

Valoración de la democracia y resignificación de “política” y “cultura”: sobre las políticas culturales como metapolíticas¹

Laura Maccioni*

1- En un texto publicado a comienzos de los 90, Manuel Garretón historizaba las transformaciones verificadas en el significado del término “política”, advirtiendo cómo, en los últimos años, éste se habría desplazado cada vez más extensamente hacia el terreno de la cultura. Así, decía Carretón:

[...] en las décadas del 50-60 el tema principal de la política fue el desarrollo, por lo que la política fue, sobre todo, política económica. En las décadas 70-80 el tema principal fue el cambio político. En la década del noventa y creo que en las que vienen, el tema central de la política [...] será la cultura. Es decir, la política predominante será la política cultural. La preocupación fundamental —agregaba— no será tanto el problema de la economía ni el de los tipos de regímenes políticos, sino los temas culturales, el tema del sentido, del lenguaje, de las formas de convivencia, comunicación y creatividad. No es que los temas económicos o propiamente políticos desaparezcan, sino que me parece que serán planteados en términos básicamente culturales (Garretón,1993: 223-224).

Qué cambios ocurridos en los modos de pensar las políticas culturales le permitían entonces a Garretón anunciar su avance sobre el dominio de la política? Pregunta que podría formularse, también, al revés: ¿Qué transformaciones en la noción de política lo habilitaban para superponer su alcance con el de las políticas culturales?

Un texto reciente de Martín Hopenhayn ofrece algunas claves que permiten explicar este movimiento por el cual “la política se inviste de cultura y la cultura se inviste de política”, en cuyo marco debe situarse la conjetura de Garretón (Hopenhayn,2001:70). Para Hopenhayn, éste desplazamiento resultó del “efecto combinado de la globalización, la emergente sociedad de la información y la valorización de la democracia” (2001:69). No se me escapa que un análisis de este proceso en su complejidad ameritaría un estudio exhaustivo que diera cuenta del peso específico que en él asumió cada uno de estos factores que Hopenhayn menciona. Más limitadamente, intentaré aportar a esta tarea preguntándome cómo incidió la última de estas variables —la valorización de la democracia— en el esfuerzo de las ciencias sociales por redefinir la política, la cultura, y consecuentemente las políticas culturales, en tanto punto de cruce privilegiado en la relación de ambos términos.

Es así que examinaré un conjunto de textos producidos en el contexto de las transición a la democracia que la mayor parte de los países del Cono Sur vivió durante la década del 80, por considerar que es en esa coyuntura cuando la variable que me interesa adquirió, como nunca antes y tal vez nunca después, una intensidad inusitada. Producidos desde la memoria de la violencia que el Estado terrorista infligió al campo cultural —censuras, listas negras y desapariciones de por medio—, pero también, y por esas mismas causas, desde la necesidad de refundarlo —replantando para ello el lugar de los intelectuales y su relación con la sociedad—, esos textos forman parte del debate en torno a las políticas culturales que convocó a pensar los modos admisibles —pero necesarios— de intervención del Estado democrático en materia de cultura.

2- El retorno al régimen constitucional en los países de América Latina tuvo, en el campo de las ciencias sociales, efectos múltiples y complejos, cuyo significado aún hoy está por estudiarse. El momento de apertura coincide con el auge de las teorías posestructuralistas, el debate internacional en torno al fin de la modernidad y el advenimiento de una era posmoderna, la crisis de la izquierda, el uso expandido del término “sociedad civil” y las reivindicaciones identitarias en la esfera pública, entre

otras cuestiones que se asoman en el horizonte cultural de la época. Por otro lado, el levantamiento de censuras, el retorno de exiliados, la normalización de las universidades, etc., posibilitan ahora la entrada y circulación de estas problemáticas en instituciones y agrupaciones intelectuales.

Pero, si bien como afirma Roxana Patiño (Patiño,1997:4), “la democratización potencia esta puesta el día, [por otro lado, también] impone su propia agenda” en el campo cultural, agenda vinculada a los problemas que plantea el proceso de consolidación de las transiciones en el Cono Sur.

De todos esos problemas, quiero detenerme en uno que es crucial en esa coyuntura y que atraviesa, de un modo u otro, a todos los demás: la crisis en los modos de representación de “lo político”.

Esta crisis, que no es privativa de estos países, impacta no obstante en ellos durante esos años con urgencia extrema. La democratización, lejos de constituir una “vuelta” a la política entendida como un dato natural, radicalizó agudamente las incertidumbres y tensiones entre viejas tradiciones, formas alternativas o metaforizadas de representar lo político durante el terrorismo de Estado, y expectativas de cambio ante el nuevo ciclo institucional que se abría.

“Lo político” y sus alcances pasan, entonces, a nombrar un terreno de discrepancias. Para dar un ejemplo: la desarticulación de las agrupaciones partidarias durante las dictaduras fue simultánea con la aparición de nuevos actores, que, tras el retorno al orden democrático, disputan a los partidos el derecho a que sus demandas entren en la arena pública, provocando fuertes tensiones con los primeros. Si bien, como dice Oscar Landi hablando de Argentina, “en las afiliaciones a los partidos, en las concentraciones y marchas se reafirmaba la voluntad de dejar atrás la época del Proceso”, al punto que “partidos y democracia aparecían como sinónimos” (Landi,1988:108) no es menos cierto que, en el mismo país, los partidos no alcanzan a absorber un conjunto de exigencias como las que testimonian, simultáneamente, los distintos estudios compilados por Elizabeth Jelin en torno a nuevos movimientos sociales (Jelin,1985). Frente a estas demandas —que pugnan por instalar una definición de “democracia” que amplíe los alcances de la “democracia representativa” convirtiéndola en “democracia participativa”— y en el contexto de una aguda fragilidad institucional, fue común que los partidos y las instituciones reactivaran una serie de supuestos basados en aquél postulado liberal según el cual “el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes”, asociando sistemáticamente “la ocupación popular de la calle con la posible desestabilización política” (Landi,1988:137) y reclamaran para sí, a partir de este principio de *representación política*, el monopolio de la autoridad para producir las *representaciones de “lo político”*.

Este problema central en la agenda de la transición —el de la representación de lo político— obliga a las ciencias sociales a pronunciarse, y da origen a una nutrida producción bibliográfica que registra las fuertes discusiones que se generan en torno a esta cuestión. Desde el paradigma dominante, ésta se piensa de un modo restrictivo. Así, por ejemplo, a pocos años de finalizar el régimen pinochetista, Nelly Richard denunciaba la incapacidad de las ciencias sociales —pero también de los propios partidos de izquierda— para reconocer la crítica política radical que encarnó la llamada “nueva escena chilena” durante los años de la dictadura. Imbuidas por la “racionalidad funcionalista del encuadre sociológico, que buscaba correspondencias y trasposos lineales entre significante estético y significado sociopolítico” (Richard,1993:40) las disciplinas dejaron afuera, consecuentemente, la revulsividad política de ciertas prácticas artístico-literarias que, subvirtiendo hasta la exasperación códigos y géneros, fueron capaces de enfrentar a la sociedad a “las preguntas sobre la no totalidad, la no centralidad y la no unicidad del sentido” (Richard,1996:16).

Comienzan entonces a emerger otras líneas de reflexión, en las que la pregunta acerca de “qué es lo político” deja de ser remitida a su dimensión *institucional* —que, indefectiblemente, constituye un sitio de regulación y clausura de los alcances posibles del término—; esta nueva mirada, por el contrario, va a reparar en las *prácticas sociales*, siempre inciertas y conflictivas, que producen lo político como *efecto de sentido*. La consecuencia de esta proposición es decisiva, ya que, como advierte Landi, se amplía el “caudal semiótico” de prácticas capaces de generar tal efecto: así, quedan ahora incluidas todas las prácticas a través de las cuales los sujetos intervienen en la lucha simbólica produciendo representaciones alternativas acerca del orden social y sus mecanismos de distribución de poder, que son, al mismo tiempo, auto-representaciones, en tanto a través de

aquellas queda definido el lugar de los sujetos en ese orden representado. Caracterizado de este modo, tal “caudal” no podría, por tanto, agotarse en las actividad partidaria sino que abarcaría también otro tipo de prácticas, como aquellas de la vida cotidiana a través de las cuales se elaboran las identidades estéticas, sexuales, regionales, las memorias individuales y colectivas, etc.

3- Ahora bien: es claro que esta nueva manera de pensar “lo político” identifica a esta noción como una *dimensión* de la cultura —aquella de las luchas por imponer los propios sistemas de representación—. Si esto es así, entonces intervenir políticamente en la cultura será ahora una forma de intervenir también en lo político; esto es: las políticas culturales adquirirán un valor de *metapolíticas*.

Vinculada a los fecundos análisis que la noción gramsciana de “hegemonía” generó por esos años en Latinoamérica², así como también a la consolidación de un conjunto de estudios y prácticas intelectuales que habrían avanzado notoriamente en el develamiento de las complejas imbricaciones entre cultura y poder —y que permitirían reconocer, legítimamente, una tradición de estudios latinoamericanos en torno a esta cuestión³, esta perspectiva que pone a la cultura en el lugar de las condiciones de posibilidad de la política implica un nuevo enfoque con respecto a dos posiciones clásicas en los debates en torno a políticas culturales, reactualizadas ahora a propósito de la coyuntura transicional.

La primera de ellas, inspirada en las premisas del pluralismo político, concibe las políticas culturales como intervención formal. En efecto, sostiene que las intervenciones de los Estados democráticos en el campo cultural deben restringirse a optimizar los circuitos o estructuras institucionales de manera tal que quede garantizado el funcionamiento irrestricto de un mercado de bienes simbólicos al que, *formalmente*, puedan acceder todos los sujetos en igualdad de condiciones.

Este es, por ejemplo, el pensamiento de José Joaquín Brunner. En un conocido artículo⁴ publicado inmediatamente después de la dictadura pinochetista, el chileno dejaba entrever su preocupación por impedir que desde el Estado vuelvan a promoverse autoritariamente valores absolutos, impidiéndose por tanto la expresión de otros. Su propuesta en materia de políticas culturales va a apoyarse entonces en una definición también formal de la democracia, entendida como “un sistema donde hay múltiples actores que persiguen políticas dentro de un marco más o menos competitivo, produciendo resultados interactivamente y efectos no esperados”. Esto significa, para cada participante, que “ninguno posee ni puede obtener garantías absolutas de que sus intereses triunfarán por completo, así como ninguno puede estar cierto de que sus posiciones serán continuamente preservadas” (Brunner,1988a:374). Los resultados del proceso político son, en este esquema, indeterminados, ya que su significado se encuentra permanentemente en conflicto. De allí entonces que para este autor una política cultural democrática debiera orientarse a “crear y multiplicar estructuras de oportunidades” más que a “difundir contenidos cognitivos a la sociedad” (Brunner,1988a:377).

Por lo dicho, Brunner va a esperar que la política cultural propia de un Estado democrático se limite a procurar unos “arreglos institucionales” o formales que preserven esta indeterminación, impidiendo cualquier tentación de manipulación ideológica y permitiendo la expresión de todos los intereses sin distinción alguna.

Estos arreglos consistirían en intervenciones en el nivel organizacional de la cultura, o nivel de lo que Brunner llama “circuitos” culturales. Tales circuitos están conformados por los productores del campo cultural, los medios que ellos ponen en movimiento para esa producción, los canales de comunicación empleados, los públicos involucrados por la comunicación y las instancias organizativas —administración pública, mercado, comunidad— que permiten poner en relación a este conjunto de componentes y aseguran su funcionamiento. A través de esas intervenciones, para Brunner el Estado debería apuntar (mediante contrabalances, medidas de promoción, control de la competencia, apertura de cierres, regulación de la propiedad, etc.) a evitar el monopolio cultural de un grupo en detrimento de otros, quedando así conformada una estructura institucional disponible que garantice formalmente a todos los individuos la oportunidad de acceder a o de expresar los valores culturales que defienden (Brunner ,1988a, 375)⁵.

El otro modo característico de concebir las políticas culturales, es el que queda en evidencia en las objeciones que Beatriz Sarlo le formula a Brunner en un artículo que escribe poco después de publicado el libro del chileno, en el cual analiza las severas consecuencias que para los sectores

populares y su cultura acarrea una política cultural inspirada en esta perspectiva “formalista”⁶. En efecto, para Sarlo (Sarlo,1988:9), la falacia de una política cultural como la que piensa Brunner residiría en que éstas presuponen que “al funcionar como garantías de igualdad formal de los agentes en su acceso a las oportunidades que ofrece el campo cultural” quedará automáticamente garantizada la expresión de la pluralidad de opiniones y visiones de mundo de los mismos.

Falaz sería también para la autora el corolario de este argumento según el cual el Estado no debería intervenir en el nivel de los contenidos, que deben quedar “librados a la iniciativa de los actores”, sino sólo a nivel de las formas institucionales, a los fines de impedir “cierres ideológicos”. Se trataría de un error en la composición de la escena social, ya que, según Sarlo, “limitar las políticas a funcionar como garantías de igualdad formal de los agentes que intervengan supone una abstracción o grado cero de desigualdad cultural y material. En el proceso cultural los sujetos no son efectivamente iguales ni en sus oportunidades de acceso a los bienes simbólicos ni en sus posibilidades de elegir, incluso dentro del conjunto de bienes que están efectivamente a su alcance”. En otras palabras, conspiran contra un acceso igualitario a esta “estructura de oportunidades” que propone Brunner, las desigualdades que los sujetos acumulan en el transcurso de su historia debido a su condición económica, de género, etc, con lo cual la oferta de bienes que circulan en los circuitos culturales de Brunner, está lejos de constituir *realmente* la oferta a disposición de estos sujetos; ni siquiera, como dice Sarlo, estando “efectivamente a su alcance”, ya que el despliegue de las elecciones de los sujetos tendría el límite de su (des)posesión previa de recursos culturales, económicos, etc. Podemos, siguiendo a esta autora, tomar como ejemplo un caso en el que este argumento se verifica sin tapujos: debe admitirse que los sectores populares tienen *de hecho* a la televisión como oferta prácticamente excluyente, con lo cual su consumo televisivo termina siendo no una libre elección sino una opción impuesta. Dicho con sus palabras: “[...]. Los medios audiovisuales y en especial la televisión tienen un impacto descomunal sobre sectores que no poseen otras alternativas de elección en el mercado de los bienes simbólicos”. De allí que:

[...]no se trataría entonces sólo de plantearse políticas de competencia con ese impacto sino de inducir cambios en las estrategias ideológico estéticas. La industria cultural excluye, en el caso de la televisión, de manera sistemática, alternativas formales, discursivas, ficcionales e informativas. Acá precisamente reside uno de los desbalances que sería preciso encarar con políticas públicas: para hacerlo, la discusión de cuestiones sustantivas es imprescindible (Sarlo,1988:12).

Para sintetizar: en los países con altos índices de desigualdad social y cultural como el nuestro, las agencias estatales, más que preservar el equilibrio de un campo cultural en el que participan igualitariamente todos los sujetos, intervienen en campos profundamente desequilibrados; con lo cual se torna impensable que las políticas culturales puedan ser “neutras” desde el punto de vista sustantivo. Garantizar la existencia de un mercado en el que circulen libremente los bienes simbólicos es una condición formal indispensable pero que por sí sola no puede equilibrar las agudas diferencias en el acceso *real* a esos bienes por parte de los sujetos. Intentar democratizar ese acceso obliga, sostiene Sarlo, a intervenir no sólo en las formas institucionales sino en problemas en donde indefectiblemente debe procederse a la opción por valores, como por ejemplo, aquellos que quedan expresados tanto en las formas como en los contenidos de los mensajes. Y en este sentido un proyecto democratizador obliga, sobre todo, a trabajar en el mensaje televisivo, si se admite que éste constituye el principal objeto de consumo cultural por parte de los sectores populares. Sarlo señala dos medidas que deberían emprenderse con carácter de urgencia: en primer lugar, revisar la fragmentariedad y descontextualización a las que somete las noticias el formato *clip* de los noticiosos televisivos; en segundo lugar, introducir en los canales televisivos los resultados de la experimentación artística en video, hasta el momento exhibidos —paradójicamente— en salas cinematográficas.

4-Dijimos que, a diferencia de Brunner, Sarlo cree que una política cultural propia de un Estado democrático no puede dejar librada la cuestión de los contenidos y formas de los mensajes a los sujetos, ya que su participación tanto en la producción como en el consumo cultural reproducirá necesariamente los (desiguales) límites de sus recursos culturales previos. Es necesario, por tanto, intervenir sustantivamente para compensar esta inequidad. Pero, ¿Cuáles serán los “recursos” que será menester proveer a las diferentes clases de desprovistos? Esto es, para seguir con el ejemplo

de Sarlo: ¿Desde dónde serían revisables los formatos de los noticiosos televisivos, en nombre de los valores de quienes sería deseable la introducción del video experimental en televisión? El texto que estamos analizando no profundiza este aspecto, aunque puede decirse que recomienda, sin precisar demasiado, “la discusión de cuestiones sustantivas” como herramienta “imprescindible” (Sarlo,1988:12): así, Sarlo afirma por ejemplo que “lo malo en una política cultural no es su relación con valores, sino que éstos no sean objeto de discusión permanente” (Sarlo,1988:9).

Pero surge aquí, legítimamente, una duda: ¿Acaso a la hora de convocar a este debate en torno a los valores no volvería a repetirse esta participación desigual de los distintos sectores, de cuyas consecuencias antidemocráticas, precisamente, intentaba prevenirnos el propio texto de la intelectual argentina? Y si esto es así, ¿Quiénes, *realmente*, son los llamados a definir los valores a ser promovidos en los mensajes que circulan? En definitiva, el de Sarlo es un modelo que piensa la intervención política a favor de quienes padecen la desigualdad en la distribución, pero que no ofrece respuesta a la hora de hacerle lugar a esos sectores como sujetos de un cambio.

La discusión Brunner/Sarlo parece llegar aquí a un límite que es, sin dudas, el límite de aquél que Jesús Martín Barbero llamó una vez “paradigma dominante de la comunicación”. Y advertimos que la mención de los modelos de comunicación no resulta aquí impertinente, pues como bien recuerda Barbero, “aunque casi nunca explícitamente, toda política cultural incluye entre sus componentes básicos un modelo de comunicación”. (Martín Barbero,1989:25). El que se ha ido consolidando desde los sesenta hasta entrados los ochenta es, a juicio de Martín Barbero, aquél que se fue construyendo en la complicidad de un modelo semiótico estructuralista —que al atribuir los efectos producidos en el receptor a las propiedades de un mensaje elaborado según los códigos del emisor, no puede reconocer cualquier otra lectura realizada desde códigos diferentes— con un modelo informacional que, al dar por sentada la univocidad de los códigos del receptor con los del emisor puede asegurar que “el máximo de comunicación funciona sobre el máximo de información”. Como ya habrá adivinado el lector, el corolario práctico de este modelo es el postulado “según el cual comunicar cultura equivale a poner en marcha o acelerar un movimiento de *difusión* o propagación, que tiene a su vez como centro la puesta en relación de unos públicos con unas obras”. Y éste parece ser el presupuesto que inspira las propuestas en materia de políticas culturales para la democracia de los textos de Brunner y de Sarlo, tanto cuando el primero procura garantizar la difusión de la mayor y más variada cantidad de mensajes, como cuando la segunda pretende garantizar particularmente la difusión de cierto tipo de mensajes —cuyas formas y contenidos son decididos con anterioridad, en un debate que integraría, básicamente, a los ya integrados— a causa de los cuales ciertas carencias simbólicas serían compensadas.

Entonces: en la perspectiva de Martín Barbero las diferencias que, como vimos, separaban a nuestros dos autores quedan reducidas si se revisa el modelo de comunicación desde el que ambos se representan la cultura y las intervenciones políticas en cultura: el énfasis en la difusión termina por ser la contracara de una preocupación excluyente en el acceso —sea éste formal o real— a los mensajes por parte de unos públicos cuya participación en todo este proceso queda limitada (obviamente, en el modelo) a la sola asimilación/no asimilación de los mismos.

Frente a ese modelo dominante, Martín Barbero postulará los lineamientos para comenzar a diseñar “una propuesta de políticas alternativas”. “Es obvio —dice— que lo que estamos proponiendo no es una política que abandone *la acción* de difundir, de llevar o dar acceso a las obras [...] sino la crítica a una política que hace de la difusión su modelo y su *forma*” (Barbero,1989:25). Pero, se pregunta Martín Barbero, “¿Podrán las políticas plantearse ese horizonte de trabajo, no estarán limitadas, aún en el campo cultural, por su propia naturaleza de ‘políticas’, a gestionar instituciones y administrar bienes?” Y contesta: “La respuesta a ese interrogante nos plantea otro: ¿En qué medida los límites atribuidos a la política en el campo de la cultura provienen menos de los límites de la política que de las concepciones de cultura y de comunicación que dieron forma a las políticas”(Barbero,1990:31).

Se trata, por tanto, de pensar una política cultural desde “otros modelos de comunicación [...] que tienen en común [...] el des-cubrimiento de la naturaleza negociada, transaccional, de toda comunicación, y la valoración de la experiencia y la competencia productiva de los receptores” (Martín Barbero,1990:30).

Así, la “política alternativa” que intenta pensar Martín Barbero no desconoce la importancia de las formas organizacionales o los contenidos de los mensajes, pero contemplará fundamentalmente las operaciones de producción simbólica de los públicos a partir de las cuales éstos construyen los sentidos.

5- Hasta aquí las advertencias de Martín Barbero, quien, sin embargo, no profundiza estas observaciones al punto de dar una respuesta precisa a la pregunta acerca de cómo sería una política cultural diseñada según un modelo de comunicación que haga lugar a la actividad interpretativa de los receptores: este punto, fundamental a la hora de las acciones concretas, queda en la incertidumbre.

Un conjunto de textos de la misma época —“Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común” (1988), y “Averiguación sobre algunos significados de peronismo” (1984) de José Nun, y *Política: un discurso sin sujeto? Apuntes sobre Gramsci, la cultura y las identidades* (1990) de Eduardo Grüner— pueden ser leídos en tanto esfuerzos por pensar un modelo de comunicación que posibilite una intervención político-cultural de estas características. Ambos autores coinciden en el hecho de abreviar en la misma fuente de la tradición gramsciana, de donde retoman un denso núcleo de elaboraciones teóricas en torno a una categoría que resulta clave para hacer progresar el razonamiento de Martín Barbero —al menos en una de sus implicancias—: la categoría de *sentido común*.

Porque si la propuesta de Martín Barbero señala a las operaciones o gramáticas de reconocimiento a las que los receptores someten a los textos como aspecto esencial de una política que aspire a dar real participación activa a todos los sujetos en el proceso de transformación cultural, entonces deberán tenerse en cuenta, indefectiblemente, las operaciones del sentido común; pues en América Latina este dominio discursivo constituye precisamente el principal conjunto de reglas con que la mayor parte de la sociedad, la de los sectores populares —que se encuentran entre aquéllos que una política cultural que se precie de democrática está principalmente interesada en incluir— construye prioritariamente sus interpretaciones del mundo.

Es entonces en esta línea de reflexión que los autores cuyos textos acabamos de mencionar aportarán elementos que iluminen el problema de cómo diseñar una política cultural destinada a los sectores populares cuyo modelo de comunicación subyacente reconozca la importancia de las operaciones de interpretación/producción de sentido, propias del sentido común.

Consecuentemente, deberá procederse a llevar a cabo un “desmontaje” del aparato semiótico de este dominio discursivo a fin de comprender las reglas de su funcionamiento, tornarlo inteligible y por tanto aprovechable para la construcción de este modelo. Pero, ¿Acaso podría afirmarse —a juzgar por la inconsistencia, autocontradicción, incoherencia, etc. de los enunciados que produce—, que el sentido común tiene reglas? Para contestar esta pregunta, Nun se remitirá a la teoría de los juegos de lenguaje del último Wittgenstein para quien el lenguaje puede ser concebido como un repertorio de juegos, cada uno con sus reglas propias, en los que intervienen palabras y acciones. Así, las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein habrían demostrado que “hablar es [...] llevar a cabo una acción semejante a un movimiento en un juego determinado; y es de este juego, de este contexto particular en que ocurre el movimiento y *no del estado mental de los interlocutores*, que depende el sentido de aquello que se dice” (Nun, 1988:83). El sentido de una palabra, por lo tanto, dependerá de su uso en los distintos juegos de lenguaje en que aparece, esto es, del marco de prácticas sociales en las que interviene: como se advierte, un juego de lenguaje consiste no sólo en el lenguaje sino también en las prácticas sociales a las que se vincula⁷.

¿Y qué tipo de reglas organizan el juego de lenguaje que identificamos como “sentido común”?:

Se considera al sentido común tan caótico e inconsistente [...] por dos motivos que quiero poner brevemente en cuestión. Uno es que se le aplican criterios de racionalidad que no le son propios, tales como la sistematicidad y la coherencia lógica: sobre esto importa subrayar que, en la actitud natural de la vida cotidiana, los juicios no son verdaderos o falsos —como los de la ciencia— sino válidos o inválidos, correctos o incorrectos, eficaces e ineficaces. El otro motivo me parece todavía más importante: no se discrimina entre el *caudal de conocimientos del sentido común* (que es, efectivamente, un magma de tipificaciones, recetas, reglas, definiciones, máximas, etc.) y las *prácticas de razonamiento de sentido común*, a través de las cuales

esos conocimientos son concretamente aplicados. Son estas prácticas las que articulan a situaciones específicas los elementos de aquel caudal que consideran apropiados; y, en esta forma, cumplen una doble tarea: por un lado, determinan cuáles de ellos son relevantes en términos del problema a resolver; y por el otro, al usarlos, establecen su sentido, desde que éste es siempre función del contexto” (Nun,1984:146-147).

Los razonamientos del sentido común son, desde la perspectiva de Nun, evidentemente sistemáticos y regulares. Pero, a diferencia del razonamiento científico, se trata de una regularidad gobernada por las necesidades que impone la acción práctica. Esto es: estas reglas no imponen criterios de verdad o falsedad —como sí lo hacen los de la ciencia— sino de utilidad o inutilidad, adecuación o inadecuación a las necesidades que plantea la acción.

De aquí que este autor pueda sostener que si la producción social de significación se lleva a cabo a partir de juegos de lenguaje diversos, y el sentido común, como se ha visto, es un juego de lenguaje con sus reglas específicas, entonces los saberes especializados y el sentido común no son dominios más o menos racionales o desarrollados, sino tan sólo regiones o juegos distintos del mismo lenguaje, incompatibles, inconmensurables *pero no por eso incomparables*.

Esta conclusión a la que permiten arribar las teorías wittgenstenianas es el punto de partida que Nun necesita para exorcizar la operación iluminista de jerarquización de los distintos modos de razonamiento a partir del patrón de la “filosofía superior” —operación que ha caracterizado con harta frecuencia a un marxismo convencido de la existencia de una racionalidad la de su propia teoría—, con lo cual ya no hay enunciados verdaderos o falsos en términos absolutos, sino usos apropiados o inapropiados al tipo de juego que se está jugando.

Ante el dilema que se les plantea a estos intelectuales en transición —cómo formular una política cultural que no se piense como mera intervención exterior, sino que haga lugar a la deliberación democrática entre racionalidades diversas— Nun señalará la necesidad de buscar mecanismos de comparación o “traducción” —y por tanto de comunicación— entre prácticas de razonamiento del sentido común y de la cultura letrada⁸. Sin olvidar que esta “traducción”, en tanto se ha dicho que hablar un lenguaje es participar de una forma de vida, deberá consistir en volver relevantes ciertas formas discursivas propias de una esfera en otra (Nun:1988:86).

Pero, antes de seguir avanzando, debe recordarse que el sentido común, en tanto efecto de la hegemonía de los sectores dominantes, es fundamentalmente el lugar de la doxa, esto es, de las formas naturalizadas de percibir el mundo y de las condiciones que las reproducen, y por tanto, es fuertemente conservador y resistente al cambio. Entonces, se pregunta Nun: ¿No constituirá este rasgo el límite mismo de la comunicación, esto es, de la “traducción” de estos contenidos de los saberes especializados que son contrarios a la lógica de aquél, y que al quedar, por tanto, privados de toda aceptabilidad, son *inverosímiles*?⁹

Esta constatación parece conducir a su vez a una paradoja: ¿Será que la única opción posible es, finalmente, la de “desalojar” estas ideas falsas que los sectores hegemónicos han instalado en la cabeza de los sectores populares a partir de una plataforma racionalista, reconociendo las operaciones interpretativas de estos sectores pero descartándolas por *su* imposibilidad de participar en un diálogo, y por tanto, perdiendo de vista, irremediablemente, el objetivo que esta política cultural alternativa estaba destinada a conquistar?

Nun retomará aquí la noción de “buen sentido” dentro del sentido común de la que hablaba Gramsci y a partir de ella intentará vislumbrar una salida (Nun,1988:76 y ss.). Pues esta noción identifica dentro de este dominio la persistencia —aunque no sea en un nivel “apenas instintivo”— de un sentido de oposición entre mundos desiguales, aún a pesar de su aparente conciliación momentánea bajo la fuerza centrípeta del discurso hegemónico. En otras palabras, en ese “agregado caótico” que es el sentido común coexisten elementos que reproducen la visión de mundo de las clases dominantes, con otros que emergen de la experiencia práctica de los sectores populares y que refutan aquéllos, incubando así el principio de una contradicción, que, no obstante, puede o no llegar a manifestarse. Esos elementos constituyen “[...] el núcleo sano del sentido común, lo que podría llamarse el buen sentido y que merece ser desarrollado y convertido en cosa unitaria y coherente” (Gramsci,1990:11). Si esto es así, entonces una política cultural no podrá consistir en “introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de *todos*, sino de innovar y tornar “crítica” una actividad ya

existente”; o, en otros términos, deberá emprender una crítica del sentido común a partir de este núcleo “crítico” que subsiste en el sentido común mismo. A juicio de Grüner, el crítico del sentido común deberá operar “como el psicoanalista que desmonta la “autointerpretación” implícita en los sueños, lapsus o actos fallidos del paciente” Y esto porque el sentido común, “igual que el discurso del neurótico, dice la verdad *con el mismo gesto* con el que la oculta, y la dice de manera intermitente [...] la tarea de la “filosofía de la praxis” gramsciana es transformar ese “paréntesis” en una intervención consciente y deliberada en el campo de la lucha por el sentido”. (Grüner,1990:8-9).

Sintetizando, entonces, la preocupación que se encuentra en la base de este grupo de textos que venimos analizando: si se admite, como premisa, una actividad simbólica propia de los sectores populares, entonces una política cultural democrática deberá fundarse en un modelo de comunicación entendido también como un modelo de “traducción” que permita el diálogo, la deliberación, y no la mera imposición autoritaria. Reconocido el sentido común como la matriz interpretativa básica de estos sectores, se advierte no obstante que éste también es el principal soporte de la hegemonía. Sin embargo, para Gramsci este conservadurismo esconde una percepción práctica, más o menos consciente, de la desigualdad. La pregunta siguiente es, por tanto, cómo volver traducibles, relevantes o pertinentes a partir de ese núcleo aquellos elementos provenientes de otros juegos de lenguaje —elementos de cuya socialización depende, en gran parte, la transformación que estos intelectuales quieren impulsar, y que por tanto, constituyen una *condición de la política*— que son contrarios a aquella dimensión retrógrada del sentido común.

Este es el punto en que el texto de Grüner parece continuar el de Nun. Suscribiendo también a la analogía del “juego” que constituye la base de la reflexión wittgensteiniana, Grüner postula que en un juego de lenguaje cualquiera pueden identificarse, como en todo juego, tres niveles: 1- el de las reglas del juego —por ejemplo, las reglas del ajedrez— cuya transgresión completa significaría la inmediata desaparición del juego mismo; 2- el nivel de lo que Grüner llama “las jugadas clásicas”, vale decir, donde el uso de la jugada está consagrado por una cierta tradición, y por tanto, no implica prácticamente ninguna creatividad personal; y 3- el nivel de la jugada personal, que sí es “creativa”, aunque siempre limitada en su creatividad por el respeto a las reglas (Grüner:1990:13).

Es fácil adivinar que, si el sentido común es un juego, tanto como el ajedrez, Grüner está asimilando el nivel 2 con el carácter dogmático y conservador del sentido común, mientras que el nivel 3 pareciera quedar identificado con esos momentos “intermitentes”, “esporádicos” de autorreflexividad, que podrían servir de base para la conformación de un dispositivo ideológico-cultural alternativo; sólo que estos elementos potencialmente liberadores no pueden hacerlo por sí mismos: requieren de un discurso crítico *parcialmente* externo capaz de articularlos.

¿Cómo llevar a cabo esa tarea? Sigue Grüner: el afán iluminista pretendería destruir desde afuera el nivel 1 —el de las reglas de juego—, y por lo tanto, *obligar* a los jugadores a cambiar de juego. “Como esto es imposible de hacer operando únicamente sobre el nivel 1 a menos de hacerlo por la fuerza (o sea, ‘pateando el tablero’), es obvio que una pretensión semejante conduciría inevitablemente al ‘sustituisimo’ autoritario”. Y agrega: “Admitimos que esta haya sido una pretensión dominante durante toda una larga y ominosa época del marxismo [...] Pero no creemos que sea la concepción dominante en la crítica del sentido común que propone Gramsci como tarea para la ‘filosofía de la praxis’” (Grüner,1990:15).

En efecto, se sabe que Gramsci argumentó, precisamente, que la lucha ideológica no se lleva a cabo desplazando un modo de pensamiento integral y completo de clase por otro sistema de ideas totalmente organizado: por el contrario, propone la “guerra de maniobras” frente a la “guerra de posiciones”¹⁰.

Es decir, Gramsci —razona Grüner— parece proponer una operación sobre el nivel 2 de las ‘jugadas clásicas’—los ‘mensajes congelados’ del sentido común— que apoyándose en el nivel 3 de los estilos personales —es decir, en las posibilidades creativas que el sentido común todavía mantiene— vaya articulando de tal manera los niveles 2 y 3 que esa combinación termine por resultar incompatible con el nivel 1:

[...] haciendo estallar desde adentro las reglas del juego, sin necesidad de ‘patear el tablero’ [...]. Por supuesto que, para que esa compleja operación sea posible, la ‘filosofía de la praxis’ la lleva adelante con

sus *propias* reglas, con su propio nivel 1; de otro modo, dejaría librado el juego a su propia espontaneidad, lo que significa: a su sumisión al nivel 1 original, ya que no hay juego sin reglas (Grüner,1990:14).

El ejemplo típico aquí serían las intervenciones populistas, que “renuncia a la crítica del sentido común ‘popular’, aún habiendo aceptado que ese sentido común representa el congelamiento de elementos propios de la ideología dominante”.

Pero esa introducción de las propias reglas se produce necesariamente, a juicio de Grüner, de manera “democrática y abierta”, en tanto la acción, por parte de las reglas de juego de la cultura letrada, sobre la base de los niveles 2 y 3 del otro juego no puede realizarse sin que *su* propio nivel 1 se modifique en alguna medida en el “diálogo”, en un proceso que redefine su misma identidad por el mismo movimiento con el que redefine la identidad del otro juego, y en consecuencia, de todo el orden social en tanto efecto del trabajo de representación del mismo que ambos juegos llevan a cabo¹¹.

Y es aquí donde queríamos llegar, a fin de elucidar las diferencias entre aquél debate colectivo que, párrafos más arriba, vimos que proponía Beatriz Sarlo, y éste que proponen tanto Nun como Grüner.

En primer lugar, ya dijimos que al convocar a todos los sectores a un diálogo abierto en materia de cultura, Sarlo no tiene en cuenta que los sectores populares pueden no responder a la convocatoria —aún estando efectivamente a su alcance, diría ella misma— o, si lo hacen, pueden responder desde su misma condición de hegemonizados —desplegando sus opciones según su capital cultural previo, y por tanto, manteniendo incuestionado el orden que los subordina.

Por el contrario, el tipo de participación en el que están pensando tanto Nun como Grüner es aquella que ponga de manifiesto, para criticarla, el funcionamiento mismo de la hegemonía, descubriendo aquellas zonas en donde se intuyen las condiciones de opresión para apoyarse en ellas en vistas a la construcción de un nuevo orden. En otras palabras: precisamente porque estos autores tienen presente la condición de hegemonizados de los sujetos, su estrategia apunta a potenciar la capacidad transformadora de aquellas partes en donde la hegemonía se debilita o fisura —el núcleo de buen sentido— a fin de emprender su crítica.

En segundo lugar, el tipo de debate que sugiere Sarlo es el paso previo al diseño de una política cultural democrática, ya que aquél constituye el espacio de confrontación y posterior selección de los valores a ser difundidos por ésta.

Por el contrario, en este contexto que requiere la refundación de una sociedad democrática con los materiales de una sociedad autoritaria, para Nun tanto como para Grüner, una política cultural es esta confrontación, entendida no como competencia de valores preexistentes, sino como instancia en la que —traducciones, impugnaciones y/o aceptaciones de por medio— se construirán colectivamente los valores sociales como así también las identidades de los actores que los defienden. Es por eso que decíamos, al principio de este trabajo, que este modo de concebir las políticas culturales les atribuía el carácter de metapolíticas, en tanto ellas se proponen no como una intervención en base a preferencias dadas, sino como intervenciones en el proceso de lucha por la representación de “el repertorio mismo de preferencias posibles, y por las condiciones de producción y reproducción de tal repertorio” (Grüner,1990:9)¹², o, lo que es lo mismo, intervenciones en el proceso de lucha por una nueva hegemonía.

6- Tal vez el lector se preguntará por qué creí relevante la revisión de este debate en torno a las imbricaciones entre política, cultura y políticas culturales que a principios de los 80 convocó a los intelectuales del Cono Sur —y que a muchos a quienes preocupa el fortalecimiento de un Estado democrático aún continúa convocando—. Lo considero relevante porque los autores que en él participaron habilitan un lugar desde el cual formular una crítica contra el modelo de políticas culturales que hoy predomina en la reflexión de las ciencias sociales. Modelo que —lejos de apoyarse sobre el reconocimiento de la importancia de las políticas culturales en la creación de consensos políticos que, en aquél momento de honda valoración de la democracia, tenía el diagnóstico de Garretón— resulta, en cambio, plenamente funcional a los requerimientos autoritarios del neoliberalismo. Esto puede constatarse, al menos, en dos aspectos.

Por un lado porque el modo dominante de pensar actualmente las políticas culturales las reduce a la gestión de diferencias simbólicas y la provisión/administración de instituciones culturales específicas para que ellas puedan expresarse sin restricciones; las autonomiza, de esta manera, de un espacio de relaciones sociales de dominación que no podrían, evidentemente, no tener efectos culturales y fortalece, así, el sueño optimista del neopopulismo que quiere hacernos creer que, en tanto estas diferencias están integradas sin distinciones ni jerarquías, ha llegado el fin del conflicto político.

Por el otro, porque pensar las políticas culturales como mera habilitación neutra de espacios institucionales de enunciabilidad y visibilidad para las diversas diferencias, permite ocultar la intervención máxima de este Estado —supuestamente— mínimo en la profundización de las desigualdades. Sabemos, por ejemplo, que nunca como en estos tiempos de Estado “reducido” se ha incrementado tanto el esfuerzo de destrucción de los sujetos colectivos a fines de re-constituirlos imaginariamente como un agregado de individuos atomizados, de contribuyentes cuya responsabilidad se extiende hasta el límite mismo de sus posesiones personales. Y esto es, en muy buena parte, el efecto de una compleja y generalizada política cultural, que consistió en un trabajo de reafirmación activa de las tópicas más conservadoras del sentido común, trabajo que no necesariamente tuvo su base de operaciones en las instituciones identificadas, tradicionalmente, como instituciones de la cultura: por ejemplo, la celebración de la expeditividad del poder ejecutivo por sobre el “diletantismo” de los órganos deliberativos, la asociación de la pobreza con el delito, la vinculación del ejercicio de la memoria con el apego por el pasado, etc.

Recuperar, por último, esta definición “metapolítica” de las políticas culturales, es, en este contexto, una operación político-cultural en sí misma; tal vez, parafraseando a Gramsci, un movimiento —nada más pero tampoco nada menos— en esta guerra de maniobras¹³.

Referencias bibliográficas

AA.VV (1987) "Gramsci en América Latina". *La Ciudad Futura*, suplemento especial. N°6: 12-26. (Buenos Aires).

Aricó, José (1988) *La cola del diablo*. Buenos Aires: Puntosur.

Bajtin, Mikhail (1974) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barcelona: Barral

Brunner, José Joaquín (1988a) "Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades". En: *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile: FLACSO.

_____ (1988b) "Cultura popular, industria cultural y modernidad". En: *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago. de Chile: FLACSO.

_____ (1988c) "La mano visible y la mano invisible (Apuntes para una discusión sobre políticas culturales)". En: *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile: FLACSO.

Ford, Aníbal (1990) "Culturas populares y (medios de) comunicación. En: *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

García Canclini, Néstor, ed. (1987) *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.

_____ (1995) *Cultura y pospolítica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____ (1986) "Gramsci y las culturas populares en América Latina". *Dialéctica* N°18: 13-33. (México).

_____ (1984) "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular". *Nueva Sociedad* N° 71, 69-77: (Caracas).

Garretón, Manuel (1993) "Cultura política y política cultural". En: Manuel Garretón, Saúl Sosnowski y Bernardo Subercaseaux (ed.): *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. México: Fondo de Cultura Económica

Garretón Manuel, Saúl Sosnowski y Bernardo Subercaseaux, editores (1993): *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. México: Fondo de Cultura Económica

Gramsci, Antonio (1990) *Introducción a la filosofía de la práctica*. México: Fontamara.

Grüner, Eduardo (1990) *Política: un discurso sin sujeto? Apuntes sobre Gramsci, la cultura y las identidades*. Mimeo. Lima: DESCO

Hall, Stuart (1998) "El problema de la ideología: marxismo sin garantías". *Doxa* N°18: 3-16. (Buenos Aires).

Jelin, Elizabeth, comp.(1985) *Los nuevos Movimientos sociales*. Buenos Aires: CEAL.

Landi, Oscar (1984) "Cultura y política en la transición democrática". Oscar Oszlack (comp.): *Proceso: crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL.

_____ (1988) *Reconstrucciones*. Buenos Aires: Puntosur.

Martín Barbero, Jesús (1985) "La comunicación desde la cultura". *Alternativa Latinoamericana*. N° 7: 42-50. (Mendoza).

_____ (1989) "Comunicación y Cultura" . *Telos*. N°19: 21-26. (Madrid).

_____ (1990) "Campo cultural y proyecto mediador". *Alternativa Latinoamericana*. N° 11: 27-36. (Mendoza).

_____ (1997) "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera"(entrevista). *Dissens* N° 3: 47-53.

Mato, Daniel (2001) "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica a la idea de 'Estudios Culturales Latinoamericanos' y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido". Ponencia presentada en la III Reunión del Grupo de Trabajo sobre "Cultura y Poder" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Caracas, 20 de noviembre al 01 de diciembre de 2001.

Nun, José (1984): "Averiguación sobre algunos significados de peronismo", Oscar Oszlack (comp.): *Proceso: crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL.

_____ (1988) "Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común". En: *La rebelión del coro. Ensayos sobre política y sentido común*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Oszlack, Oscar, comp. (1984) *Proceso: crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL.

Patiño, Roxana (1997) "Democratizar/modernizar. Los suplementos culturales en la transición argentina". *Hyspamérica*. N° 78: 3-16. (Universidad de Maryland)

Portantiero, Juan Carlos (1981) *Los usos de Gramsci*. México: Ediciones Folios.

Richard, Nelly (1993) "En torno a las diferencias". En: Manuel Garretón, Saúl Sosnowski y Bernardo Subercaseaux (ed.): *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. México: Fondo de Cultura Económica

_____ (1996) "Signos culturales y mediaciones académicas". En: B. González Stephan (comp.): *Cultura y Tercer mundo. Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad.

Sarlo, Beatriz (1988) "Políticas culturales: democracia e innovación". *Punto de Vista* No. 32: 8-14. (Buenos Aires)

Verón, Eliseo (1980) "Discurso, poder, poder del discurso". En *Anais do Primeiro Colóquio de Semiótica*. (Rio de Janeiro: Ediciones Loyola)

Wittgenstein, Ludwig (1967) *Investigaciones Filosóficas*. México: UNAM.

Wortman, Ana (1996) "Repensando las políticas culturales de la transición". *Sociedad*. No. 9:63-85. (Buenos Aires)

¹⁴ Laura Maccioni, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: maccioni@hotmail.com

Maccioni, Laura (2002) "Valoración de la democracia y resignificación de "política" y "cultura": sobre las políticas culturales como metapolíticas". En: Daniel Mato (coord.) : *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela

El presente trabajo ha sido elaborado en el marco de mi proyecto de tesis de maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, *Políticas culturales durante el período de la transición a la democracia*, que ha contado con beca del Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Provincia de Córdoba para el período 1998-2002.

▮

² Al respecto, confróntese AA.VV (1987); Néstor García Canclini, (1984 y 1986); J.C. Portantiero, (1981); J.J. Brunner, (1988b); José Aricó (1988), entre otros.

³ Esta es, por ejemplo, la tesis central de Daniel Mato (2001) en "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica a la idea de 'Estudios Culturales Latinoamericanos' y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido". También la de Jesús Martín Barbero (1997) en "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera".

⁴ Nos referimos a "Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades" (Brunner, 1988a).

⁵ Si, en tanto sociólogo, Brunner limita el ámbito de intervención del intelectual en materia de políticas culturales a la faz organizacional de la cultura es porque su noción de la sociología abarca, también ella, sólo esa dimensión. Así, su planteo en materia de políticas culturales se funda, precisamente, en la distinción de dos planos constitutivos de la cultura: mientras el primero "—el microscópico y privado— da lugar a la noción antropológica de cultura como 'formas de vida', esto es, la sociedad vista como totalidad cultural, el segundo remite a la noción sociológica de cultura, donde ésta aparece como una organización de la cultura" (Brunner, 1988c:265). Para Brunner, las políticas culturales sólo pueden afectar este segundo nivel: ellas "no alcanzan nunca, por sí mismas, aquella zona cotidiana donde la cultura se constituye como expresión de los sentidos generados interactivamente por los individuos. En este plano la cultura escapa al control del diseñador, a la intervención de la política deliberada, a la planificación y a la acción instrumental directa" (1988c:270), ya que "los fenómenos específicos de la cultura cotidiana" dependen altamente de "las condiciones más generales de organización de la sociedad que rigen las prácticas interactivas más habituales de la vida diaria (1988c:263)". Quedan afuera de su definición de la sociología de la cultura y, por tanto, de su planteo en torno a las posibilidades —y responsabilidades— del sociólogo en materia de políticas culturales la cuestión de los efectos de poder de esas intervenciones, de los consumos y apropiaciones de los mensajes, de la ideología de los mismos, etc., cuestiones todas que sí afectan aspectos fuertemente vinculados a la vida cotidiana, ya que sin ellas no podrían comprenderse, por ejemplo, las prácticas a través de las cuales se construyen las identidades sociales.

⁶ Nos referimos a "Políticas culturales: democracia e innovación" (Sarlo 1988).

⁷ Se deduce entonces que no puede haber un lenguaje privado porque lo que hay es una comunidad de seguidores de reglas: el acento está puesto en el carácter público, intersubjetivamente compartible y convencional de los criterios o reglas de uso de las palabras.

⁸ Es por eso que en su "Averiguación sobre algunos significados de peronismo" Nun asume que cualquier intento de entender el peronismo como fenómeno de masas no puede partir de una definición de este término que se reduzca a los contenidos de los discursos de Perón, ni a las explicaciones que ofrece la teoría política. Su opción metodológica consistirá en comenzar por dar cuenta de los significados de "peronista" que los propios sujetos que así se califican construyen a partir de sus prácticas de razonamiento de sentido común.

⁹ Por ejemplo, piénsese en las dificultades existentes para socializar, tornándolo aceptable o *verosímil*, cualquier razonamiento que deleve el carácter pre-juicioso y arbitrario de los discursos racistas, discriminadores, etc.

¹⁰ Al respecto, la siguiente reflexión de Stuart Hall resulta ilustrativa de lo que debe entenderse por lucha contrahegemónica en el marco de una "guerra de maniobras": "[...] es correcto sugerir que el concepto de 'democracia' no tiene un sentido totalmente fijado que pueda ser adscripto exclusivamente al discurso de las formas burguesas de la representación política. 'Democracia' en el discurso del 'Occidente libre' no produce el mismo sentido que cuando hablamos de la lucha 'popular democrática' o de la profundización del contenido democrático de la vida política. No podemos permitir que el término sea totalmente expropiado por el discurso de la derecha. Y, por supuesto, ésta no es una operación únicamente discursiva. Los símbolos y slogans poderosos de ese tipo, con un peso político poderosamente positivo no oscilan, por sí mismos, de un lado a otro del lenguaje o de las representaciones ideológicas. La expropiación del concepto tiene que ser constatada a través del desarrollo de una serie de polémicas, a través de la conducción de formas particulares de lucha ideológica: extraer una significación del concepto del dominio de la consciencia pública y suplantarlo dentro de la lógica de otro discurso político. [...] Y significa la articulación de este proceso de deconstrucción y reconstrucción ideológica en un conjunto de posiciones políticas organizadas y en un conjunto particular de fuerzas sociales. Las ideologías no se vuelven

efectivas como fuerzas materiales porque emanen de las necesidades de clases sociales completamente formadas. Sin embargo, lo contrario puede ser cierto, aunque invierta la relación entre ideas y fuerzas sociales. Ninguna concepción ideológica puede ser materialmente efectiva a no ser que pueda ser articulada en el terreno de las fuerzas sociales y políticas y en las luchas entre diferentes fuerzas en juego". (Hall,1998:14).

¹¹ En el artículo que venimos comentando, Grüner ofrece como ejemplo de práctica en donde anida este "sentido de escisión" o "buen sentido" a la cultura carnavalesca de la Edad Media que Bajtin examina en su libro *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. En efecto, la burla popular del carnaval logra invertir la lógica cotidiana construyendo un mundo al revés en donde lo alto es lo bajo, los poderosos son siervos, lo serio es objeto de risa. Pero este impulso subversivo carece de continuidad: tras ese paréntesis catártico, el mundo vuelve a su lugar, y los poderes hegemónicos a sus fueros. La conclusión es que "el carnaval [...] se constituye así en una 'válvula de escape' que alivia tensiones, y por eso, en el fondo, es una vía indirecta de reforzamiento del control social" (Grüner, 1990, 9). Ahora bien: ello no significa que esa función tenga un carácter exclusivamente reaccionario. En esa catarsis- sostiene Grüner- existen elementos inconscientes potencialmente liberadores que podrían servir de base para un dispositivo ideológico-cultural alternativo, sólo que las clases subalternas no pueden hacerlo por sí mismas, en tanto la conciencia de la libertad ganada en esas fiestas es limitada y fragmentaria.

El mismo ejemplo aparece en un texto de J.J. Brunner anterior al de Grüner, en el que, comentando también a Gramsci, el sociólogo chileno advierte la necesidad que el discurso crítico del Renacimiento habría tenido de apoyarse en la cultura popular cómica medieval para construir una síntesis cultural opuesta a la cultura feudal. El artículo de Brunner podría leerse entonces como una "continuación" retrospectiva del texto de Grüner, ya que proporciona –casualmente a partir del mismo caso de análisis- un ejemplo de este modelo de intervención político-cultural que se está intentando construir a partir de las lecturas de Gramsci y Wittgenstein. Así, siguiendo a Bajtin, Brunner sostiene que la superación de la cultura hegemónica feudal y católica no podía ser instrumentada por el folklore carnavalesco sino por una cultura organizada; esto es, por una concepción del mundo homogénea, sistemática y socializable a través de una organización material e institucional, condiciones éstas que sí lograba reunir la cultura del Renacimiento. Sin embargo, sólo a través de estas prácticas de carnavalización del mundo que ya existían en la cultura de las clases subalternas se hizo posible el proceso de hegemonización de los valores del Renacimiento. "La tesis de Bajtin es que la ideología del Renacimiento pudo eventualmente imponerse en tanto que se apoyó en la cultura popular cómica. Por sí misma esa ideología nunca hubiese podido desmontar el poderoso aparato feudal y gótico que con la ayuda de la Iglesia Católica se había universalizado durante los siglos precedentes. Sólo la poderosa cultura cómica popular podía llevar a cabo esa tarea". (Brunner,1988b:167-168).

El ejemplo escogido tanto por Grüner como por Brunner, tal vez por demasiado lejano, pierda eficacia a la hora de mostrar el modelo wittgensteniano/gramsciano en movimiento. Puede buscarse, consecuentemente y para aclarar este punto, un caso contemporáneo. Piénsese entonces en la conocida tesis de numerosos autores para quienes el proceso histórico de constitución de la cultura masiva en Latinoamérica fue posible por su capacidad de articularse con ciertos elementos específicos de la cultura popular —lo corporal, lo no-verbal, lo obsceno, lo humorístico, lo misterioso, lo melodramático, etc — (cfr. Aníbal Ford, 1990); lo cual, si bien en algunos puntos implicó sin duda su vaciamiento, fue, en otros niveles, una "traducción" al lenguaje de los medios de aquellas zonas de la cultura popular desplazadas y opuestas a la razón modernizadora —las "para-logias" —, caracterizada por su privilegio de la cultura letrada y por la escritura como su forma principal de comunicación.

¹² Se comprende, además, por qué-a diferencia de Brunner- esta noción de política cultural desborda –aunque por supuesto incluye- el estrecho marco del nivel organizacional de la cultura, para situarse también en las prácticas de la cultura vivida cotidianamente.

¹³ El lector podrá profundizar el problema de las políticas culturales, el trabajo político sobre el sentido común y la gestión de las diferencias en los artículos de Ana María Ochoa Gautier, Emeshe Juhasz-Mininberg y George Yudice (publicados en este mismo volumen), entre otros.