

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**158**

**POLITICAS CULTURALES Y HETEROGENEIDAD  
RADICAL EN AMERICA LATINA**

**José Jorge de Carvalho**

**Brasília  
1994**

# POLITICAS CULTURALES Y HETEROGENEIDAD RADICAL EN AMERICA LATINA

José Jorge de Carvalho

## I. Discusiones Preliminares

El sentido general de esta ponencia es intentar comprender la gestión cultural como un lugar de interpretación y evaluación de la complejidad simbólica latinoamericana contemporánea<sup>1</sup>. Para ello, discutiré sus presupuestos conceptuales en el momento presente, llevando en cuenta dilemas típicos de nuestro continente. Mi interés último, al traer esas cuestiones de tipo conceptual, es contribuir para la reconstrucción de un programa concreto de intervención cultural por parte de los estados latinoamericanos. Entre tantos dilemas fundamentales que nos toca resolver, está el conflicto, muy común, entre los valores convencionales de unidad teórica, consenso axiológico y consistencia simbólica presentes en la formación del gestor y la heterogeneidad y el descentramiento cultural crecientes en nuestras sociedades, los cuales exigen un esfuerzo especial de adecuación y distanciamiento de esos principios europeos y americanos de acción cultural frente al universo latinoamericano. En el intento de rehacer, entonces, la trayectoria del gestor cultural, creo necesario trabajar conceptualmente los siguientes temas:

1. En la medida en que el estado sigue operando con presupuestos simbólicos básicamente occidentalizantes, hay que retomar, de un modo ecléctico y pluralista, la idea de construcción de un conjunto de valores y significados comunes que venga a sustituir la función del paideuma griego, o de la Bildung de los románticos alemanes, aunque ahora con la apariencia de un mosaico, en vez de un núcleo.
2. Ecuacionar, con todo el rigor posible, el rol de los medios, sobre todo los electrónicos, por su capacidad de diseminar una representación parcial de la diversidad cultural, pero que pretende convencernos de que es general o totalizadora. La red imaginaria de la radio y la televisión envuelve al mismo tiempo el público y aquél que se dedica a la formulación de políticas culturales; de ahí que, para bien utilizarla, hay que bien entenderla.
3. Teorizar la heterogeneidad, si es posible desde una perspectiva comparada, histórica y geográficamente. Hago la distinción entre una heterogeneidad de tipo paradigmático, cuyo gran ejemplo sería el caso norteamericano, con una política horizontal de diferencias en el campo de las llamadas "subculturas", que se distribuyen y se confrontan entre sí bajo la forma de sintagmas y una heterogeneidad puramente acumulativa, que se ha intensificado

---

1. El presente texto foi presentado en el I Encuentro Internacional sobre Gestión Cultural, organizado por Colcultura y el Convenio Andrés Bello, en Bogotá, en octubre de 1993. Agradezco a Carmen Perini, Bruno Masoldi y Benjamín Yépez por la invitación y a Patricia Salazar por el apoyo en la digitación del texto.

en Latinoamérica a partir de las olas de modernización de las últimas décadas y que corta transversalmente nuestras esferas culturales con tradiciones, formaciones discursivas y mundos de sensibilidad y cognición hoy día casi incomensurables entre sí.

4. Retomar el proyecto utópico de búsqueda de la fórmula de convivencia y desarrollo sociocultural armónicos a través del relativismo antropológico combinado con el cultivo de valores simbólicos selectivos y aprehendidos en profundidad.

5. Finalmente, hacer una evaluación y una crítica constructiva de algunos lenguajes de gestión y política culturales aplicados hasta ahora en América Latina. Decidí concentrarme en aquellos casos -sobre todo brasileños - que me son más familiares, con el intento de rescatar su parcela de utilidad y como inspiración para nuevas formulaciones.

## II. El concepto de pueblo y de individuo culto - la ilustración y la formación (Bildung).

Una cierta auto-conciencia sobre el papel del estado moderno en la construcción de un ideal de cultura se desarrolló en Francia y Alemania simultáneamente a fines del siglo XVIII.

i. La ilustración francesa- En Francia, la ilustración ataca las supuestas supersticiones de las masas y proclama el primado universal de la razón. El poder emancipador de la razón surgió para los enciclopedistas casi como una revelación y de ahí la necesidad puesta de intervenir en la conciencia de las masas incultas. También se consolida, en ese mismo movimiento de transformaciones profundas, la conciencia de construcción del estado moderno. Es por ello que podemos reconocer hasta hoy, entre nosotros, esa postura iluminista y dedicada a la construcción de un estado moderno.

ii. El romanticismo alemán -

a) J. G. Herder - fue el primero que enfatizó la necesidad de construcción de la nación como un proyecto específicamente cultural. Asoció cultura y pueblo y buscó identificar el núcleo simbólico en torno del cual fuera posible aglutinar las varias y dispersas provincias alemanas. Defendió que esa unidad buscada se encontraría en las canciones folklóricas y en otras tradiciones análogas. Herder inauguró así un modo retóricamente poderoso de pensar, que es vigente aun en la mayoría de los discursos sobre identidad regional y nacional que hoy circulan entre nosotros.

b) Wilhelm von Humboldt - Formuló el concepto de Bildung (auto-cultivo) como el correlato individual de la búsqueda herderiana de un núcleo cultural fundante del ser. A él debemos también una de las primeras formulaciones, en la edad moderna, de un sistema educativo universalizante, hecho evidente en la reforma de la Prusia que culminó en la propuesta de la universidad, tal como la concebimos hasta hoy. La idea de Humboldt es claramente aristocrática, pero todavía podemos extraer de ella lo que tiene de crítica a la instrumentalización del saber. Para Humboldt el auto-cultivo sólo haría sentido en tanto un trabajo de ser, y no el de acumular, no importa lo que fuese. La educación, el desarrollo de las técnicas y la información por parte del individuo estaban directamente a servicio de la creatividad:

"Así, campesinos y artesanos de todos los tipos podrían quizás se transformar en artistas, es decir, en hombres que amasen su trabajo particular por lo que vale en sí mismo, mejorarlo a través de su propia iniciativa e inventividad y entonces cultivasen sus capacidades

intelectuales, enobleciesen su carácter y refinasen sus placeres." Si le fuera permitido a Humboldt intervenir de un modo completo en la trayectoria de todo el pueblo prusiano, seguramente habiéramos tenido una sociedad constituida enteramente de aristócratas!

Hay en Humboldt la clara presencia del pietismo norte europeo, seguramente laicizado, pero que queda como un trasfondo de humanismo cristiano. Proyecto similar lo podemos encontrar en Años de Aprendizaje de Wilhelm Meister, de J.W. Goethe, de que lo que cuenta no es la forma de la actividad de un hombre, pero el espíritu con que es ejecutada.

c) Friedrich Schiller - La idea de cultura como un camino para el perfeccionamiento moral del individuo. Schiller fue también el primer en hablar de alienación, entendida justamente como una crisis de valores, de formación cultural en sentido amplio. Hizo una crítica filosófica y ética a las deformaciones de la cultura burguesa, que según él ya mostraba señales de artificialismo, de vacuidad, de exterioridad. En sus cartas sobre La Educación Estética del Hombre, ecuaciona las alternativas para el perfeccionamiento moral del individuo y la reforma del Estado, procesos que se dan sobre todo por la educación estética. He aquí cómo lo expresa en la Carta II: "para resolver en la experiencia el problema político, se precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza" (Schiller 1968:15).

Herder, Humboldt y Schiller entonces rehacen, para los valores de Alemania, el proyecto griego de humanización (la **paideia**), insistiendo en que hay que tener un ideal de crecimiento y perfeccionamiento, tanto individual como colectivo, personificado en textos, imágenes, actitudes y biografías ejemplares y buscar encarnarlos en la vida personal.

Ese primer proyecto, entonces, de política cultural, es burgués y laico. El mundo ibérico lo combinó con la visión de mundo católica y lo trasladó - obviamente con algunas adaptaciones - al continente latinoamericano.

iii. Karl Marx - En los Manuscritos Filosófico-Económicos retoma el concepto de alienación de Schiller y propone de él una crítica más distanciada de un humanismo de origen cristiano. En sus trabajos de la edad madura, el individuo deja de ser, para él, el objetivo de una política cultural, centrada hasta entonces en la idea de refinamiento o comportamiento de élite: como nos dice en el Manifiesto Comunista, ya no habrá artistas en la sociedad comunista, emancipada, sino personas que se dediquen también al arte. El énfasis se desplaza del individuo para el desarrollo comunitario, de características holistas. La política cultural cambia radicalmente de paradigma, y con ella se construirá un estado-nación anti-burgués, o comunista. J. J. Brunner identifica la propuesta cultural marxista con la política leninista de una cultura única, hegemónica, clasista, destinada a consolidar y propagar la visión proletaria del mundo. El leninismo promovió también una profunda reforma en el sistema educativo, invirtiendo en buena medida los valores individualismo de cultivo presentes en la noción humboldiana de **Bildung**.

iv. Antonio Gramsci - El acercamiento gramsciano sería un intento de introducir la posibilidad del pluralismo ideológico en esa perspectiva unitaria y monolítica del marxismo-leninismo.

v. Paulo Freire - Hizo un intento de rehacer o cualificar el ideal de Marx a partir de experiencias concretas y de reintroducir otros presupuestos humanistas en la cultura a ser promovida por el estado. Revisa los términos, tanto del proyecto educativo humboldiano como del leninista soviético, introduciendo una postura relativista, dialógica, de escucha de la verdad del otro, de su ser en cuanto diferente. Defiende el personalismo de Mounier, el

cultivo de un proceso de humanización a un sólo tiempo socialista y cristiano. Lo importante pasa a ser, más que el desarrollo de habilidades artísticas dirigidas según alguna ideología campesina o proletaria, la emancipación de la conciencia, la noción de autonomía. Paulo Freire acusa un gran descompás cultural entre la camada pobre de la población y la élite. Se trata de una diferencia de código que refleja bien la diferencia de experiencia de vida. La discusión del problema de la norma culta es básica en todos los países latinoamericanos, formados por etnias y grupos sociales con muy distintas historias y que generaron una gran diversidad de comunidades lingüísticas. El relativismo, aún aquél más suave, como el de Freire, es una postura que perturba, que incomoda, por suspender, aunque temporariamente, el lugar de la certidumbre.

Empecé ese pequeño bosquejo de un ciclo histórico de posturas frente a la cultura con los románticos alemanes y lo cierro con Paulo Freire por dos motivos principales: primero, porque todos ellos hablan explícitamente de la dimensión moral embutida en los valores culturales y nuestra crisis presente es definida casi siempre en términos morales; en segundo lugar porque, si hay una consideración de orden moral es porque se está operando con algún tipo de presupuesto humanista y habría que dejar claro cuáles son. Por ejemplo, estaría el gestor cultural también orientado en su quehacer por un ideal humanista? Y si ello es verdad, de qué humanismo estamos hablando?

Ciertas críticas iluministas a Paulo Freire (como la de Sérgio Paulo Rouanet) pueden colocarse de nuevo de un lado normatizador, de un sujeto silencioso, que no tiene más coraje de identificarse explícitamente como continuador de la visión burguesa del mundo, pero que de hecho lo es, justamente en la época de declinio de esos centros incontestes de difusión cultural y simbólica. La posición relativista aquí se enfrenta a una determinada posición universalista, que ya no es más proletaria. Esa crítica, entonces, de tipo iluminista, o universalista-racionalista, se incomoda más que todo por la denuncia a la centralidad de la norma culta hecha por Freire, sea entre campesinos, favelados, etc. Para esos neo-iluministas, el padrón europeo es todo y hay que arrastrar los retrasados para que alcancen aquellos, como nosotros, que ya estamos integrados a la norma culta.

Hay todavía una segunda línea de crítica a Paulo Freire, que podemos denominar de postmodernista: ésta no se preocupa con la hegemonía de la norma culta - por lo contrario, denuncia también su primado por sobre las demás normas y convenciones expresivas de las minorías - pero sí se incomoda con la afirmación de valores humanistas, los cuales, derivados de los grandes relatos fundantes del discurso occidental moderno, asumen, para los postmodernos, un aura indeseable de autoridad, sublimidad, legitimidad, etc. Todo ello nos conduce a la cuestión central para la práctica de la gestión cultural: la heterogeneidad.

### **III. Heterogeneidad y construcción de la modernidad**

1. Para aclarar qué estamos entendiendo por heterogeneidad, pensemos en su opuesto, la homogeneidad. Como tipo ideal de contraste pondría Islandia como el estado moderno que representaría la homogeneidad: población étnicamente homogénea (casi 100% de blancos, rubios, de ojos claros), hablan todos el mismo idioma, que sufrió pocas alteraciones en los últimos 700 años - en las calles todavía se habla el vocabulario y la gramática que

encontramos en sus famosas sagas, textos nucleares de su nacionalidad; hay una fuerte cultura pop internacional, ciertos síntomas de la crisis de la juventud occidental contemporánea (drogas, alcoholismo, etc); pero allí el gestor cultural podría construir muy bien su proyecto de desarrollo cultural - hay un sólido parámetro de comunicación que alcanza toda la sociedad.

Contrario a ese insólito caso de Islandia, en la mayoría de los casos, lo que encontramos son estados nacionales heterogéneos - cultural y étnicamente - además de desiguales, en mayor o menor escala, social, política y económicamente.

2. La heterogeneidad latinoamericana es en general entendida como consecuencia de la modernidad periférica - Néstor Canclini, José Joaquín Brunner, Octavio Paz, George Yúdice, todos intentan comprender ese proceso complejo. Admito , con ellos, la idea de olas de modernización - intentos modernizantes que se sucedieron en el continente y que fueron dejando, a cada fracaso, segmentos de la nación marginados y excluidos de la modernidad intentada por las élites del poder. La mayoría de los autores discuten los modos y alternativas de relación con la tradición, pero casi siempre centrándose en el papel de élites intelectuales - escritores, pintores, artistas en general. Un buen resumen reciente de ese intento de leer la cultura latinoamericana contemporánea a partir de la producción cultural erudita puede ser el libro On Edge, editado por G. Yúdice, Jean Franco y Juan Flores.

Todas las olas modernizantes que hemos sufrido hasta ahora, sin excepción me parece, tuvieron como finalidad la reconstrucción de un modelo de civilización occidental en el Nuevo Mundo. La heterogeneidad se fue tornando cada vez más compleja y excluyente; lo que indicaría, en muchos sentidos, que estamos hoy más distantes de ese modelo civilizatorio que en tiempos pasados. José Lezama Lima, por ejemplo, defiende que fue en América Latina que el barroco alcanzó de hecho su punto máximo de realización; en suma, que él se completó en América (en Cuba, México, Perú, Brasil). Octavio Paz defiende algo parecido; también algunos brasileños como Celso Furtado, creen que el mejor ciclo civilizatorio del país, ha sido el del oro en Minas Gerais, con la cultura barroca de Ouro Preto, Sabará, en que se destacó el Aleijadinho. El barroco de Minas pudo ser mostrado como éxito del proceso civilizatorio, porque es posible de ser apreciado según parámetros occidentales. El candomblé, el xangó, nuestras tradiciones dionisiacas de origen africano, nuestras tradiciones simbólicas de origen indígena, todas ellas caen fuera de ese paradigma estético dominante sin ninguna razón convincente, a no ser el hecho de que demandarían una revisión de los cánones de comparación con la cultura europea. Queda así evidente una desintonía entre el ideal cultural establecido por la élite civilizadora y la realidad de las expresiones simbólicas que se desarrollaron en nuestros países.

En la medida en que la política cultural es un asunto de estado (de hecho es un asunto de poder) se hace necesario un diagnóstico de las élites políticas y económicas latinoamericanas, las cuales han tenido hasta el momento el papel predominante en ese proceso conflictivo de afirmación simbólica por parte de tantos grupos diferenciados. Pero hay que dejar bien claro: hay una parte de la élite cultural que no se confunde con la político-económica; y muy por lo contrario, maneja poco poder estatal. Es éste sector de la élite cultural (los campesinos, los indios, los negros, los criollos) que necesitamos aprender a valorizar.

A pesar de la sofisticación de nuestros intelectuales, es común que utilicen como

parámetro de la diversidad cultural latinoamericana el proceso creciente de complejización y el mismo cuadro de tensión cultural que se observa en los países del Primer Mundo. Sin embargo, hay diferencias en la construcción de las identidades de los grupos hegemónicos en el Primer y Tercer Mundo que vale la pena subrayar.

En los países del Occidente (USA y Europa occidental) la élite política y económica logró consolidar un perfil civilizatorio y lo exportó como modelo imperialista, colonial. Ese modelo cultural excluía claramente el otro, pero tenía garantizado su núcleo de identidad (que dependió de la exotización y de la fetichización del otro, pero de un modo mediado, más racionalizado y protegido, es decir, menos amenazador.) De todos modos, la crisis de identidad actual de los WASPs en los USA, de los franceses en Francia, de los alemanes en Alemania, de los ingleses en Inglaterra, que se dicen "invadidos" por otros grupos étnicos en consecuencia de la migración, afecta un núcleo simbólico cuya personalidad es reconocible. Volveré a ello más tarde. Lo mismo no se da en Latinoamérica.

Acá, la auto-imagen de la élite político-económica es siempre frágil, inacabada, pues la famosa "civilización de los modales", para utilizar la expresión de Norbert Elias, que supuestamente nos igualaría al Primer Mundo, jamás se impuso plenamente. En consecuencia, las instituciones de la cultura tradicional, en vez de ser tratadas como reservas importantes de expresión y afirmación de nuestra creatividad simbólica aparecen, por lo contrario, como verdaderos fantasmas, exorcisados a la luz del día pero casi siempre recibidos a oscuras: no se puede permitir que logren espacio emblemático, privilegiado, porque amenazan la imagen de europeo, de occidental, de racional, de moderno, en fin. De ahí surge el racismo, por ejemplo, componente estructurante de nuestras sociedades. Para colmo, el único país del Nuevo Mundo que se cerró durante casi un siglo a la civilización cristiana y que logró una identificación entre clase gobernante y pueblo a través de una cultura netamente criolla tiene desgraciadamente una imagen muy negativa: Haití, que dio al Vudú con Duvalier, un destaque nacional. En la práctica hay el subtexto de una Bildung, que dicta, no sólo lo que se debe cultivar, como en Schiller, pero también lo que se debe excluir u olvidar.

Hablo de la cultura tradicional, entonces, porque me parece que en torno a ella se libran los conflictos culturales decisivos. Para la élite hay que tratar las tradiciones populares con distancia, con ironía; ellas suscitan denegación, temor y no sólo pastiche (como lo argumenta, entre otros, Silviano Santiago; apud Yúdice 1982). Y en este movimiento de distanciarse de ella, se hace necesario que esté siempre presente; lo "arcaico" tiene que emerger periódicamente, como un Judas a ser quemado catárticamente, para que sus miasmas contaminadores se aparten por un tiempo. Este es un tropo frecuente en el discurso inconciente de nuestras élites: exorcisar lo tradicional a todo precio. Desgraciadamente esa actitud de negación de un aspecto de su identidad tiene un efecto secundario igualmente perverso para la sociedad como un todo, porque predispone concretamente contra los reales cultores y productores de las tradiciones populares.

Hay todo un universo discursivo que crea figuras como el "Jeca", "Capiiau", "Caipira", si se quiere caricaturizar la persona de origen campesino; y el "mersa", "cafona", "pirua", "lobo", de mal gusto, etc., si se quiere pintar el falso metropolitano. Todas esas categorías de acusación señalan una vergüenza profunda de sí mismo, una entrada en la modernidad de un modo irrisorio, caricaturesco, bufón.

#### **IV. Ilustración de la crisis de auto-imagen de las élites latinoamericanas: la crisis cultural brasileña.**

Tuvimos en Brasil un ejemplo reciente, dramático y catastrófico de esa crisis y con graves consecuencias para la política de cultura en el país: el Presidente Fernando Collor y su pretensión de llevarnos al Primer Mundo. Ese último infeliz intento de modernización tuvo en la figura de la ex-Primera Dama, Rosane Collor uno de sus más lamentables episodios. La prensa, los intelectuales y sobre todo la clase media, se movilizaron violentamente por su mal gusto, su incapacidad de hablar inglés, su peinado, su ropa, hasta sus dientes; a pesar de blanca y rubia, Rosane Collor no logró convencer como representante del Brasil como un país de cultura occidental. No me interesa defenderla ni atacarla, pero solamente comentar las críticas a su triste performance como un discurso revelador del incómodo causado por el fracaso de modernización de su marido. Como si su incapacidad y honestidad política dependieran de que la Primera Dama fuera más o menos refinada. Idénticos episodios se encuentran alrededor de la imagen de Carlos Menem, de Isabelita Perón, etc.

Aquí, podría dar un otro ejemplo a partir de la creación del Ministerio de Cultura, en Brasil, en 1985, con el gobierno Sarney. Las propuestas de los tres primeros ministros de cultura ilustran bien los dilemas conceptuales que he reseñado hasta aquí. El primero, José Aparecido, quiso unificar la lengua portuguesa; promovió reuniones en Africa, Portugal y Brasil en el intento de consolidar aún más la norma culta - en eso consistió su proyecto, que no recibió ninguna crítica por parte de las clases medias e intelectualizadas.

El segundo ministro, Aloísio Pimenta, intentó discutir las famosas "raíces" culturales brasileñas. Creía que debía promover la "cachaça" (ron de caña blanca) como bebida nacional y un pan de maíz ("broa de milho"). Fue absolutamente ridiculizado por la clase artística y los periodistas. De hecho, sus críticos lo vieron mucho más esencialista de lo me parece que él fue. El principal motivo de tanta oposición a su propuesta es, en mi opinión, que las élites brasileñas no pudieron soportar la idea de ser identificadas nacional e internacionalmente como consumidoras de "cachaça" y "broa de milho", bebida y comida de pobres, campesinos, gente de interior!

Pero el inicio del gobierno Sarney, después de 20 años de dictadura, se caracterizó por un asalto a los recursos del Estado por parte de grupos que habían estado al margen del poder durante la dictadura. Los artistas y productores culturales ligados a la clase media tuvieron por supuesto mucho más poder de presión y Sarney tuvo que sacar a Aloísio Pimenta. Independientemente de sus posibles equivocaciones, Pimenta propuso revisar el parámetro de Bildung, discutir la dirección de la identidad cultural del país.

Otro episodio similar (en la misma época), fue la invitación del gobierno chino para que un grupo de música popular brasileña visitara a China, como parte de un intercambio cultural. La clase media brasileña tuvo un choque porque los chinos escogieron Chitãozinho e Xororó, una dupla de música "sertaneja" (un tipo de country nacional); !le pareció poco sofisticado!

A pesar de todos los problemas, la naciente Nueva República de Sarney logró, por un breve espacio de tiempo, hacer concesiones a la pluralidad interna y creó una Secretaría del Negro, la Fundación Palmares (dedicada al desarrollo de la cultura de origen africano),

una del Indio y el Consejo Nacional de la Mujer. Todo de un modo muy esencialista (sólo había negros en la Secretaría del Negro, sólo indios en la del indio, sólo mujeres en la de mujeres), pero, aun cuando breve, sus resultados se ven hasta hoy. Resalto, por ejemplo, el levantamiento de la Sierra de la Barriga, en Alagoas con el Memorial Zumbi, a la condición de patrimonio histórico nacional; y la campaña por parte del Movimiento Negro para fijar la fecha de 20 de noviembre (la destrucción del palenque de Palmares en 1690) en vez de la de 13 de mayo (liberación de la esclavitud por la Princesa Isabel). He aquí un pequeño asalto a los símbolos oficiales de la nación, una presión para su revisión, o quizá, para dejar en abierto más de una alternativa identitaria. Contar la historia de Zumbi es un doble reto: es afirmar la lucha de los esclavos frente a la idea de la abolición de la esclavitud como el resultado de una dádiva por parte de la Princesa; y transformar un negro, opositor a la civilización luso-brasileña -católica- esclavista, en héroe nacional.

Los ministros siguientes nada hicieron digno de notar. Cuando salió el penúltimo, hace un par de meses, Itamar Franco ofreció en vano el cargo durante un mes y ningún partido lo quiso. Para cualquier político con pretensiones de influencia, aceptar ese Ministerio sería reconocerse públicamente como un inútil. El presupuesto para el Ministerio de la Cultura es de 0,05% exactos del presupuesto de la unión. La Fundación Palmares, por ejemplo, creada por Sarney con la finalidad de pagar la deuda histórica del estado con los descendientes de los esclavos por medio de la promoción de sus ricas tradiciones, recibió 2% de esos 0,05%. Aún más grave se torna todavía la situación cuando se sabe que solamente el 6% de esos 2% del 0,05% serán destinados a las actividades fines de la Fundación (el 94% se gastará en las actividades llamadas meidos, lo que le permitirá solamente publicar 4 libros este año, para todo el Brasil.

En ese momento la política cultural se da en algunos municipios (sobre todo en el estado de São Paulo), donde fue posible construir un pacto positivo entre el intendente y los productores culturales en las comunidades; es decir, nos estamos restringiendo a un ámbito provinciano de actuación, mientras me interesa la discusión en la esfera nacional.

## **V. Los mass media y la pluralidad cultural**

Por lo menos para el caso brasileño es fundamental hablar de los "media", porque ellos ocupan un espacio decisorio cada vez más grande en la sociedad. La mídia (definida como el conjunto de todos los medios de comunicación) es el vehículo "moderno" por excelencia - es un efecto propio del medio el que ella siempre se muestra en sí como renovada, actual. Además, está preparada ideológicamente para producir fenómenos de hiperrealidad: borra límites, construye conexiones inverosímiles, confunde la conciencia de aquellos que no conocen suficientemente cómo ella funciona.

El problema principal de la "media" es su eficacia comunicativa, mucho mayor que las instituciones estatales. Ella propone una representación de la cultura nacional como si fuera la representación. Hay que ejercer control sobre esos canales de radio y televisión, influenciarlos, cuestionarlos democráticamente. La regionalización de los medios de comunicación tiene que ser nuestra primera prioridad. Es ilusión que haya en Brasil una política cultural del Estado y que el resto quede para el "mercado". Ya más del 50% de los canales de radio y televisión del país están en las manos de congresistas y gobernadores. Es

una tendencia creciente y alarmante. La retórica es poderosa porque conecta el país con la cultura "mundial" (aun cuando no lo sea, así parece para la mayoría). En la medida en que es más poderosa, efectúa aún más la exclusión de la cultura tradicional ritualizada.

## **VI. Una defensa de la tradición**

En buena medida, tanto la cultura erudita como la tradicional, tienen su espacio reducido. La tradicional, más rica, no tiene quien la defienda - existencialmente, la mayoría de los intelectuales no tiene más gran familiaridad con ella - y los que la tienen son vistos como pasadistas, folclorizantes, conservadores, anacrónicos. Sin embargo, se trata de un circuito de expresión simbólica riquísimo, que no ya existe más en los países centrales de donde sacamos la mayoría de nuestras teorías sobre la cultura contemporánea.

O sea, los teóricos de esa nueva disciplina surgida en el Primer Mundo llamada Estudios Culturales, tan inspiradores, no se deparan con la existencia, en el campo de las expresiones populares, de narrativas de longue durée. Ese es un recurso enorme que tenemos y que todavía usamos muy poco. Está sofocado porque no construimos aún un paradigma de heterogeneidad. Intentaré explicarlo.

Tomando el caso de los Estados Unidos como ejemplo, cuando hablamos de la política de la diferencia que allá se discute, podemos observar que un número creciente de sujetos culturales aparecen en escena - chicanos, coreanos, chinos, puertorriqueños, etc., - a través de un conflicto tenso y abierto con el núcleo poblacional históricamente definidor del poder en el país: los WASPs (White Anglo-Saxon Protestants). Siempre que hay allí un conflicto de intereses entre dos individuos o grupos, hay un tercero invisible que acompaña esa confrontación: la ley. Ese es el modelo construido por la etnia fundadora. Es justamente la presencia de ese tercero que posibilita ahora una dimensión paradigmática a la diversidad cultural americana. El idioma de la diferencia es el idioma de la afirmación del ser - es el nuevo paradigma que se puso en el lugar del paradigma herderiano, el leninista o el humanista cristiano. Insistamos en que solamente sujetos constituídos pueden ser diferentes (si no sujetos definidos como esencias, por lo menos agentes que ocupan temporalmente un lugar de subjetivación. Tony Bennett lo aclara muy bien en un importante análisis de la política cultural en Australia).

Acá en Latinoamérica no hay un tercero fijo, idealmente neutral, por detrás de un conflicto simbólico entre diferentes grupos portadores de tradiciones culturales distintas. Lo que se ve es un perfil muy variado de interposiciones interesadas: en algunos casos ese tercero puede ser la Iglesia Católica; en otros, una alianza política de poder local, regional o federal; en algunas situaciones, un representante de la mídia, escrita o electrónica, quien por su vez puede o no tener escrúpulos; en raras ocasiones es la ley que se interpone, y muchas veces de un modo parcial. Con tal arbitrariedad es difícil asegurar una base mínima de pluralidad realmente dialogante, democrática. Hay que intervenir, entonces, para restaurar un mínimo de equilibrio en ese campo arbitrario de fuerzas.

El desequilibrio se manifiesta en el modo en que se da la difusión de la diversidad en el espacio nacional. Los productores de la llamada cultura erudita, por ejemplo, son muy eficaces en presionar las instituciones del estado para que les den una parte mayor del presupuesto para la cultura. En la medida en que las élites (económicas, sociales y

políticas) dependen de esos productores de cultura para consolidar su tan deseada imagen de occidentales, son fácilmente chantajeados por ellos y es siempre una parte mínima de recursos los que quedan para los grupos populares y tradicionales. Es sumamente importante que el gestor se reconozca como parte de ese tenso campo de poder que es la cultura y aprenda a situarse en él con equidad y sentido de isonomía.

Justamente debido a la inexistencia de ese pacto de intereses, sostenido por el tercero para resolver los conflictos de expresión cultural, algunos productores de cultura deciden, por razones diversas, sencillamente cerrarse a la coexistencia comunicativa generalizada. Doy dos ejemplos de estrategias distintas de rechazo a la arbitrariedad dominante en ese campo de construcción de una pluralidad democrática: los grupos de rap en Brasília y una agrupación tradicional de la cultura afro-brasileña, las Congadas.

El rap es silenciado por casi toda la mídia como la propia música del diablo, debido a su radicalidad; se niega al juego de sumisión que la mídia exige a todos y hace un trabajo de demolición simbólica que escandaliza a la gente "cult": sin rima, sin melodía, sin instrumentos, copiando bases rítmicas y de acompañamiento de otras músicas ya grabadas, etc. El rap es la única expresión cultural colectiva que conozco que no expresa ningún tipo de pacto -ni social, ni político, ni axiológico, ni religioso - entre clases o grupos de poder diferenciados; es una forma de afirmación casi pura de una identidad contra todas las jerarquías que la amenazan. Una expresión cultural tan radical debe ser bien entendida por un gestor cultural como un ejemplo que le ayude a comprender en qué medida el campo cultural es expresión de los enfrentamientos políticos concretos.

Ya la Congada, expresión cultural tradicional predominantemente de la población negra, suele cerrarse en su devoción porque no desea, por razones rituales, actualizarse, normatizarse, en fin, modernizarse, para que pueda ser apreciada fuera de su contexto propio.

Esos dos universos de producción cultural optan por concentrar tipos distintos de poder de resistencia a la asimilación: el rap, estigmatizado y perseguido, cuenta con la eficacia comunicativa que extrae de su radicalidad política; ya la Congada, tradición de varios siglos y portadora de un rico texto dramático, va consolidando por su lado una hermenéutica de la historia del país, lo que implica en generar una educación estética y moral propias para los miembros de la comunidad negra que la practican; o sea, ha ido construyendo su propia Bildung al margen de esa serie de catástrofes que se suceden con el estado y sus fracasados intentos de promover una política cultural verdaderamente democrática.

Y con ello llego al papel actual de la gestión cultural: reconstruir una Bildung, ya no según el modelo del núcleo, pero del mosaico. Cuanto al gestor, deberá tener una formación radicalmente pluricultural - tiene que aprender a leer los diversos y complejos textos culturales del país en que actúa -. Es decir, no puede ser versado en apenas algunos códigos simbólicos; ello no es fácil, ciertamente, pero es urgente. Tiene que prepararse para ocupar ese lugar de tercero porque es necesario intervenir, tomar partido. Recordemos que en los países centrales de Occidente esa intervención existió con frecuencia, sobre todo en los momentos de construcción de la nación, y ahora vuelve con intensidad ligada a las propuestas de educación multicultural. Al final, sólo restableceremos equilibrio si logramos compensar lo que ha sido silenciado por mucho tiempo.

Me gustaría personalizar un poco esa discusión evocando un líder de un grupo de bumba meu boi del estado de Piauí, Sebastião, que fue una de las personas realmente

inteligentes y fascinantes entre las que conocí hasta ahora. Vivía en el límite de la miseria y era asistente de asistente de albañil; a la hora de salir en la foto que le hice, cambió con el colega; en vez de traer agua, mezcló agua con cemento, para parecer más importante en la pobre jerarquía de su profesión. Porqué talentos de alta calidad tienen que vivir confinados a la cárcel de la pobreza?. Lo que quiero decir es que Sebastião es una persona que se preparó para hablar para el mundo, no sólo para su comunidad. Y seguramente hay correspondientes de Sebastião por todo nuestro continente.

Insisto aquí en que no es solamente el poder programático, institucional que cuenta, pero también las propiedades semióticas de una determinada expresión simbólica. La Congada, el bumba meu boi, las diabladas de Oruro, los Diablos de Yare, los Moros y Cristianos, cantorías, candomblés, son todos textos eminentes; ellos son nada más que otras normas igualmente cultas que solo pueden enriquecer el repertorio erudito occidental que nuestras élites decidieron adoptar como la norma culta exclusiva de nuestros países. Muchos de esos textos son complejos de entender ideológicamente, justamente porque desafían nuestro modo estereotipado de evaluar lo que es bello o profundo en un texto. Hay que empezar, en primer lugar, por creer que el texto cultural lejano de nuestra experiencia hermenéutica es importante. Pensemos, por ejemplo, en el libro de Marshal Berman, Todo lo que es sólido se evapora en el aire, justamente una discusión de los desastres de la modernidad. Berman reinterpreta allí el Fausto de Goethe. Supongamos que quisiéramos enseñar el Fausto para la juventud; éste no es un texto ni accesible ni fácilmente seductor: sólo puede tornarse fascinante cuando se da a la persona los instrumentos necesarios para su comprensión. Es algo parecido lo que pienso se debe hacer con tradiciones folclóricas, campesinas, suburbanas, africanas, indígenas, etc: formarse para aprender a valorizarlas como creo que merecen ser valorizadas.

Sobre esos textos culturales tradicionales y populares, propongo la siguiente distinción: a) textos que son comunicados a través de la galaxia de Gutemberg y que han sido hasta ahora la referencia común de evaluación para la mayoría de las personas ligadas dedicadas a la actividad de gestión cultural; y b) textos comunicados a través de celebraciones rituales. Es sobre ellos que necesitamos saber más.

Muchos de esos textos tradicionalmente asociados a celebraciones rituales son realmente difíciles de entender - suelen ocultarse por detrás de convenciones simbólicas a veces insólitas para quien está acostumbrado a cultivar textos escritos. La misma dificultad de captarlos ya es una metáfora de su resistencia, ya es un comentario oblicuo sobre las casi siempre difíciles e injustas condiciones de su producción. Y esos textos no tienen que ver solamente o necesariamente con cuestiones de identidad -son exploraciones, descubrimientos, expresión de experiencia, de creatividad, de filosofía, de espiritualidad, de imaginación. La asociación fácil entre texto cultural y fiesta es lo que puede engañar, - como si se tratara apenas de entretenimiento -. Si fuera así, podríamos entonces reducir el Ulises de Homero a una especie de Indiana Jones del mundo antiguo: el héroe logra escapar de un gigante, es seducido por una mujer en una isla, se escapa de otra que quiere casarse con él, se ata al mástil de su barco para resistir a unos seres femeninos encantadores, pelea muchísimo, etc. Sin embargo, fue solamente porque aprendieron en la escuela que la Odisea era un texto importante para se conocer, que Adorno y Horkheimer lograron, en la etapa madura de su vida, formular una lectura tan delirante y creativa del episodio de las sirenas, tal como lo hicieron en la Dialectica de la Ilustración.

En un primer momento, se podría pensar que definiendo un relativismo estético.

Pero quizás no sea ni siquiera necesario desarrollar teorías estéticas paralelas - quizá las razones según las cuales encontramos bellos una copla, un auto popular, una canción, sean las mismas por las cuales encontramos bellos una novela de García Márquez o un cuento de Machado de Assis -.

Hay que convencerse de que la Bildung que tenemos que formular no es ya aquella basada exclusivamente en la cultura burguesa occidental - es una paideia en sintonía con la pluralidad específica de cada país. Solamente así llegaremos a enriquecernos de verdad, humana y simbólicamente. Obviamente, esa reconstrucción de valores en el área de la cultura sólo será efectiva si marchar paralela a una democratización plena de las estructuras del poder vigente en las instituciones oficiales y privadas de apoyo a la cultura y a una profunda reforma educativa y curricular, que se base también en el multiculturalismo.

Para concluir, deseo insistir en que la situación que nos toca cambiar es que se ofrece espacio casi exclusivo para las expresiones de la así llamada cultura erudita. Lo fundamental, me parece, es creer en la posibilidad de la existencia de textos eminentes en todas las dimensiones de la producción cultural - y aprender a reconocerlos, buscarlos, cultivarlos. Dicho de otro modo, quizás Herder no estaba del todo equivocado, ni von Humboldt, ni Schiller, ni Marx, ni Gramsci ni Freire. Regreso entonces a Schiller al cerrar ese argumento: hacer política cultural es promover una educación estética, hoy día necesariamente de un modo pluralista, que refleje lo más fielmente posible el fascinante mosaico de nuestra diversidad cultural.

## BIBLIOGRAFÍA

- BENNETT, Tony 1992 Putting Policy into Cultural Studies. En: Lawrence Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (eds), Cultural Studies, 23-37. New York: Routledge.
- BRUFORD, W. H. 1975 The German Tradition of Self-Cultivation. "Bildung" from Humboldt to Thomas Mann. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRUNNER, José Joaquín 1988 Un Espejo Trizado. Ensayos sobre Cultura y Políticas Culturales. Santiago de Chile: FLACSO.
- CANCLINI, Néstor García 1992 Culturas Híbridas. México: Grijalbo.
- CARVALHO, José Jorge de Carvalho 1991 Las dos caras de la tradición. Lo clásico y lo popular en la modernidad latinoamericana, Nuevo Texto Crítico, Vol. IV, No. 8, 117-144, Stanford University.
- \_\_\_\_\_ 1992 O Lugar da Cultura Tradicional na Sociedade Moderna". Em: Seminário Folclore e Cultura Popular. As Várias Faces de um Debate, 23-38. Rio de Janeiro: INF-Coordenadoria de Estudos e Pesquisas/IBAC.
- SCHILLER, Friedrich 1968 La Educación Estética del Hombre. Madrid: Espasa-Calpe S.A., Colección Austral.
- YÚDICE, George 1992 Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America. En: George Yúdice, Jean Franco & Juan Flores (orgs), On Edge. The Crisis of Contemporary Latin American Culture, 1-28. Minneapolis: University of Minnesota Press.