concepciones multiculturales se admite la diversidad de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto, que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a *la confrontación y el entrelazamiento*, lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios". García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados...*, *op. cit.* – págs. 14 y 15.

⁷² Entre los intelectuales que fueron coherentes en la denuncia de este populismo mediático neoconservador *alla* Tinelli, una posición destacada es la de Beatriz Sarlo, incurriendo acaso en un tono "apocalíptico" de *defensa de la educación pública y la "cultura del texto" y del modernismo*, contra el halo posmodernista de la "cultura de la imagen". Ver: Sarlo, Beatriz, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Ariel, Buenos Aires, 1994.

consumidora, y una academia que lo reproducía celebrando una *presunta democracia semiótica* [...] Los híbridos y *los procesos de hibridación canclinianos*, presuntamente fecundos y novedosos en su formulación, [...] en su presunta superación de lo culto, lo popular y lo masivo, solo dio lugar a una *celebración académica de las transacciones de los consumidores*, desplazando las *reivindicaciones políticas de los derechos de los ciudadanos*. Para no hablar de las clases populares, privadas de toda ciudadanía fuera de la del consumo, y encima *condenadas al consumo del deshecho: material, [...] simbólico*".⁷³

Se sugiere, como hipótesis de trabajo futuro, que apenas se ha explorado, y queda mucho por hacer, en la potencial riqueza de los estudios sociológicos sobre la diversidad y desigualdad del "*capital cultural*" de los grupos sociales (Bourdieu), así como en algunos trabajos de campo más antropológicos. En lo metodológico, la misma hipótesis sugiere explorar las variantes de investigación *cualitativas*, de acompañamiento y contacto activo con la alteridad social (algunos hablan, algo vagamente, de "*investigación-acción*"). Valdrá menos cualquier dudosa "receta", que una constante actitud de *vigilancia epistemológica*.

En la investigación con trabajo de campo, más aún también en el acompañamiento y trabajo militante con iniciativas del campo popular o subalterno, se pone en juego una verdadera *pre disposición al diálogo*, más allá de las ingenuas metafísicas multiculturalistas del "reconocimiento" transparente.

Hay que indagar en la *potencialidad del lenguaje*: en su seno anidan tanto las barricadas del conflicto como los puentes maltrechos de la comunidad. En la conversación y en la reflexión, cuando es apropiado por un sujeto, el lenguaje revela un sagrado *poder de expresión, y de articulación de la experiencia vital* en la coherencia de un *relato*; posible definición acaso de un genuino

⁷³ Alabarces, Pablo, *Las culturas populares: cuánto queda de resistencia y cuánto falta de poder*, en: <http://www.javeriana.edu.co/felafacs2006/me sa11/documents/pabloalabarces.pdf>

“desarrollo personal” subjetivo (para el que podemos quizá reapropiarnos provechosamente del concepto de “identidad”).⁷⁴

En contrario, los déficits expresivos de lenguaje, si puede nombrárselos así, pueden definirse como una forma significativa de déficit de capital cultural, de las más cruentas y difíciles de revertir. En torno a esto se explica el *fracaso de las políticas culturales difusionistas*: no se trata de garantizar la “democratización” merced sin más a eventuales beneficios de “acceso a la cultura” (acto unilateral de “consumo” cultural) por parte de los sectores postergados; hay que atender los recursos y *modos de apropiación* que estos poseen. Esta amenaza de apropiación cultural precaria, valga aclarar, puede extenderse a sectores sociales medio-altos: los analistas “apocalípticos” diagnostican un creciente *déficit de concentración y de reflexión*, debido al constante *bombardeo de significantes*

⁷⁴ La filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur reivindica, remontándose hasta la *Poética* de Aristóteles, la capacidad del *mythos* o la narración de articular y proyectar nuestras experiencias contingentes y múltiples, dotándolas de sentidos (viejos y nuevos) para que configuren propiamente una *vida*, el relato coherente de una biografía o una *historia* personal y colectiva (de ahí el valor de las tradiciones *orales* para la cultura popular). Sobre esta base, el sociólogo norteamericano Richard Sennett ha evaluado los costos subjetivos de las nuevas formas de “flexibilidad” laboral: la falta de rutina y estabilidad fragmenta la rutina, impide dar sentido a nuestra experiencia en un proyecto subjetivo, como sí lo permitía (mejor al menos) la “carrera” y el imaginario de ascenso social propios de la sociedad salarial. Sennett, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000. Para un análisis similar aplicado localmente a distintos ámbitos de la vida cotidiana, en plena época de crisis, ver también: Murillo, Susana (coord.), *Sujetos a la incertidumbre. Transformaciones sociales y construcción de subjetividad en la Buenos Aires actual*, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, 2002.

(desanclados, irremediablemente en plena marea, de todo significado) propio de los medios electrónicos y de *la estética posmodernista en general* del video-game, el video-clip y sus sucedáneos; en fin, lo que dan en llamar “cultura de la imagen”.⁷⁵

En concreto: en el empleo metodológico de la *entrevista*, muchos autores advierten una situación invasiva y una relación de interrogatorio tácitamente jerárquica y desigual (la estadística cuantitativa, de un modo más indirecto, también sanciona el poder de la norma social sistémica y de las regulaciones estatales y mercantiles sobre los individuos). Acaso era acertada la conocida superstición primitiva: *cuando somos entrevistados, igual que cuando somos fotografiados, es inminente el peligro de que nos roben el alma*⁷⁶. La

⁷⁵ Claro está que aún hoy no todo es hegemonía tecnológica de la imagen, ni tampoco puro déficit respecto de la cultura textual. De hecho, vale consignar el desarrollo nuevo en Internet del “*hipertexto*” (la interconexión alternativa entre distintas unidades de texto por el “linkeo” entre páginas de la Red, diferente a la obligada conexión unilineal del tradicional texto impreso), que habilita la interrogación sobre nuevas variantes interactivas de resignificación y reconstrucción narrativa con diversos elementos culturales.

⁷⁶ La violencia de esta interpelación, a la vez que captura la subjetividad, tiene sus límites en un trasfondo siempre elusivo a la mirada, que sin embargo forma parte constitutiva del sujeto; un *núcleo de privacidad y misterio vedado (necesariamente) a las ilusiones bienintencionadas de la “transparencia” comunicativa*. Esto se expresa con tácita poesía en un caso etnológico, el de la tribu de los dogon de Senegal. Cada uno de sus miembros posee un celosísimo secreto que lleva a su tumba sin revelar absolutamente a nadie: su nombre propio, es decir, “su verdadero nombre, el que eligen *para ellos*, y no el *nombre falso* que usan para “comunicarse” con el resto de la tribu. O sea, un dogon no puede ser realmente *interpelado*, en el sentido althusseriano; hay una distancia infinita, irreductible y no suturada entre los dos “nombres” de este sujeto *literalmente* dividido [...] La ilusión comunicativa está sostenida por ese núcleo

valiosa hipótesis del francés Michel Foucault, que estableció genealógicamente el parentesco de la moderna clínica psicoanalítica con el viejo dispositivo de la confesión religiosa frente al sacerdote, nos enseña algo: que toda situación de entrevista supone una poderosa *interpelación movilizadora de la subjetividad* del que (se) relata⁷⁷. Este poder de interpelación en el vínculo entrevistador-entrevistado, si advertimos (en forma realista) y controlamos (hasta donde se puede) los efectos perturbadores de la consabida desigualdad sociocultural entre ambos, puede al fin resultar *subjetivamente productivo*, y animar al entrevistado a afirmar dignamente su identidad en el relato, amén de enriquecer el conocimiento y la experiencia del entrevistador.⁷⁸

estrictamente *incomunicable*". Grunner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios cultruales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires, 2002 – pág. 321.

⁷⁷ La *narrativa*, al decir de Fredric Jameson, es "*la función o instancia central del espíritu humano*". En consideración de Terry Eagleton, "traducir una experiencia en historia es tal vez el acto más fundamental de la comprensión humana [...], es por medio de ésta que el sujeto forja esa cadena suturada de significantes que confiere a su condición real de división la cohesión imaginaria suficiente para permitirle actuar". Citado de Graziano, Andrea, "Amordazar la diferencia", Ponencia en IV Encuentro de Ciencias Sociales del ISFD n°809 de Esquel, 2006.

⁷⁸ Aquí puede pensarse por un momento la cuestión de la utilidad de *los lenguajes artísticos como recurso para la animación sociocultural*. El habla común puede pensarse no necesariamente separado de la palabra *literaria*, sino quizás también en una cierta solución de continuidad: el trabajo frecuente del animador con la población sobre este ejercicio de verbalización, puede activar y desarrollar una cierta estilística del relato biográfico, en que los recursos de la palabra enriquecen la experiencia. "El discurso literario aliena o enajena el lenguaje ordinario, pero, paradójicamente, al hacerlo, *proporciona una posesión más completa, más íntima de la experiencia*". Eagleton, Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, FCE, Buenos Aires, 1998 – pág. 14.

En fin, para concluir: *¡necesitamos recurrir de vuelta a una idea de "desarrollo"!*

El universalismo y desarrollismo moderno, del que tomamos justamente distancia antes para apreciar cierto relativismo cultural, nos proveen sin embargo de un antídoto ideológico contra el populismo neoconservador: *un horizonte de crecimiento individual y colectivo, un ideal igualitario esencial para la convivencia democrática. Responsabilidad aún exclusiva de la política, que debe asumir los trances del conflicto e intentar a la vez un salto cualitativo entre las muchas diferencias sociales y culturales.*

Son puras mentiras y falacias las críticas (neo)liberales que, medrando del fracaso histórico de los socialismos realmente existentes, atacaron al fin toda forma posible de igualitarismo como puro equivalente de homogeneidad, cual si fuera supuestamente una aplanadora de las diferencias (de las culturales; ¡ni hablar de los privilegios de clase, a lo cual podrían responder cínicamente: "hoy todos somos iguales, aunque algunos somos más iguales que otros"!)). En contrario, puede comprobarse históricamente, que los efectivos avances igualadores de la ciudadanía, lejos de estancarse en el conformismo mediocre del "bienestar", *impulsan al fin un permanente ensanchamiento y redefinición de nuevos derechos*⁷⁹ (muchas de las reivindicaciones

⁷⁹ Esta dialéctica, en la filosofía política contemporánea, se puede traducir en la alternativa entre "*redistribución*" y "*reconocimiento*", por ejemplo, términos de la polémica entre la estadounidense Nancy Fraser y el alemán Axel Honneth. "De todos modos es claro que para estos autores la redistribución y el reconocimiento no son simplemente banderas políticas que corresponden a un tipo u otro de reclamo social, sino que representan dimensiones conceptuales de la Justicia que deben ser analizadas para contar con las herramientas necesarias a la hora de evaluar injusticias, sin importar el espacio social o el país donde estas ocurran, ni tampoco el grupo que de voz a la demanda. En otras palabras [...] ninguno de los dos autores presenta una elección de suma cero entre redistribución de la riqueza y reconocimiento social, entre lo material / objetivo y cultural / intersubjetivo, el

que hoy apuntan a los llamados “derechos de tercera generación” o “culturales”, o que son relevados por los organismos de “derechos humanos” o los “nuevos movimientos sociales”). En esto somos como niños: más nos dan, más queremos.

Hablaremos, pues, aproximativamente, de un “desarrollo social”, cuando atendamos el saldo enorme de desigualdades del neoliberalismo, y luchemos por la igualdad de oportunidades y recursos como premisa para la soberanía de la libre elección. Hablaremos (aunque con mucho más cuidado, es cierto, por razones ya dichas) de un “desarrollo cultural”, cuando defendamos (sin ingenuidad) la tolerancia de la diferencia y el valor de la convivencia democrática, sea cual fuere el modo en que este cometido se procure llevar a cabo. Ambos criterios, al fin, informarán cualquier definición y proyecto responsable de “desarrollo”, que lejos de la neutralidad “tecnocrática” reconozca y promueva sus implicancias ideológicas y políticas.

Sea que hablemos de trabajadores, gestores, activistas, promotores, militantes, etc., podemos parangonar todas estas figuras con la que propuso el italiano Antonio Gramsci, más allá del modelo ideológico de la cultura-erudición, para definir al “*intelectual*”: alguien que opera como mediador activo en la producción y circulación social de sentidos, que enseña y a la vez aprende, en los ámbitos y niveles más disímiles, para aportar a la construcción, desde diversos recursos y lenguajes, de “*visiones del mundo*” alternativas.

Esta tarea imaginativa, estimulante y creativa, protagoniza una constante *disputa cultural e ideológica* que es intrínseca al orden sociopolítico, entendido como la constitución, siempre inestable, de una *hegemonía*; compuesta no sólo de fuerzas,

sino de *consensos*, es decir, etimológicamente, de la posibilidad de vislumbrar un sentir común.

Por sobre los obstáculos innegables de la diferencia y los velos que opacan la comunicación social, acaso no sean aún desechables, en la definición de políticas culturales, las consignas de la “*participación*” y de “*dar la palabra*”. Más allá de la hoy tan mentada inclusión de la “*sociedad civil*” (tamizada por esquemas de “*cogestión*” entre instituciones estatales y ong’s, u otros afines), debemos pensar, fuera del auxilio de profesionales o “*especialistas*”, las distintas formas en que el fermento de la cultura pueda acaso renovar lo social en su raíz cotidiana, menos en sus canales instituidos que en los intersticios inexplorados de lo posible.

respeto por el otro. Ambas, condiciones necesarias para una sociedad justa, no pueden disociarse aunque la vertiginosidad de la política a veces impida su integración en el lenguaje público de aquellos que reclaman” (reseña de Ezequiel González Ocantos, “*¿Redistribución de ingresos o reconocimiento social?*”, en: <http://www.observatoriosocial.com.ar/fr-n13-5.html>).