



Comunicación y la Crítica de la Economía Política

Perspectivas teóricas y epistemológicas

César Bolaño (Org.), Armand Mattelart, Cesare Galvan, Gabriel
Kaplún, George Yúdice, José Marques de Melo, Maria Néida
Gonzalez, Raul Fuentes Navarro,
Roberto Follari, Ruy Sardinha, Toby Miller, Valério Brittos



Quito - Ecuador
2012

Comunicación y la Crítica
de la Economía Política:
Perspectivas teóricas y epistemológicas

Primera Edición

© César Bolaño (Org.)
300 ejemplares - Marzo 2012

ISBN: 978-9978-55-087-8
Código de barras: 978-9978-55-087-8
Registro derecho autoral: 038231

Portada y Diagramación
Diego Acevedo

Impresión
Editorial "Quipus", CIESPAL
Quito-Ecuador

Los textos que se publican son de exclusiva responsabilidad de su autor.

Índice

Prefacio a la edición castellana Raúl Fuentes Navarro	7
Prefacio a la edición brasileña José Marques de Melo	13
Introducción	27
Conocimiento, memoria, tecnologías: avances y retrocesos Cesare Giuseppe Galvan	39
Por una arqueología de la Sociedad de la Información Armand Mattelart	59
Por una Comunicación Popular y Alternativa en el Contexto de la EPC Ruy Sardinha	83
La centralidad de la Economía Política de la Comunicación (EPC) en la construcción del campo académico de la Comunicación: una contribución crítica César Bolaño	109
Encuentros y desencuentros entre la Economía de la Información y de la Ciencia de la Información Maria Nélide Gonzalez	127

¿Democratización electrónica o neoautoritarismo pedagógico? 161
Gabriel Kaplún

El Copyright: instrumento de expropiación y resistencia
donde se encuentran la economía política
y los estudios culturales 185
Toby Miller y George Yúdice

Lo cultural en su lugar dentro de lo social 205
Roberto Follari

La Economía Política de la Comunicación en Brasil
en perspectiva histórica 223
Valério Cruz Brittos

Lo cultural en su lugar dentro de lo social

Roberto Follari¹⁴³

Es verdad que en la versión de los años 70 acerca de la cultura podía esconderse cierto margen de reducción. Señalar que la cultura es una superestructura probablemente para nada es falso, pero está lejos de decir todo lo que importa sobre la cuestión. Pero en nombre de una supuesta superación de esa reducción, vivimos en los últimos años el auge de una reducción simétrico/opuesta: la de pensar la cultura sin constreñimientos económicos y de poder, pensarla como si fuese autónoma de cualquier otro tipo de determinación, o como si se pudiese hablar solo “desde” ella para explicar exhaustivamente el conjunto de los procesos sociales.

En tiempos en los que en el capitalismo central las opciones alternativas al capitalismo están cerradas, los sectores de pensamiento crítico han encontrado en el multiculturalismo su bandera: desde allí pueden atacar a las sociedades patriarcales, etnocéntricas y europeizantes. A falta de opciones en el plano político, se las ha encontrado en el espacio de lo cultural. Y ello para nada está mal, dado que se trata de buscar alternativas en el espacio en que el conjunto de la sociedad se expresa en estos tiempos, y sin dudas que en el capitalismo

¹⁴³ El autor es profesor efectivo de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza (Argentina).

avanzado no hay contradicciones agudas en lo económico, de modo que las de carácter étnico-cultural resultan decisivas. Es más, ellas están fuertemente correlacionadas con las económicas, en la medida en que refieren a los sectores sociales más postergados y segregados en sociedades opulentas. Y además, remiten finalmente a la gran oposición-complementariedad que se da entre el mundo del capitalismo avanzado y el periférico, dado que las migraciones de africanos, asiáticos y latinoamericanos a Europa y los Estados Unidos devela nitidamente la concentración de la ganancia en los países del Norte.

Sin embargo, la situación del sistema-mundo que desde lo económico condiciona las contradicciones culturales en el capitalismo avanzado suele desaparecer totalmente del análisis. De tal manera, lo cultural aparece como si fuese autodeterminado y autosuficiente, como si sus condiciones no remitieran a ningún otro espacio explicativo, abandonándose de tal manera uno de los principales principios de epistemologías alternativas al empirismo positivista: si se quiere captar la realidad, hay que ir por fuera y por más allá del campo de las apariencias inmediatas, campo tan caro a la mentalidad posmoderna en boga.¹⁴⁴

Tenemos así el auge de los llamados “estudios culturales” (EC) en su versión latinoamericana, el cual ya ha comenzado su declive, pero está lejos de haberse eclipsado.¹⁴⁵ Es interesante advertir que dicho auge abreva en la condición epocal hegemónica, de modo que se superpone con el sentido común mayoritario de estos tiempos, lo cual hace muy fuerte el enraizamiento no-consciente de su punto de vista. Por ejemplo, si bien diversos autores hemos realizado críticas

144 La visualidad como obstáculo en Bachelard, G.: *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1979; la asunción de lo inmediato en la posmodernidad por vía de la sensibilidad y la apelación a la interpretación de corte cualitativo, en las obras de G. Vattimo, principalmente *Más allá de la interpretación*, ICE/UAB, Barcelona, 1995.

145 Los “estudios culturales” se iniciaron en el campo del marxismo inglés en los años 60, pero sufrieron despolitización y asunción apologética de la cultura de masas, en su paso posterior por la academia estadounidense. Esta última versión tuvo peso en el derrotero de los EC latinoamericanos hacia la década neoliberal de los 90 (García Canclini y Martín-Barbero son los representantes principales de esta tendencia).

de tales EC, y algunas provienen de nombres con alto prestigio,¹⁴⁶ es de destacar la invisibilización de tales críticas para el gran público lector de teoría de la cultura o teoría de la comunicación (esta última, precisamente por obra de los EC, ha estado en gran medida superpuesta a la teoría sobre la cultura en los últimos lustros en Latinoamérica).

De tal manera, la imposición del “punto de vista privilegiado” asignado a lo cultural está lejos de ser casual. Opera sobre un “fondo” social que hace que así aparezca; remite a condiciones que para nada son visibles, pero que sí son determinables. Vamos a volver sobre este punto hacia el final de nuestro trabajo.

Lo cultural: una “parte” de lo social, o un punto de vista al respecto

Es cierto que lo social es un todo, dentro del cual pueden distinguirse instancias institucionales específicas, remitidas cada una de ellas a aspectos diferenciales de la producción y reproducción de la vida social: las escuelas, los clubes, las iglesias, las tradicionales fábricas, remiten más bien al conocimiento en un caso; a la vida barrial y al deporte en otro; a los valores en el tercer caso, a la producción de artefactos en el último.

De tal manera, hay lo que en cierta época –para luego renegar de ello- Althusser llamó “instancias” dentro de lo social; y eso social sería una totalidad de espacios combinados entre sí con formas mutuas de determinación. Allí lo económico sería aquello que el marxismo denominaba “determinación en última instancia”, es decir, aquello que si bien no es independiente del resto, posee un peso mayor en la constitución del conjunto.

Esto ha dejado de tenerse en cuenta en los últimos años en virtud de un abandono del marxismo, más ligado al auge neoliberal que a una

¹⁴⁶ Ver críticas como las de A. Mattelart et al.: *Introducción a los estudios culturales*, Paidós, Barcelona, 2004; E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, Paidós, Bs. Aires, 2002; Follari, R.: *Teorías débiles*, Homo Sapiens, Rosario, 2002; C. Reynoso, *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Gedisa, Barcelona, 2000.

reflexión intrateórica que hubiese demostrado que esa teoría carece de pertinencia. Entendemos que hasta ahora no se ha fundamentado la necesidad de tal “superación” del marxismo, en tanto quienes se ufanan de estar instalados en la comodidad de la post-crítica (o, peor, quienes creen que la crítica puede sostenerse sin relación al rechazo a la economía del capitalismo y a las diferencias entre clases sociales), habitualmente no se toman el trabajo de hacer una disección sistemática de los conceptos del materialismo histórico, para intentar demostrar que quienes lo sostienen estarían errados. Por el contrario, en general se apela al gesto displicente de señalar que el marxismo sería una teoría superada propia de la modernidad en retirada, de modo de ahorrarse el duro trabajo del concepto, la exigencia de advertir si, por ejemplo, la teoría de la plusvalía es falsa, o si ha dejado de tener pertinencia en relación con el presente.

En todo caso, hay que advertir que “lo económico” como supuesta variable independiente y autonomizada respecto de lo social no existe. Es esa precisamente la versión que sobre lo económico plantean neoclásicos y neoliberales: la economía como espacio independiente de cualquier otro, que por lo tanto sería analizable por fuera de los condicionamientos sociales que la establecen, y desde una curiosa ciencia autónoma, según la cual el mercado sería el espacio universal de ejercicio de la producción y el intercambio.

De ninguna manera es así, y solo los vestigios positivistas que ha habido en cierto marxismo pueden llevar a entender las cosas de ese modo. La economía no existe sola, existe enclavada en las relaciones sociales que la sostienen en cada momento histórico; siempre-ya es “economía política”. En verdad no debiera hablarse propiamente de “economía” como si fuese un campo independiente en lo social, sino de “organización social de lo económico”. De tal manera, las supuestas leyes universales del mercado no regían a pleno en el llamado “socialismo real”, como no servirían para nada si nos ponemos a analizar la economía feudal, en la cual el intercambio monetario había sido abolido, y donde no existía la noción de sujeto autónomo propio de la sociedad capitalista posterior (y por ello, no existía la denominada “libre concurrencia”).

De modo que hay una retroacción de lo político sobre lo económico o –si se quiere- de la forma organizativa de lo social sobre lo económico, que hacen indistinguibles lo uno con lo otro. Solo dentro de esta conceptualización se hace entendible la idea de que lo económico es “determinante en última instancia” en el todo social.

Pero se acepte o no esta premisa, lo que es evidente es que lo cultural no es nunca equiparable al conjunto de determinaciones de lo social. Es decir: lo cultural no agota lo social. Tal cuestión -que está lejos de ser un descubrimiento, pero hoy no todo el mundo advierte- permite entonces quitar a lo cultural del lugar de aposentamiento autonomista en que se lo viene pensando en los últimos tiempos por parte de muchos autores, a partir, por ejemplo, del peso que la cultura mediática ha alcanzado en este período.

En todo caso, lo cultural es una “parte”, una “instancia”, o si se quiere, un subconjunto del conjunto social. Insisto en que esto parece una obviedad y es pura tautología, pero se hace totalmente necesario de sostener explícitamente, frente al dominio del “culturalismo” vigente. La cultura no es la ventana desde la cual lo social puede ser dicho en su totalidad; es un espacio particular.

Pero dadas las dificultades de cualquier “tópica” de lo social (es decir, de pensar en detalle los “lugares” diversos entre sí de lo económico, lo cultural, lo ideológico, etcétera), quizá sea más productivo pensar en términos de la epistemología bachelardiana, que propone los enfoques diferenciales (lo cultural-antropológico, lo económico, lo social, etcétera) como “puntos de vista diferenciados” en torno a una única realidad que resulta indiferenciable desde el campo descriptivo.

Como ya anticipamos, un desconcertado último Althusser señaló que no hablaría más de *instancias*, en la medida en que no entendía bien qué significaría una especial instancia de lo económico, otra de lo político, otra de lo cultural, etcétera. Renunció, con ello, a sostener una *tópica* del todo social, como la que hasta entonces había ensayado.

Renuncia que en estos tiempos en que ahora escribimos sería aún más significativa y comprensible, en cuanto en épocas en que la

complejidad social ha crecido, y las funciones e instituciones sociales se han diferenciado más y multiplicado en número, es más difícil que nunca advertir a una formación social determinada –digamos, la sociedad de un país- como un todo orgánico que pudiera ser “mapeado”. Tal cartografía de la totalidad social en otros tiempos era difícil, pero hoy lo es mucho más, tanto, que la noción misma de que la sociedad sea una totalidad se ha esfumado en gran medida, aun cuando creemos que sigue siendo enormemente necesaria (al menos, para quienes producen y circulan teoría/s).

Si ya no explicamos lo social en términos de tópica –lo que se complejiza aún más si advertimos que ya no hay sociedades cerradas que puedan pensarse como unidades semiautónomas, sino que la globalización las implica en un comercio fuertemente internacionalizado-, será mejor interpretar en términos de los “puntos de vista” que provee la teoría de Bachelard, retomada por el Bourdieu de la juventud.¹⁴⁷

Es verdad: si estamos en la escuela estaríamos en una institución que puede calificarse de “cultural”. Obviamente, no es principalmente económica. Y si estamos en una empresa donde se fabrica o produce elementos de electrónica, sin dudas que estamos en un espacio primariamente económico. Esta diferenciación es la que permite pensar lo social como una tópica: hay instituciones de lo económico-productivo, y otras de lo político-reproductivo, diferenciadas a su vez de lo cultural-reproductivo (queremos decir, reproductivo –en lo hegemónico, no por completo- de las relaciones sociales que sostienen la forma capitalista de lo productivo).

Pero cualquiera advierte que hay una dimensión económica de la vida escolar (los alumnos concurren a la escuela solo si tienen condiciones económicas que se lo permitan, los docentes devengan sueldos y prestaciones; los edificios escolares dependen en su existencia, mantenimiento y funcionalidad, de que exista presupuesto que los facilite); y que- por supuesto- hay también una dimensión cultural de

147 Ver Bourdieu, P. et al: El oficio de sociólogo, Siglo XXI, Bs.Aires, 1975.

la vida en las empresas (estilos de trabajo, hábitos diferenciales entre gerentes y técnicos, y entre estos con los operarios, por ejemplo). De tal modo, es cierto que una empresa es “predominantemente económica” si se la piensa desde su función social, pero nunca lo es exclusivamente; y una escuela no es solo un espacio de lo cultural-simbólico. Por tanto, cabe encontrar modos diferentes de conceptualizar la relación entre las diversas instituciones y prácticas sociales, que nos remitan tanto al “lugar” de estas en la sociedad en conjunto, como a la específica dimensión desde la cual alcanzan pertinencia.

Es esta la famosa división que Bourdieu y otros hicieron entre “objeto real” y “objeto teórico”, siguiendo a Bachelard:¹⁴⁸ la realidad no sería sino un mundo indiferenciado de estímulos y de hechos, que nosotros seleccionamos en cada caso acorde a nuestro específico interés. Ese interés diferenciado (según miremos desde lo económico, desde lo antropológico-cultural, desde lo político, etcétera) diferenciaría a su vez el recorte de hechos significativos, y sobre todo, la mirada específica desde la cual esos hechos son interrogados en cada caso.

De tal manera, la diferencia entre los objetos de análisis sería epistémica, pero no ontológica (es decir, no se pensaría que la realidad “se divide” en partes económica, política, etcétera, sino que está toda entramada en un solo haz, y que la “vemos” diferencialmente acorde a qué punto de vista tomamos). Por ejemplo, si vamos a una manifestación política que se desarrolla en una calle de la ciudad, podemos mirar cosas distintas (o aspectos distintos de las mismas cosas) si miramos como sociólogos, como politólogos, como antropólogos, etcétera. En este último caso, predominarán las referencias a ropas, hábitos visibles de diferentes grupos sociales y políticos, simbología; si se trata de lo político, contenido de los cánticos o consignas, fuerza relativa de las diferentes posiciones, antagonismos y alianzas; si es desde lo sociológico, liderazgos, clases sociales representadas, etcétera. Es obvio que existen no pocas superposiciones y traslapes entre estos puntos de vista diversos, y que sus límites mutuos son indefinidos y

148 Ibid.

difusos; pero también lo es, que se puede claramente establecer tal diferencia de puntos de vista disciplinares desde el plano conceptual, y sostenerla luego en un trabajo empírico determinado.

De tal manera, lo cultural sería una “forma de interrogarnos” sobre lo social. Visto desde esta perspectiva, se entiende mejor por qué pudo *fetichizarse* la mirada exclusivamente cultural: no es que se vea un todo al cual se sustrae varias partes (lo cual implicaría miradas muy miopes), sino más bien que entre múltiples miradas posibles –alternativas entre sí, y que por tanto no suponen necesariamente para cada una el reconocimiento de las otras- se ha privilegiado sistemáticamente una sola en los últimos años.

El “olvido de lo social” –metáfora de aquel “olvido del ser” que Heidegger achacaba a la ciencia occidental, y a la filosofía- no es casual; y en todo caso, debe entenderse como el haber propuesto una mirada unívoca que se sostiene sobre la negación callada e implícita de otras varias miradas posibles.

Resulta decisivo salvaguardar –es cierto- una disección y análisis de lo cultural que no disuelva su peculiaridad en lo económico o lo social en su conjunto; pero también, según estamos advirtiendo, que no lo fetichice como si representara la única óptica válida que eclipsa a las demás.

Temas como los del poder político, la ideología, la economía y sus formas sociales de organizarse siguen siendo centrales para la sociedad, y aún para entender a lo cultural en cuanto tal. Por ello, cabe que reivindicemos el espacio de dichos temas, a fin de que poner el acento en una mirada cultural no sea la base para que luego resultemos incapaces de comprender que se requiere una relación con lo social, lo económico y lo político.

Es que –en un análisis conceptualmente *fuerte*- debiera asumirse que, en verdad, las distinciones analíticas que se realizan en ciencias sociales entre lo económico, lo político, lo social y lo cultural son distinciones funcionales al análisis, pero no propias del objeto en el

plano de lo real. Es decir, la realidad social solo puede entenderse –según el legado que viene desde el siglo XIX y comienzos del XX desde Marx y Weber- si se la conceptúa como síntesis *en un solo movimiento* de todas estas determinaciones.

Ello no implica que no puedan distinguirse los puntos de vista de cada disciplina social, pues los desarrollos especificados de cada una de ellas desaparecerían si se eclipsa dicha diferenciación. Pero debe tenerse siempre presente que la distinción se hace por razones de necesidad analítica, y no respondiendo a una condición objetiva de la realidad social. En estricto sentido, cabría pensar que debiera haber solo una “ciencia de lo social”. Las diferenciaciones son analíticamente útiles, pero ontológicamente inexistentes.

Cultura e ideología

En el inventario de los “olvidos” propios del *culturalismo* predominante en los últimos años, una noción como la de “ideología” pasó a ser entendida como propia de tiempos ya superados y dejada progresivamente de lado. A pesar de la consideración de que la ideología sería “eterna” (Althusser *dixit*), parece que las profecías de derechas, como las de Fukuyama sobre el “fin de la historia”, han sido más exitosas en los hechos; y el fin de la historia implicaría el final de las ideologías, en tanto son estas las que proveen las miradas alternativas en cuanto a construcción de modelos diferenciados de sociedad. Si ya no hubiera modelos sociales diferentes a los vigentes, es que el llamado final de la historia se habría efectivizado, en tanto se caracteriza por el eclipse de la idea de que existan otras versiones de sociedad diferentes de una hegemónica (la capitalista, por supuesto).

Pero el dejar de hablar de ideología para nada significa que la ideología no esté presente (presentificada como “ideologías” en plural). Negar a la ideología es un hecho definidamente ideológico. Es importante advertirlo: no hay ideología más insidiosa que aquella que se niega a sí misma como tal. Es esa la ventaja “ontológica” con que cuenta siempre la ideología dominante, para imponerse en

casi todo momento (sostengamos el “casi”, para exceptuar los breves momentos de las rupturas históricas revolucionarias).

La ideología hegemónica se naturaliza para dejar de ser ya advertida como ideología, como una mirada entre otras posibles. En tanto la ideología se realiza en las prácticas sociales y se retroalimenta por ellas, es la materialidad misma la que prohíja el mantenimiento de la ideología hegemónica, y su progresiva invisibilización.

En cambio, toda ideología alternativa está obligada a denunciarse como tal. Si uno va contra lo existente, está en la obligación de hacer *negación* de lo vigente. En tal operación crítico-negativa de lo existente, parece obvio que sostenemos valores determinados que se oponen a los dominantes en el modelo social actual. Pero si, en cambio, nos adherimos a tal modelo, nos basta con señalar la realidad de las prácticas y la organización social hoy ya dadas, y mostrar que nos limitamos a *describirlas*. Es decir, que si hacemos ciencia limitándonos a relatar qué es lo que ahora está vigente, sostenemos lo actualmente existente como si fuese lo único posible, pero ello no es notorio, dado que aparece como una simple “constatación” de lo que efectivamente sucede. De tal modo, si estamos con lo dominante, podemos fácilmente pasar por “neutros” o imparciales; si queremos alternativas, estamos condenados a que se nos advierta como alternativos.

Es una ventaja nada menor con la cual cuenta la ideología hegemónica. Y ello explica cómo lo ocurrido en teoría social durante los últimos años (el reemplazo liso y llano del problema de la ideología por el de la cultura) es por sí mismo una cuestión ideológica, en la cual se cristaliza el encubrimiento de la problemática del poder político, el cual la teoría de la ideología contribuye a develar.

¿Qué entender por *ideología*? Si pensamos en “cosas”, es evidente que tal categoría refiere a las mismas que la de *cultura*: hábitos y representaciones sociales. Sin embargo, ya desde lo intuitivo, todos tenemos claro que en ambos casos se trata de cuestiones diferentes. Ello, porque al hablar de ideología nos ocupamos de las

representaciones en relación con el orden económico-social, y con la valoración que se realiza de él; en cambio, si hablamos de cultura, nos ocupamos de la especificidad de estilos, identidades, tradiciones y representaciones que etnias y otros grupos sociales sostienen, en ese alto grado de generalidad y sin más constreñimientos.

Advertido entonces que lo cultural y lo ideológico son “lo mismo” en cuanto objeto real, pero claramente diferentes en cuanto a qué apunta cada uno, se advierte porqué uno pueda haber reemplazado al otro (podría creerse que en lo cultural se subsume lo ideológico), y a la vez cuánto hay de problemático en ello, pues en el análisis cultural en cuanto tal no tiene porqué aparecer necesariamente la cuestión valorativa de los sistemas sociales. Es decir, lo cultural no tiene porqué hacerse cargo *automáticamente* de la cuestión de la ideología, pues su interrogación es de otro tipo.

Pero si bien la cultura no toma como parte de su propio objeto a la ideología, esta última opera en el análisis científico de la cultura también de otra forma, por cierto que central: la ideología está en el científico mismo, y aparece objetivada en las posiciones que este asume en sus escritos e informes de investigación. Por tanto, si bien la ideología puede no ser “lo que se mira” cuando se realiza análisis de lo cultural, sin dudas que es parte del “lente” con el cual se mira.

Si tal lente no es explícitamente problematizado, es decir, si no se *habla* ya más de lo ideológico, el lente se naturaliza y aparece como si a su través hablara la realidad misma, sin mediaciones ni tapujos. De esa manera, puede creerse que ya no existe mediación ideológica en absoluto, y que no vale la pena más referirse a la cuestión. Tratándose más de la lente que del objeto, la invisibilización se hace mayor, y más difícil de detectar. De tal modo, más de un analista cultural que pretenda estar del lado de lo popular puede haber abandonado la referencia a la ideología, y con ello haber colaborado a una pérdida del filo crítico imprescindible ante las nuevas modalidades del capitalismo mundial.

En fin, lo cultural en cierto sentido es *más general*, más abarcativo que lo ideológico. Poco pueden interesarnos las ideologías de hace

tres mil años (en lo que hace a sus efectos políticos), pero la cultura griega o la de los egipcios o los sumerios, aún nos son de interés. La cuestión cultural adquiere peso por su referencia a *formas de vida* que engloban –en su interior- a muy diversas ideologías. Es evidente que se puede –y debe- compartir cultura para enfrentarse en el plano de la ideología. Uno no se opone a aquellos con los que nada tiene que ver. La lucha ideológica es a menudo intracultural, y en todo caso hoy se hace *multicultural* al interior de una formación social que se comparte (excepto, cabe conjeturar, la que enfrenta a sectores fundamentalistas de la religión musulmana con Occidente, enfrentamiento cultural que se ha vuelto –a su manera- ideológico, y que atraviesa a la vez a diferentes sociedades del mundo globalizado).

Cultura y hegemonía ideológica

Fue Gramsci a nivel europeo y Mariátegui lo hizo en Latinoamérica: acercar la problemática ideológica a la de la cultura. La presencia indígena en el Perú llevó a que se advirtiera que no se puede referir a la ideología sin tener en cuenta las condiciones culturales de los agentes sociales a los cuales se quiere llegar (la literatura de José María Arguedas, también en el Perú, fue en esa misma dirección).¹⁴⁹ La idea de amalgamar y acercar ambos procesos muestra a las claras la necesidad de diferenciarlos; solo puede acercarse mutuamente lo que previamente está separado.

Lo cierto es que es decisivo para quien piense en términos de ideología tener en cuenta las condiciones culturales, cuestión que muy poco había preocupado a los clásicos del marxismo, como es el caso de Lenin. En la obra de este, se trabaja el modo de llegada de la ideología socialista a las masas de campesinos o proletarios, pero para nada se asume a fondo el problema de la ruptura entre el lenguaje de la teoría y las condiciones culturales de aquellos que debieran ser sus portadores, a los fines del cambio –por entonces revolucionario- de la sociedad.

¹⁴⁹ La conocida narrativa de este atormentado autor peruano que fue hijo de blancos criado por indígenas de la Sierra, puede seguirse en novelas como *Todas las sangres*, *Los ríos profundos* o *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

Gramsci, situado en un país para ese tiempo más avanzado que Rusia –aun cuando no demasiado, pues el *Mezzogiorno* italiano no es precisamente lo más desarrollado del capitalismo, tal el caso de Sicilia-, pudo advertir que lo ideológico resulta muy “crudo” si no se adecua a las peculiaridades del folklore, las costumbres y la cotidianeidad de los grupos sociales en los cuales se enclava. De tal manera, produjo su *teoría de la hegemonía*, es decir, de la dirección intelectual y moral de la sociedad, como aquello que permite desde la sociedad civil ir abriendo el camino (por vía de una lenta “guerra de posiciones”) hacia la toma del poder del Estado. Con ello, Gramsci advertía que una densa trama de espacios culturales se interponía entre quienes pensaban alternativamente, y su posibilidad de allegarse al poder político estatal; y que esa trama debía trabajarse en la síntesis de lo ideológico con lo cultural, es decir, en la construcción del cambio ideológico mediada por la asunción de las modalidades culturales específicas de los sectores sociales subalternos.

Así, la religiosidad popular, la organización en clubes de encuentro o de entretenimiento, los deportes que se practica o a los que se sigue por los medios, las revistas leídas por sectores obreros o campesinos, pasaron a tener un protagonismo hasta entonces no advertido por aquellos que se planteaban posiciones críticas frente al sistema político, los mismos que por mucho tiempo han sido incapaces de notar que no puede organizarse una manifestación política a la misma hora en que se da un importante partido de fútbol.

Desde entonces se abrió la posibilidad de pensar que las habitualmente escindidas cuestiones de la cultura y la ideología debieran ir juntas y articuladas. Y que fenómenos como los actuales *reality-shows* de enorme éxito en “rating”, o los cantantes de moda, así como la cultura masiva toda –que sin embargo puede seguir siendo diferenciada de lo que se entienda por *cultura popular*-¹⁵⁰ son actualmente parte

150 Si bien en cierto modo la cultura de masas es la efectiva cultura popular (en los hechos, es la que los sectores populares detentan), desde otro punto de vista cabe seguir distinguiendo la cultura que toma el punto de vista de clase de lo popular, además de ser subjetivamente asumida por los sectores sociales subalternos. Por ejemplo, composiciones musicales y de canto de Atahualpa Yupanqui, o la pintura de los muralistas mexicanos (Orozco, Rivera, Siqueiros).

fundamental del análisis de cualquiera que quiera promover cambios alternativos en el modelo de sociedad, pues nada importante puede hacerse en ese sentido sin superar la noción dualista de lo cultural, esa que separa tajantemente –partiendo de que obviamente son diferentes entre sí- a la cultura ilustrada y de la letra por una parte, de la cultura de masas de corte visual, por la otra.

Juegos de seducción

Está claro que hoy la ideología ya no opera por pura imposición y por exclusividad discursiva y represión de la palabra contraria, como sucedía en tiempos de la modernidad (digamos, hasta comienzos de los años 80). Ahora, la cuestión pasa por el movimiento, la imagen, el impacto, y un estilo que comporta muy poco de argumentativo: en tiempos de visualidad generalizada, se diría que la hegemonía se construye por vía de seducción, es decir, por juegos, clips, vértigo, palabras breves y efectistas.

La modalidad visual televisiva –veloz y espectacularizante- es hija de las condiciones culturales de lo posmoderno, pero a su vez contribuye fuertemente a la retroalimentación de dichas condiciones: de tal modo, construye un universo donde importan el impacto y no la razón, la sensibilidad antes que el discurso sistemático, la imagen más que la letra, y el gusto más que la opinión.

Ante tales condiciones culturales del campo mediático que –nos gusten o no- hoy nos involucran a todos en la sociedad efectivamente existente, ya no cabe pretender que lo ideológico opere al margen de esas condiciones. En esta realidad a la vez globalizada y multicultural, donde se valora en un solo movimiento lo mundializado con lo regional y local, no podemos hacer otra cosa que encarnar cualquier decisión ideológica en las específicas modalidades que lo cultural trae a cuento en cada situación concreta.

Suponer que el cambio social planteado por posiciones anticapitalistas es solo una rémora de culturas modernas hoy dejadas atrás, es no entender que el capitalismo a superar sigue hoy igualmente vigente

y digno de crítica, quizá más vigente que nunca, en su hiperbolizada modalidad neoliberal. Pocas veces se ha visto tanta desigualdad social en los últimos 100 años de Latinoamérica; nos hemos transformado en la región más desigual de todo el planeta. Pero por tales drásticos hechos, no cabría pretender que nada ha cambiado, y que las condiciones para que todo eso no permanezca y el cambio social se produzca son idénticas a las de hace 30 o 50 años. Ya no es posible, por ejemplo, asumir la estrategia concreta del Che Guevara, aunque hoy su figura se haya vuelto mediática y legendaria. Como ejemplo moral hoy muchos lo proponen, pero nadie retomaría hoy su estrategia específica de construcción del foco revolucionario campesino.

Hay que admitir, por tanto, que las nuevas modalidades culturales han de ser comprendidas, y las formas de lo crítico deberán ser adecuadas a estas nuevas condiciones. Habrá que aprender el lenguaje mediático, a pronunciar la frase breve y llamativa. Por supuesto que en el mundo cotidiano podrán usarse otras modalidades, pero si se enuncia desde los medios, hay que saber utilizar el lenguaje de los mismos. Y habrá que comprender las nuevas subjetividades, sobre todo tal cual se expresan en los jóvenes.

En estos casos, la letra ha dado paso a la imagen, y ya no son las neurosis la principal modalidad del sufrimiento psíquico, en tanto la neurosis se basa en la represión de los impulsos, como bien lo vio Freud; ahora, en cambio, lo que se impone son las adicciones.¹⁵¹ Droga, alcohol, incluso la televisión o Internet operan como espacios de imaginización del goce total y permanente, posición infantil en que se sitúa parte de la subjetividad contemporánea. Algo que está a años-luz de las condiciones de la modernidad, en las cuales se subrayaba la distancia intelectual, y se posponía la satisfacción inmediata en pro de logros posteriores, según la célebre concepción freudiana sobre la función del yo.

¹⁵¹ Hay textos valiosos al respecto, como Rojas, A. et al.: *Entre dos siglos*, Lugar edit., Bs.Aires, 1994; Malman, C.: *El hombre sin gravedad (gozar a cualquier precio)*, UNR, Rosario, 2005.

De modo que habrá que dar lugar a la corporeidad, a lo instantáneo, al vértigo, la visualidad, lo sensible; habrá que buscar convencer apelando a partículas de seducción. La argumentación pura, seca y sin formato adaptado a estos tiempos se da muy por fuera de las condiciones que posibiliten algún éxito.

Por ello, si hoy queremos pensar en ideología, no dejemos de pensar en términos de cultura. Es cierto que no bastan estos últimos para tomar en cuenta lo ideológico, según ya hemos venido subrayando; pero, *a contrario sensu*, nadie crea que seguir conceptuando lo ideológico al margen de los monumentales cambios culturales que se han dado en la sociedad del espectáculo de la que formamos parte pueda ser un buen expediente. Solo la conjunción –en diferencia asumida– de lo ideológico con lo cultural puede llegar a ser fecunda, superando la unilateralidad inevitable en que cualquiera de estos dos puntos de vista se sitúa si se lo asume de manera exclusiva y excluyente.

El giro cultural

Es el gran teórico estadounidense contemporáneo F. Jameson quien ha hablado de “giro cultural”,¹⁵² haciendo obvia analogía con el conocido “giro lingüístico” habido en la filosofía a comienzos del siglo XX, y en las ciencias sociales centroeuropeas en los años 60 de ese mismo siglo. Ahora todo se lee en clave estrechamente cultural, sin tener en cuenta otros determinantes sociales, tal cual desde el comienzo de este trabajo hemos venido exponiendo.

Lo importante es que si se advierte que “todo lo real es racional”, como quería Hegel, es decir, si todo lo que existe responde a algún margen de necesidad intrínseca, no podemos pensar que los “errores del pensamiento” sean solo eso. Si los hay sistemáticamente, será que no existen *casualidades permanentes*, sino más bien condiciones determinadas que se sostienen un cierto tiempo y espacio, y que mientras permanecen vigentes, hacen que la mayoría de los actores sociales actúe acorde a su designio.

152 F. Jameson, *El giro cultural*, Manantial, Bs.Aires, 1999.

Asumiendo lo recién dicho, podemos afirmar que se toma lo cultural como si fuera lo único-social, porque, en cierto sentido, así está sucediendo de hecho. Acorde a lo planteado por Marx en relación con la cuestión del fetichismo de la mercancía (el mundo se ve invertido, porque está efectivamente invertido), se diría que en los hechos, la actual forma de la economía tiene por efecto hacer desaparecer de la percepción la principalidad del factor económico.

Pareciera que todo es símbolo, que lo material se nos hubiera escurrido como agua entre los dedos. Que solo proliferan representaciones, signos, virtualidades. Y es cierto que el espacio de los símbolos se ha multiplicado enormemente, mientras el de la materialidad-mundo no puede multiplicarse en igual proporción; de tal manera, la relación número de signos/número de objetos percibidos –por decirlo de alguna manera- se ha desbalanceado notablemente a favor de los primeros. Hay una fuerte “superabundancia” simbólica en relación a la materialidad directa (por supuesto, entendemos la existencia de materialidad del signo, pero necesitamos aquí distinguir la materialidad primaria de la materialidad signica).

La multiplicación de lo mediático (Internet incluida, aunque no sea un medio masivo en estricto sentido) ha modificado las coordenadas del comportamiento cotidiano, al igual que lo han hecho últimamente las funciones múltiples de la telefonía celular. Todo confluye para que la inmediatez concreta esté superpuesta con la “mediatez” de las informaciones y comunicaciones tecnológicas relativamente constantes.

A ello se agrega otro fenómeno nada menor: en las dos últimas décadas, lo material-económico se ha “escondido”. Nunca fue evidente a la vista (sino fruto de la teoría) el advertir que el dinero remite al valor-trabajo, y que es re-presentación de una materialidad viva que transforma la realidad. Pero el dinero, intercambiable universal y de por sí *abstracto* (es decir, en el cual no hay huella del trabajo material que le otorgó valor), ahora se ha reemplazado en buena medida por transacciones electrónicas en la Bolsa a nivel mundial, las que remiten a mensajes y no a billetes. Ya no se ve el dinero, sino que se realiza operaciones que no implican traslado

alguno del circulante concreto. Siendo así, nos encontramos también con la proliferación de bonos, letras, etcétera, que son *representación de representación*: representan al dinero, el cual ya es representación abstracta del valor-trabajo.

Si desde el dinero poco se podía colegir del trabajo concreto que le asignó valor, mucho menos podemos recuperar la noción de materialidad concreta por detrás de letras, bonos y certificaciones. La “materialidad económica” está escamoteada. Por cierto, seguimos comiendo productos de la tierra, directos o industrialmente transformados: pero pareciera que ya no tenemos una percepción de que ellos surgieron de la producción primaria. Esta última está olvidada, tanto como la secundaria e industrial, por la supremacía de la *financierización generalizada* de la economía, dentro de la cual todo es indirecto, todo es representación de otra cosa, y las mediaciones entre la compra del producto y el surgimiento de este hacen que este último aparezca lejano y borroso.

He ahí la base económica, *material*, del olvido de la materialidad. Valga la paradoja. Hay razones económicas que nos hacen olvidar la economía. Hay razones económicas para que creamos que el mundo está asentado sobre una especie de burbuja exclusivamente simbólica, representacional, cultural.

Por ello, tanta insistencia teórica en estudiar identidades, tradiciones, etnias, y tan poca en hacerlo con trabajo, clases sociales, capitalismo. Pero estamos ahora en un momento del proceso –tanto social como conceptual- donde ambos polos temáticos podrían confluír, dejar de rechazarse uno al otro, ir construyendo una síntesis que es difícil, pero para nada inviable. Si vamos en esa dirección, lo cultural encontrará plenamente su lugar como parte inmanente, decisiva y necesaria dentro del análisis social en su conjunto. De lo contrario, seguiremos condenados a las polarizaciones de los últimos años: o análisis sociopolíticos que deploran de lo cultural y pretenden torpemente ignorarlo, con déficit para su eficacia y validez; o versiones “culturalistas” del mundo, que parecen ignorar que lo social puede decirse de muchas maneras, y no se limita solo a la mirada desde lo cultural.