

# Diferentes, desiguales o desconectados

Néstor García Canclini\*

## RESUMEN

El autor propone tres elementos clave para tratar el tema de la interculturalidad y la globalización: diferencia, desigualdad y desconexión. Se pregunta no sólo cómo reconocer las diferencias o corregir las desigualdades, sino también cómo conectar las mayorías a las redes globales. Para ello, en primer lugar, sitúa la desigualdad y la diferencia, y aborda la última desde las teorizaciones de los estudios étnicos. Y, en segundo lugar, retoma la articulación de diferencias y desigualdades propuesta por Pierre Bourdieu y modificada por autores que desarrollaron perspectivas distintas a partir de su colaboración inicial con él, como Claude Grignon, Jean-Claude Passeron y Luc Boltanski. A Canclini le atraen los intentos de estos autores de “abrir el horizonte nacional en un tiempo en que la interculturalidad se mundializa”.

*Palabras clave: estudios culturales, globalización, interculturalidad, desigualdad social, comunicación, negociación intercultural*

Después de varios años trabajando sobre globalización, interculturalidad e hibridación me parecía oportuno, en este encuentro, llamar la atención sobre tres elementos que considero claves: diferencia, desigualdad y desconexión. Estas tres nociones no están exentas de dificultades. Una de ellas es el hecho de que estos tres términos, estas tres problemáticas, suelen elaborarse desde disciplinas diferentes. Lo que designa la diferen-

\*Director del Programa de Estudios sobre Cultura Urbana,  
Universidad Autónoma Metropolitana de México.

cia suele ser patrimonio de antropólogos; lo que designa la desigualdad suele asociarse al campo de los sociólogos —es una perspectiva macroeconómica, macrosocial o macrosociocultural—, que ven la desigualdad como apropiación desigual de los recursos disponibles en el conjunto de la sociedad. La desconexión, por su parte, es un aspecto trabajado por los especialistas en comunicación o estudios sistemáticos o informativos. Podríamos plantearlo así, casi como una pregunta política: ¿qué conviene: ser diferentes, ser desiguales o ser desconectados?

Para la antropología de la diferencia, cultura es pertenencia comunitaria y contraste con los otros. Para algunas teorías sociológicas de la desigualdad, la cultura es algo que se adquiere formando parte de las elites o adhiriendo sus pensamientos y sus gustos. Los estudios comunicacionales, por su parte, consideran casi siempre que tener cultura es estar conectado. No hay un proceso evolucionista —sustitución de unas teorías por otras—, el problema es averiguar cómo coexisten, chocan o se ignoran la cultura comunitaria, la cultura como distinción y la cultura-punto-com. Creo que es un asunto teórico y un dilema clave en las políticas sociales y culturales: no sólo cómo reconocer las diferencias, como corregir las desigualdades y cómo conectar las mayorías a las redes globalizadas. Para definir cada uno de estos tres términos, que suelen tratarse por separado, hay que pensar sobre los modos como se complementan y se desencuentran.

Una teoría consistente de la interculturalidad debe encontrar la forma de trabajar conjuntamente los tres procesos negativos en que ésta se trama: las diferencias, las desigualdades y la desconexión. Sin embargo, la historia de las ciencias sociales —como ya advertíamos— nos tiene acostumbrados a elaborar por separado estos tres objetos de estudio. Las teorías de lo étnico y de lo nacional son por lo general teorías de las diferencias; mientras que el marxismo y otras corrientes macrosociológicas (como las que se ocupan del imperialismo y de la dependencia) se dedican a la desigualdad. En algunos autores se encuentran combinaciones de ambos enfoques, como ciertos análisis de lo nacional en estudios sobre el imperialismo, o aportes a la comprensión del capitalismo en especialistas de la cuestión indígena. En cuanto a los estudios sobre conectividad y desconexión, se concentran en los campos comunicacional e informático, con escaso impacto en las teorías socioculturales.

Voy a detenerme primero en una de las teorizaciones de la diferencia: la de los estudios étnicos. Luego, retomaré la articulación de diferencias y desigualdades propuesta por Pierre Bourdieu y modificada por autores que trabajaron con él y luego desarrollaron perspectivas distintas, como Claude Grignon, Jean-Claude Passeron y Luc Boltanski. Me atrae el replanteamiento que fueron construyendo estos autores sobre los temas citados en las sociedades nacionales, sus intentos de abrir el horizonte nacional en un tiempo en que la interculturalidad se mundializa. El aporte de Luc Boltanski y Eve Chiapello nos permitirá valorar sociológicamente, desde una teoría crítica del capitalismo en red, lo que significan las formas actuales de conexión-desconexión.

## EL PATRIMONIO INTERCULTURAL DE LOS DIFERENTES

Quiero evitar tres maneras frecuentes de hablar de la diferencia. El primer riesgo es comenzar el análisis desde una teoría de la desigualdad, con lo cual se ocultan los procesos de diferenciación que no derivan de la distribución desigual de los recursos en cada sociedad. Otra tendencia es legitimar únicamente aquellos enfoques surgidos de una particular experiencia, que suele conducir a que sólo los chicanos puedan estudiar su condición, o sólo los indígenas la suya, o sólo las mujeres las cuestiones de género, o quienes se adhieren acríticamente a estas perspectivas y a sus reivindicaciones

No pretendo, por supuesto, encontrar un observatorio objetivo. Más bien, hallar puntos de intersección, donde los cruces de perspectivas controlen los sesgos de cada posición. Partiré, en este sentido, de dos reuniones internacionales en las que interactuaron variados modos de concebir lo que es la diferencia indígena en América Latina.

1. Fui invitado a participar en el coloquio *América profunda*, celebrado en la ciudad de México del 6 al 9 de diciembre de 2003. Líderes indígenas de 15 países latinoamericanos, intelectuales solidarios de esas causas y dedicados a estudiarlas, y representantes de organizaciones sociales, nos reunimos para explorar “lo que tienen en común y sus formas de hermanarse”, “abrir un diálogo con otros sectores de la sociedad y pueblos ‘indios’ de otros continentes”.

“¿Quiénes somos?” se indagó en la primera sesión. Pese a la voluntad de convergencia, prevalecieron las dificultades para hallar un término unificador. Ni el color de la piel, ni el lenguaje, ni el territorio, ni la religión sirven para identificarse en conjunto. “Somos el trigo, el maíz, el cerro”, se dijo poéticamente. O se ensayaron listas de rasgos distintivos: “la vida comunitaria, el amor a la tierra”, “las celebraciones atadas a los calendarios agrícolas”. Cuando se intentó formular “una matriz civilizatoria” que abarque a todo el continente, varios argumentaron la necesidad de darle amplitud para que incluya a indios y mestizos. Algunos prefirieron definir la condición común desde la perspectiva generada por la descolonización y los procesos actuales de lucha social y cultural. Pero ¿qué es más decisivo: la desigualdad social o las diferencias culturales? ¿Definirse por los referentes a los cuales se oponen o por los “ámbitos de comunión”? ¿Naciones o pueblos: delimitación jurídica o movimientos étnico-sociales? La respuesta no es la misma, se dijo, en Bolivia, donde la indianidad es casi sinónimo de nación, incluso en medios urbanos, que en México, sociedad con denso mestizaje.

Hay una problemática de la desigualdad que se manifiesta, sobre todo, como desigualdad socioeconómica. Y hay una problemática de la diferencia, visible principalmente en las prácticas culturales. Los actores de los movimientos indígenas saben que la desigualdad tiene una dimensión cultural, y los más informados sobre la constitución de las diferencias conocen que ésta reside, más que en rasgos genéticos o culturales esencializados (la lengua, costumbres heredadas e inamovibles), en procesos históricos de confi-

guración social. Sin embargo, en la medida en que la desigualdad socioeconómica se les aparece inmodificable, tienden a concentrarse en las diferencias culturales, o incluso genéticas. De este modo, las diferencias culturales pierden su entidad sociohistórica, dejan de ser vistas como rasgos formados en etapas donde la desigualdad operó de maneras distintas, y por tanto susceptibles de cambiar en procesos futuros. Quienes suponen que en las diferencias culturales está su mayor fortaleza, tienden a absolutizarlas.

La absolutización se presenta con dos movimientos. Por una parte, se distinguen como exclusivos de los pueblos indígenas sus lenguas y ciertos “valores”: la reciprocidad de las relaciones comunitarias, el trabajo no remunerado, sistemas normativos propios, relaciones sociales gobernadas por regímenes de autoridad, costumbres alimentarias originadas por el arraigo en el territorio tradicionalmente ocupado por cada grupo. Al mismo tiempo, se define a esos rasgos como inalterables y se actúa para darles continuidad. Pero la indignación con que defienden esos rasgos revela que están enfrentando cambios no favorables para esa definición de la diferencia.

Los sectores más abiertos a las experiencias de relativización que la historia les viene mostrando reconocen que no es fácil sostener afirmaciones como que “somos los pueblos del maíz” o que las relaciones sociales son siempre comunitarias y que la totalidad de sus costumbres y creencias son propias. Pero tienden a restar importancia a las transformaciones producidas por la colonización y la modernización, así como a los procesos hibridadores por la interacción con otras culturas, que ocurren en las migraciones, el consumo de bienes industrializados y la adopción voluntaria de formas de producir que atenúan sus diferencias tradicionales.

¿Realmente la clave de su fuerza como pueblos indígenas reside en los rasgos tradicionales exaltados? La sesión titulada “qué es aquello que nos une, qué tenemos en común” fue concentrándose en la enumeración de los rasgos diferenciales citados, pero la manera en que se desarrolló la conversación mostraba una complejidad no recogida en el discurso explícito.

Ante todo, encuentran difícil hacer coincidir los “valores tradicionales” en culturas tan distintas como las mesoamericanas, las andinas y tantas otras existentes en las Américas. Las diferencias *entre* los pueblos indígenas se manifiestan con mayor evidencia en la diversidad de las lenguas, en la dificultad de traducir al español los significados diversos que tienen en cada una los elementos que se afirman compartidos, como la inserción en el territorio, las relaciones comunitarias, las concepciones del trabajo y la familia, y los modos complejos de simbolizar esos procesos sociales. Por eso se resisten a ser nombrados como indios, denominación que juzgan resultado de la imposición externa, colonial o moderna.

¿En qué lengua se nombran y razonan las dificultades de hacer coincidir los distintos significados de la relación con la tierra y con el trabajo? En un español con frases insertadas en *purépecha*, en *tzotzil*, en *aymara*. (Un pequeño paréntesis: se me desliza el

uso de la palabra “español”. Cuando vivo en Argentina hablo de castellano y yo creo que es más correcto. En México la referencia con la cual uno define qué lengua habla es el “spanish” de USA. Entonces, la manera en que nombramos la lengua en la cual hablamos siempre tiene que ver con esta contraposición con el otro). Llegan a emplear palabras no coloquiales del español, con alta complejidad teórica en las ciencias sociales *occidentales*, como “agrocentrismo” o “multiculturalidad”.

Utilizan referencias externas para contrastar las costumbres propias valoradas como superiores. Hablan de un generalizado “sistema de vida occidental” o “democrático” o “moderno”. “Frente al sistema democrático que está demostrando sus vicios en todas partes, tenemos nuestras propias formas de gobierno”. “En una época neoliberal que todo lo mercantiliza, nuestro modo de proveer a nuestras necesidades es el tequio o la faena, es decir, el trabajo no remunerado”.

Varios investigadores y políticos, fuera de esta reunión, han objetado esta oposición tajante a lo occidental o moderno. Anotan que la posibilidad de unificación de lenguas o modos de vida se produce al comunicarse en español, lengua que por eso no es sólo “la de los dominadores”. Se dice también que las relaciones dentro de los grupos indígenas no son sólo de reciprocidad, sino también de jerarquías, con dominación de los hombres sobre las mujeres, de los ancianos sobre los jóvenes, de los que se apropiaron de más tierras o tienen relaciones preferenciales con los mestizos o los blancos. Se recuerda que la dominación trajo pestes y también antibióticos y vacunas, que muchos movimientos indígenas buscan ser mejor atendidos por los hospitales modernos, por los jueces y los políticos del “sistema democrático”, y aun por las instituciones internacionales de derechos humanos y las ONG. En suma, las prácticas de los pueblos originarios revelan cuántas veces las diferencias culturales, en vez de sostenerse como absolutas, se insertan en sistemas nacionales y transnacionales de intercambios para corregir la desigualdad social.

A mi modo de ver, demostrar la falta de coincidencia entre el pensamiento indianista o etnicista y sus prácticas efectivas no es el mejor punto de partida para tratar estos desencuentros entre la agenda de la diferencia y la agenda de la desigualdad. Prefiero centrarme en la demanda étnico-política de los pueblos indígenas, que desean ser reconocidos en sus diferencias y vivir en condiciones menos desiguales. La pregunta, más bien, es cómo convertir en fortaleza este desencuentro entre afirmación de la diferencia y experiencias de la desigualdad.

Tomo la descripción de lo que vi en este coloquio y en otros semejantes. Acepto la pregunta que condujo las sesiones: ¿qué es lo que tenemos en común? Sin duda, el territorio, pero también redes comunicacionales como Internet, a través de la cual se convocó esta reunión y se organizaron cien aspectos prácticos y conceptuales entre grupos que viven en distintos países, a miles de kilómetros de distancia.

Tienen también en común el español, aunque mechado con constantes expresiones en sus lenguas. Al hacer este movimiento de ida y vuelta, mostraban que compar-

ten –además del español– el bilingüismo, y aun el trilingüismo de quienes conocen el inglés. Coinciden en la experiencia de circular entre las matrices culturales diversas que representan esas lenguas.

También comparten relatos, mitos, danzas y fiestas. Pero no como repertorios embalsamados. Algunos de esos elementos provienen de sus culturas precoloniales y muestran parciales semejanzas porque elaboran de modos simbólicos análogos cómo cultivar la tierra, relacionarse con la naturaleza y organizarse como familias y pueblos con esos fines. Otras creencias, danzas y fiestas coinciden porque fueron impuestas durante la colonización por los españoles, y difieren por los modos en que se apropió cada pueblo de la celebración de la virgen o de la danza de moros y cristianos para representar ya no esa lucha (¿qué tienen que ver los moros aquí?) sino la de los nativos contra los españoles. Difieren también por las operaciones de reinterpretación con que actualizaron a lo largo del siglo XX esas herencias. Uno se pregunta:

¿Comparten, asimismo, la mezcla de recursos tradicionales y modernos para atender necesidades de salud, de comunicación local, nacional y global, incluso para las tareas más tradicionales de cultivar la tierra, adaptarse a las ciudades, enviar remesas de dinero y mensajes de un país a otro, cuando son migrantes?

Además, comparten el hábito de dar importancia a las relaciones de reciprocidad y confianza, aun en sociedades –como la mayoría de las indígenas– intensamente articuladas con la economía capitalista. O sea, que no sólo coinciden en las relaciones de reciprocidad comunitaria, y en sistemas normativos que garantizan y regulan su funcionamiento, sino sobre todo en la experiencia de hacer coexistir interacciones comunitarias e intercambios mercantiles. Consecuentemente, los acerca vivir en dos sistemas de gobierno: el de las “autoridades” (que no expresan únicamente reciprocidad comunitaria) y el de las relaciones nacionales e internacionales de poder (que no son sólo democráticas y abstractas).

Podría describir varias situaciones, dentro de la reunión, en las que estas experiencias compartidas aparecieron hibridándose. Por ejemplo, cuando un líder quiché explicó que “antes de tomar el agua tenemos que dar agua a nuestra madre tierra”: lo dijo mientras empujaba una botella de *Squirt* (también había *Coca cola* y agua mineral embotellada en las mesas) inclinándola para mostrar cómo había que hacerlo. A su lado, Felipe Quisque, el líder aymara, tenía una bolsa de plástico con hojas de coca. La diversidad irrumpía en el repertorio de recursos materiales y simbólicos como diversidad tradicional-moderna, transhistórica, multicultural.

Escuchamos que no todos los recursos se usan indiferenciadamente en todas las escenas. Felipe Quisque: “yo no puedo usar sombrero, ni la vestimenta que llevo en mi *ayllu*, al venir aquí; no se me permite”. Se puede oír esto como una prohibición o una ritualidad jerarquizada, y –¿por qué no?– como evidencia de flexibilidad, disposición a vestirse de modos diversos, según se vivan escenas de pertenencia o intercambio.

¿Dónde reside, entonces, la fortaleza? No veo la ventaja de buscarla y destacarla sólo en los rasgos diferenciales de oposición. ¿No se reproduce así, como autosegregación, la política descalificadora y discriminadora de los denominadores que desvalorizan las diferencias?

El autor más citado en esta reunión, Guillermo Bonfil, cuyo libro *México profundo* inspiró el título de este encuentro, también se planteó estas preguntas en su última conferencia y su último artículo, preparados poco antes de su muerte en julio de 1991. Ya en su libro *México profundo* Bonfil demandaba crear nuevas herramientas “para hacer la antropología de lo transnacional, no como los resultados que tiene lo transnacional en las comunidades que estamos acostumbrados a estudiar, sino como el fenómeno en sí mismo”. Por eso, en su último artículo, dedicado al Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, que comenzaba a gestionarse, sostuvo que México es mucho más que sus cuestiones indígenas, y que en el mundo hay otros movimientos, más allá de las culturas locales, que merecen atención. Demostraba que la antropología puede decir sobre esos campos, que algunos suponen extraños a su tradición, algo que a otras disciplinas no se les ocurre.

Para retomar a otro autor, Miguel Bartolomé, que en un libro más reciente formuló una sistematización de estudios sobre los pueblos indígenas, concuerdo en que las teorías del desarrollo, desde las que formaron las naciones modernas hasta los desarrollismos, se equivocaron al subordinar la diferencia a la desigualdad y creer que borrando la primera podía superarse la segunda. Pero no se corrige el error sólo afirmando la diferencia. Bartolomé, al igual que otros autores actualizados sobre el carácter imaginado, construido y cambiante de las identidades, aceptan que “las formas culturales como las ideaciones que las reflejan se transforman con el tiempo; lo que permanece son los campos sociales alternos que construyen. El proceso de configuración de la diversidad no nos remite entonces a identidades esenciales que deben ser preservadas, sino a la vigencia de espacios sociales diferenciados cuyos límites tienden a mantenerse” (Bartolomé, 1997: 191-195).

Es cierto para varios millones de indígenas aún afincados en sus territorios originarios. Pero no se aplica a otros millones, que tuvieron que migrar o deseaban nuevos horizontes (urbanos, en otros países), y cambiaron sus maneras de pertenecer, identificarse y enfrentar la opresión o la adversidad. Es un proceso largo, pero se agudiza y extiende ahora, más que como consecuencia de las políticas nacionalistas o desarrollistas, debido al fracaso social de las políticas de desarrollo y a la radical desnacionalización de las economías latinoamericanas. Los indígenas no son ahora diferentes sólo por su condición étnica, sino también por haberlos hecho compartir el agravamiento de la desigualdad y la exclusión. Sabemos en cuantos casos su discriminación étnica adopta formas comunes a otras condiciones de vulnerabilidad: son desempleados, pobres, migrantes indocumentados, *homeless*, desconectados. Para muchos millones el problema no es mantener “campos sociales alternos”, sino ser incluidos, llegar a conectarse, sin que se atropelle su diferencia ni se los condene a la desigualdad.

2. El segundo encuentro al que deseo referirme fue el programado por la Organización de Estados Iberoamericanos, con un seminario en México, en enero de 2002, y otro en Río de Janeiro, en marzo del mismo año, a fin de formular un diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural de la región. Dos mesas de trabajo se dedicaron a las “raíces”; una trató de establecer las perspectivas de las culturas indígenas y otra de las culturas afroamericanas en Iberoamérica. También en este caso hubo intentos esencialistas de definir lo indígena a partir de su cosmovisión, acompañados por una mirada escéptica a cualquier modelo de Estado pluricultural. Al desglosar el sentido de las políticas integradoras y discriminadoras en varios países (Brasil, Bolivia, Guatemala y México), se observó que los avances de los pueblos indígenas habían ocurrido casi únicamente en áreas culturales (educación bilingüe, legitimación de comportamientos simbólicos), pero en los territorios y bienes materiales más bien se acumulaban pérdidas. Ante la pregunta de cómo acabar con este trato dual, se registró el fracaso de las luchas armadas dirigidas a destruir los estados nacionales, como sucedió en Guatemala, y, por otra parte, las dificultades de obtener logros por vías prácticas, constatable en los demás países con alta población indígena. Pese a estos resultados desalentadores, se sostuvo que es difícil concebir soluciones únicamente desde la afirmación antioccidental de las diferencias y la construcción de estados indios autónomos. Las salidas se sitúan también en alianzas con los grupos mestizos u “occidentales” que están discutiendo la democratización de los estados nacionales.

Una visión más compleja permitió identificar que no se trata de una oposición tajante entre cosmovisiones indígenas que pudieran afirmarse solas frente a territorios y recursos materiales controlados en forma heterónoma. Las cosmovisiones se realizan y se reinterpretan en medio de la “lógica discontinua” que rige la administración de los espacios. Hay “territorios continuos, discontinuos y compartidos”. La necesidad de los estados y de los propios pueblos indios de circular por estas diversas modulaciones del espacio hace imposible pensar a estos pueblos como “campesinos pobres habituados a vivir en regiones inhóspitas, que gustan del aislamiento y la incomunicación, especializados en la agricultura de subsistencia, productores de artesanías” (del Val, 2002: 69). Si no nos situamos en una diferencia ontológica de los indígenas, sino en el campo dinámico y cambiante de sus avances políticos, de los intereses de estados nacionales y empresas transnacionales por incorporar sus territorios a los mercados globalizados, y también teniendo en cuenta la atención mundial que atraen varias luchas indígenas, se vuelve evidente la importancia de contar con leyes y políticas que garanticen el ejercicio de la diferencia en espacios urbanos, en las migraciones nacionales e internacionales, en el reconocimiento universal de derechos.

Esta necesidad de que el ejercicio de la diferencia cultural trascienda los espacios rurales asociados con la pobreza no reduce la importancia de defender y garantizar la reproducción autónoma de aquello que en cada etnia es *inegociable e inasimilable*. Estas



dos nociones fueron desarrolladas por José Jorge de Carvalho en la mesa sobre el universo simbólico afroamericano, donde se destacó que –pese al valor de algunos procesos de mestizaje e hibridación– las culturas tienen núcleos o estructuras inconmensurables, no reducibles a configuraciones interculturales sin amenazar la continuidad de los grupos que se identifican con ellos.

El reconocimiento y la protección de estas diferencias inasimilables tiene importancia cultural, y también política. Es imposible olvidar que hay infinidad de procesos históricos y situaciones de interacción cotidiana en que marcar la diferencia es el gesto básico de dignidad y el primer recurso para que la diferencia siga existiendo. En este sentido, en sociedades dualistas, escindidas, que siguen segregando a los indios, las políticas de la diferencia son indispensables.

Al mismo tiempo, la intensa y ya larga interacción entre pueblos indígenas y sociedades nacionales, entre culturas locales y globalizadas (incluidas las globalizaciones de las luchas indígenas), hace pensar que *la interculturalidad* también debe ser un núcleo de la comprensión de las prácticas y la elaboración de políticas. Como decíamos, los pueblos indígenas tienen en común el territorio y, a la vez, redes comunicacionales trans-territoriales, el español y sobre todo la experiencia del bilingüismo, la disposición a combinar la reciprocidad y el comercio mercantilizado, sistemas de autoridad local y demandas democráticas en la sociedad nacional.

No es poco este patrimonio de interculturalidad en una época en la cual la expansión global del capitalismo busca uniformar el diseño de tantos productos y subordinar los diferentes a patrones internacionales; cuando, por ejemplo, la mayoría de los estadounidenses no siente necesidad de saber más que inglés, conocer su propia historia e imaginar sólo con su cine y televisión. Los pueblos indígenas tienen la ventaja de conocer al menos dos lenguas, articular recursos tradicionales y modernos, combinar el trabajo remunerado con el comunitario, la reciprocidad con la competencia mercantil.

Sin duda, hay contribuciones de la sabiduría, las costumbres y las historias indígenas que pueden enriquecer y servir como referencia alternativa a maneras destructivas de ser occidentales y modernos. De hecho, ya lo están aportando. Pero ¿cómo dejar de tomar en cuenta que una parte decisiva de esa contribución consiste en el sentido que encuentran los indígenas al vivir la interculturalidad? Si bien tampoco en lo que se llaman naciones occidentales y modernas existen ya patrimonios culturales compactos y unilineales, las tendencias a la concentración de los mercados amenazan, a veces, la diversidad. Los indígenas, con su compleja articulación de modos de sociabilidad comunitaria y mercantil, ayudan a imaginar una América donde la pluralidad no se empobrezca.

## PIERRE BOURDIEU: LA DIFERENCIA LEÍDA DESDE LA DESIGUALDAD

¿Cómo construyó Bourdieu la potencia expansiva de su teoría sociológica? Comenzó trabajando como antropólogo en Argelia y se adhirió al auge de la antropología estructural en los años sesenta y setenta del siglo XX. Pero vio el método estructural como un momento del análisis, como la “reconstrucción objetivista” por la que hay que pasar para acceder a interpretaciones “más completas y más complejas” (Bourdieu, 1980: 441) de los procesos sociales. Encontró en la teoría marxista esa interpretación más abarcadora, pero en los mismos años en que casi todo el marxismo francés –y buena parte del europeo– concebía su renovación intelectual como un esfuerzo hermenéutico y especulativo, althusseriano primero, gramsciano después, Bourdieu buscó en investigaciones empíricas la información y el estímulo para replantear el materialismo histórico. No intentó esta renovación en las áreas declaradas estratégicas para el marxismo clásico, sino en lo que la ortodoxia economicista había excluido o subvalorado: el arte, la educación, la cultura. Dentro de ellos, analizó, más que las relaciones de producción, los procesos sobre los que el marxismo menos ha dicho: la construcción de las diferencias socioculturales en el consumo.

Si bien la obra de Bourdieu, durante un largo tramo, fue una sociología de la cultura, sus problemas básicos no son “culturales”. Las preguntas que originan sus investigaciones no son, por ejemplo: ¿cómo es el público de los museos? o ¿cómo funcionan las relaciones pedagógicas dentro de la escuela? Cuando estudia estos asuntos, está tratando de explicar otros, aquellos desde los cuales la cultura se vuelve fundamental para entender las diferencias sociales.

Las preguntas fundadoras de casi todos sus trabajos, aunque no las enuncia expresamente así, son dos: 1. ¿cómo están estructuradas –económica y simbólicamente– la reproducción y la diferenciación social? 2. ¿cómo se articulan lo económico y lo simbólico en los procesos de reproducción, desigualdad y construcción del poder?

Para responderlas, Bourdieu retoma dos ideas centrales del marxismo: que la sociedad está estructurada en clases sociales y que las relaciones entre las clases son relaciones de lucha. Sin embargo, su teoría social incorpora otras corrientes dedicadas a estudiar los sistemas simbólicos y las relaciones de poder. Por esto, y por su propio trabajo de investigación empírica y reelaboración teórica, su relación con el marxismo es polémica al menos en cuatro puntos:

– *Los vínculos entre producción, circulación y consumo.* Para Bourdieu las clases se diferencian, igual que en el marxismo, por su relación con la producción, por la propiedad de ciertos bienes, pero también por el aspecto simbólico del consumo, o sea por la manera de usar los bienes transmutándolos en signos. Su sociología de la cultura se instala en la sociosemiótica de lo cultural iniciada en Francia en aquellos años.

– *La teoría del valor trabajo*. Una gran parte de los análisis de Bourdieu sobre la constitución social del valor se ocupa de procesos que ocurren en el mercado y el consumo: la escasez de los bienes, su apropiación diferencial por las distintas clases y las estrategias de distinción que elaboran al usarlos.

– *La imbricación de lo económico y lo simbólico*. Las diferencias y desigualdades económicas entre las clases son significativas en relación con las otras formas de poder (simbólico) que contribuyen a la reproducción y la diferenciación social. La clase dominante puede imponerse en el plano económico, y reproducir esa dominación, si al mismo tiempo logra hegemonizar el campo cultural.

– *La determinación en última instancia y el concepto de clase social*. Puesto que son indisolubles lo económico y lo simbólico, la fuerza y el sentido, es imposible que uno de esos elementos se sustraiga de la unidad social y determine privilegiadamente, por sí solo, a la sociedad entera. La clase social no puede ser definida por una sola variable o propiedad (ni siquiera la más determinante: “el volumen y la estructura del capital”), ni por “una suma de *propiedades*” (origen social + ingresos + nivel de instrucción), “sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes que confiere a cada una de ellas y a los efectos que ella ejerce sobre las prácticas su valor propio” (1979: 117-118). Decir que esta “causalidad estructural de una red de factores” es irreductible a la eficiencia simple de uno o varios de ellos, no implica negar que los hechos sociales están determinados: si “a través de cada uno de los factores se ejerce la eficiencia de todos los otros, la multiplicidad de determinaciones conduce no a la indeterminación sino al contrario a la sobredeterminación” (1979:119).

¿Qué consecuencias tuvo esta reformulación para el estudio de las clases sociales? Mostró que para conocerlas no es suficiente establecer cómo participan en las relaciones de producción; también constituyen el modo de ser de una clase o una fracción de clase el barrio en que viven sus miembros, la escuela a la que envían a sus hijos, los lugares a los que van de vacaciones, lo que comen y la manera en que lo comen, si prefieren a Bruegel o a Renoir, el Clave bien temperado o el Danubio Azul. Estas prácticas culturales son más que rasgos complementarios o consecuencias secundarias de su ubicación en el proceso productivo; componen un conjunto de “*características auxiliares* que, a modo de exigencias tácitas, pueden funcionar como principios de selección o de exclusión reales sin ser jamás formalmente enunciadas (es el caso, por ejemplo, de la pertenencia étnica o sexual)” (1979:113).

Además de concebir la sociedad como una estructura de clases y una lucha entre ellas, Bourdieu reconoce la especificidad de los modos de diferenciación y desigualdad cultural al construir ese novedoso esquema ordenador, que es su *teoría de los campos*. El concepto de *campo* permite evitar el deductivismo mecánico empleado en tantos análisis sociológicos del arte y la literatura. En efecto, no es posible deducir del carácter general del modo de producción el sentido de una obra particular: tienen poco valor explicativo afirmacio-

nes tales como que el arte es mercancía o está sometido a las leyes del sistema capitalista mientras no precisemos las formas específicas que esas leyes adoptan para producir novelas o películas, de acuerdo con los medios y relaciones de producción de cada campo. Por omitir estas mediaciones, los sociólogos de la cultura son vistos a veces como incapaces de percibir lo peculiar del arte. Recordemos aquella ironía sartreana: el marxismo demuestra que Valéry era un intelectual pequeño burgués, pero no puede explicarnos por qué todos los intelectuales pequeño burgueses no son Valéry (Sartre, 1963: 57).

¿Qué es lo que constituye a un *campo*? Dos elementos: la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación. A lo largo de la historia, el campo científico o el artístico han acumulado un *capital* (de conocimiento, habilidades, creencias) respecto del cual actúan dos posiciones: la de quienes detentan el capital y la de quienes aspiran a poseerlo. Un campo existe en la medida en que uno no logra comprender una obra (un libro de economía, una escultura) sin conocer la historia del campo de producción de la obra. Quienes participan en él tienen un conjunto de intereses comunes, un lenguaje, una “complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos” (1984: 115) y, por eso, el hecho de intervenir en la lucha contribuye a la reproducción del juego mediante la creencia en el valor de ese juego. Sobre esa complicidad básica se construyen las posiciones enfrentadas. Quienes dominan el capital acumulado, fundamento del poder o de la autoridad de un campo, tienden a adoptar estrategias de conservación y ortodoxia, en tanto los más desprovistos de capital, o recién llegados, prefieren las estrategias de subversión o herejía.

Así funcionan los campos más autónomos, los habitualmente llamados culturales (la ciencia, la filosofía o el arte), y también otros en apariencia más dependientes de la estructura socioeconómica general. Bourdieu extendió la teoría, entre otros, al “campo de la alta costura” (Bourdieu-Desaut, 1975). Por ejemplo, Dior y Balmain establecieron durante décadas los estilos de vida capaces de distinguir a las clases altas: sus cambios no se produjeron por adaptaciones funcionales destinadas a adecuar los objetos a su uso, sino por alteraciones en el carácter social de los objetos para mantener el monopolio de la última diferencia legítima.

A lo largo de su obra, Bourdieu fue transitando de un enfoque estructural a otro más atento a las prácticas diferenciales de los grupos. Para él, la diferencia entre los niveles culturales se establece por la composición de sus públicos (burguesía/ clases medias/ populares), por la naturaleza de las obras producidas (obras de arte/ bienes y mensajes de consumo masivo) y por las ideologías político-estéticas que los expresan (aristocratismo esteticista/ ascetismo y pretensión/ pragmatismo funcional). Los tres sistemas coexisten dentro de la misma sociedad capitalista, porque ésta organiza la distribución (desigual) de todos los bienes materiales y simbólicos. Dicha unidad o convergencia se manifiesta, entre otros hechos, en que los mismos bienes son, en muchos casos, consumidos por distintas clases sociales. La diferencia se establece, entonces, más que en los bienes que cada clase apropia, en el modo de usarlos.

## LA SOCIOLOGÍA POSTBOURDIEUANA

A muchos investigadores se nos plantea la pregunta: ¿será la teoría de Bourdieu sobre la modernidad y sus campos culturales, su visión de la hegemonía de la cultura “legítima” y la subordinación de la popular, un modelo apropiado para las sociedades europeas, o del primer mundo, mientras que en países subdesarrollados, con deficiente integración nacional, las culturas dominadas serán siempre diferentes, inasimilables por los dominadores?

Sergio Miceli propuso complejizar el modelo bourdieuano al estudiar la industria cultural brasileña. Sugiere que tal subordinación de las clases populares a la cultura dominante corresponde, hasta cierto punto, a los países europeos, donde hay un mercado simbólico más unificado. En Brasil, y en general en América Latina, el capitalismo incluye diversos tipos de producción económica y simbólica. No existe “una estructura de clase unificada y, mucho menos, una clase hegemónica en condiciones de imponer al sistema entero su propia matriz de significaciones” (Miceli, 1972: 43). Encontramos más bien un “campo simbólico fragmentado”. Conviene recordar que la mayor heterogeneidad cultural se debe a la vasta multietnicidad, como se aprecia en la misma sociedad brasileña, las mesoamericanas y andinas. Aunque la “modernización” económica, escolar y comunicacional ha logrado aumentar la homogeneidad, coexisten capitales culturales diversos: los precolombinos, el colonial español y portugués, en algunos la presencia afroamericana y las modalidades contemporáneas de desarrollo capitalista.

Volvemos a la pregunta: ¿sería, entonces, *el modelo de la desigualdad* entre clases, debido a la apropiación desnivelada de un patrimonio común, el más pertinente para Europa, mientras las sociedades latinoamericanas resultarían más comprensibles desde el *modelo de la diferencia*, que implica reconocer la autonomía irreductible de los indígenas y otros grupos subordinados?

Ya vimos las inconsistencias del segundo modelo al describir su puesta en escena en una reunión que trataba de justificarlo. En cuanto al modelo bourdieuano de la desigualdad, el cuestionamiento más severo lo encuentro en el trabajo con que Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, a partir de sus investigaciones empíricas, revelan los límites del autor de *La distinción*.

Los estudios de Grignon sobre el consumo gastronómico popular hicieron evidente que no puede oponerse “gustos de libertad” de las clases hegemónicas a “gustos de necesidad” de las populares. Aunque los sectores subalternos no dispongan del tiempo ni los recursos económicos de la burguesía para entregarse a una “estilización” de su vida, no viven una vida sin estilo. Del mismo modo que en el lenguaje recrean el habla “correcta” o “legítima” (chistes, alburas, imitaciones), en las comidas populares se halla enorme variedad, platos tradicionales muy diversos y una apropiación disidente de los productos o conservas que pueden comprar en los supermercados y en los mercados de

calle. No se entiende la importancia, y la compleja capacidad de clasificación de los alimentos y las ocasiones para comer (en la casa, en la calle, en fiestas, las comidas de semana diferenciadas de las comidas de domingo) si se mira los hábitos populares sólo con la óptica de la privación, la infracción, la torpeza o la “conciencia culposa o desgraciada de esa distancia o esas privaciones” (Grignon y Passeron, 1991: 31). La teoría de la “legitimidad cultural”, que reduce las diferencias a faltas, las alteridades a defectos, no logra ver la estilización que se imprime a distintas partes de la casa, todo lo que los adolescentes populares cultivan en los arreglos de sus cuerpos, en el vestido y la cosmética, en sus autos y motos, en las escenografías de sus habitaciones o lugares de diversión.

El trabajo de conocimiento de las relaciones interculturales, según Grignon y Passeron, no debe considerar la cultura popular como un universo de significación autónomo olvidando los efectos de la dominación, ni caer en el riesgo opuesto –pero simétrico– de creer que la dominación constituye a la cultura dominada siempre como heterónoma: por un lado, el relativismo cultural que imagina a los subalternos sólo como diferentes, en un estado de “inocencia simbólica”; por otro, el etnocentrismo de las clases hegemónicas o “de los grupos cultos asociados o aspirantes al poder” que, creyendo monopolizar la definición cultural de lo humano, miran lo diferente como “barbarie” o “incultura” (Grignon y Passeron, 1991: 17 y 28). Cuando se investiga, dicen, esto produce cierto “confort metodológico”, porque lleva a observar todos los rasgos como resultado de la autonomía o de la dominación, sin tener que preguntarse por las ambivalencias.

El relativismo cultural efectúa “un primer acto de justicia descriptiva que acredita a las culturas populares el derecho de tener su propio sentido”, las toma en serio como culturas al “aprender la lengua en que éstas dicen lo que tienen para decir, cuando logramos olvidar lo que de ellas se dice en otra lengua”. Pero hay una segunda ruptura, de “realismo sociológico”, que consiste en considerar “las relaciones de fuerza y las leyes de interacción desigual que vinculan entre sí a las clases de una misma sociedad”. “No podemos dejar al relativismo cultural el cuidado de decir todo acerca de las culturas sostenidas por clases que no la practican y que nutren sus operaciones simbólicas de no practicarlo” (Grignon y Passeron, 1991: 55-57). Se descubren las ambigüedades de la interculturalidad cuando se aplica a los procesos esta doble lectura. Desde luego, esta estrategia doble de conocimiento conduce a una valoración política menos maniquea. “Las culturas populares no están evidentemente definidas en un alerta perpetuo ante la legitimidad cultural, pero tampoco hay que suponerlas movilizadas día y noche en una alerta contestatario. También descansan” (Grignon y Passeron, 1991: 75).

Para comprender las relaciones interculturales, y la efectiva potencialidad política de los sectores populares, hay que hallar un camino intermedio: entre el discurso etnocéntrico elitista que descalifica la producción subalterna y la atracción populista ante las riquezas de la cultura popular que soslaya lo que en los gustos y consumos populares hay de escasez y resignación dentro de estructuras de desigualdad.

El pasaje de la primera modernidad, liberal y democrática, con proyectos integradores dentro de cada nación, a una modernización selectiva y abiertamente excluyente a escala global nos coloca ante otro horizonte: ahora importan las diferencias integrales en los mercados transnacionales, y se acentúan las desigualdades, vistas como componentes “normales” para la reproducción del capitalismo.

Las diferencias y desigualdades dejan de ser fracturas a superar, como pretendía, con la ingenuidad que conocemos, el humanismo moderno. La relativa unificación globalizada de los mercados no se siente perturbada por la existencia de diferentes y desiguales: una prueba es el debilitamiento de estos términos, y su reemplazo por los de *inclusión* o *exclusión*. ¿Qué significa el predominio de este vocabulario? La sociedad, concebida antes en términos de estratos y niveles, o distinguiéndose según identidades étnicas o nacionales, es pensada ahora bajo la metáfora de la red. Los incluidos son quienes están conectados, y sus otros son los excluidos, quienes ven rotos sus vínculos al quedarse sin trabajo, sin casa, sin conexión. Estar marginado es estar desconectado o “desafilado”, según la expresión de Robert Castel. En “el mundo conexionista” parece diluirse la condición de explotado, que antes se definía en el ámbito laboral. “La explotación era, en primer lugar, una explotación por el trabajo” (Boltanski y Chiapello, 2002: 445). Ahora el mundo se presenta dividido entre quienes tienen domicilio fijo, documentos de identidad y de crédito, acceso a la información y al dinero y, por otro lado, los que carecen de tales conexiones.

La bibliografía europea reciente va ocupándose cada vez más de los indocumentados, emigrantes, o “habitantes de las periferias dejadas al albur del olvido y de la violencia” (Boltanski y Chiapello, 2002: 449). En América Latina es particularmente notable, aunque no sólo aquí, la desconexión escenificada en los ámbitos de la informalidad, donde se puede tener trabajo pero sin derechos sociales ni estabilidad, se logra vender pero en la calle, manejar taxis sin licencia, producir y comerciar discos y videos piratas, pertenecer a redes ilegales, como las del narcotráfico y las de otras mafias que emplean a desocupados en tareas discriminadas y descalificadas (recolección de basura, contrabando, etc.).

Este giro de la problemática de la diferencia y de la desigualdad a la de la inclusión/exclusión no se observa sólo en los discursos hegemónicos. Aparece también en el pensamiento crítico. En un contexto marcado por la derrota de los partidos y sindicatos revolucionarios y la descomposición de los partidos reformistas que agrupaban a los desfavorecidos por la explotación en el trabajo, crecen las asociaciones con argumentos ecológicos, contra la exclusión por el género, la raza, las migraciones y otras condiciones de vulnerabilidad. Desde la acción humanitaria hasta las nuevas formas de militancia se proponen, más que transformar órdenes injustos, reinsertar a los excluidos. Su mismo estilo organizacional, tratando de evitar la rigidez burocrática que desacreditó a los partidos clásicos, aquellos que anteponían los intereses de la organización a los de las

personas, promueven formatos ágiles y flexibles, actúan más en relación con acontecimientos que con estructuras. Hemos visto sus políticas de frente multiorganizacional en las protestas mundializadas –de Seattle hasta Cancún– y en los Foros Sociales de Porto Alegre y Bombay, donde la acción común prevalece sobre la pertenencia y se vuelve difícil saber quién está “dentro” y quien “fuera”.

El libro de Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, quizá la obra más consistente de las que en este cambio de siglo ofrecen visiones críticas del conjunto del sistema, contiene, entre otros méritos, un análisis sutil de lo que significa esta “homología morfológica entre los nuevos movimientos de protesta y las formas de capitalismo que se han ido instaurando en el transcurso de los últimos veinte años” (Boltanski y Chiapello, 2002: 456). Al recorrer los discursos y los trabajos estadísticos dedicados a los excluidos, encuentran que las desventajas sociales son miradas como consecuencia de relaciones entre miseria y culpa, o de características personales fácilmente transformables en factores de responsabilidad individual, con lo cual se elimina la visión estructural de la explotación que iba ligada a la noción de clase: “la exclusión se presenta más como un destino (contra el que hay que luchar) que como el resultado de una asimetría social de la que algunas personas sacarían partido en perjuicio de otras” (Boltanski y Chiapello: 458). Estos autores reconocen la utilidad del concepto de exclusión para entender formas de miseria correspondientes al desarrollo capitalista actual, pero se preguntan en qué sentido este término oculta dispositivos de formación del beneficio propios de modos de explotación de un “mundo conexionista”.

El pensamiento posmoderno (no sólo el neoliberal, también el que sostiene una crítica social) ha destacado la movilidad y la desterritorialización, el nomadismo y la flexibilidad de pertenencias. Todos, aún los migrantes y exiliados, viviríamos oscilando con fluidez entre lo global y lo local. Pero pocas veces se analizan las desiguales condiciones de arraigo y movilidad. Si como explica Ronald Burt las relaciones establecidas en red son convertibles en otra cosa, básicamente en dinero, hay que averiguar cómo transforman las conexiones y la información en capital social actores con posiciones diferentes y desiguales. Boltanski y Chiapello hablan de “los grandes” como aquellos que disponen de mayor capacidad de desplazarse en los espacios geográficos e interculturales, en tanto los “pequeños” son los destinados a la inmovilidad.

Como en el antiguo discurso hegemónico que atribuía a los pobres la responsabilidad por su situación (“trabajan poco”, “no tienen iniciativa”), ahora la distinción entre los que se mueven y los que se quedan se adjudica a las inclinaciones caseras o las costumbres o las “ideas fijas de los sedentarios”. Sin embargo, existen vinculaciones estructurales y complementarias entre unos y otros. Los pequeños o localizados son los “dobles” indispensables para el nomadismo y el enriquecimiento de los grandes.

¿Cómo teje el grande su relación a distancia? “Contacta con una persona (que puede ser el centro de una camarilla) y escoge o deposita en ese lugar a alguien que mantenga



esa relación. El doble ha de permanecer en el lugar que le fue asignado. Su estancia en ese nudo de la red es imprescindible para los desplazamientos del grande. Sin su presencia, el grande perdería, a medida que se desplaza, tantas relaciones como fuera creando. No podría acumularlas. El capital se le escaparía. ¿De qué le serviría su teléfono móvil (gran objeto conexionista) si no estuviera seguro de encontrar en el otro extremo del hilo, en su sitio, en la base, a alguien capaz de actuar en su lugar, alguien que tiene al alcance de la mano aquello sobre lo que hay que intervenir?” (Boltanski y Chiapello: 469).

La explotación se fortalece en un mundo conexionista a partir de la inmovilidad de los pequeños, y gracias a la *duración* con que los nómadas acumulan movilidad y multilocalización. El fuerte es el que ante todo logra no ser desconectado, y por eso añade conexiones. En las relaciones clásicas de explotación el poder se obtenía gracias al reparto desigual de bienes estables, fijados territorialmente: la propiedad de la tierra o de los medios de producción en una fábrica. Ahora el capital que produce la diferencia y la desigualdad es la capacidad o la oportunidad de moverse, mantener redes multiconectadas. Las jerarquías en el trabajo y en el prestigio van asociadas, más que a la posesión de bienes localizados, al dominio de recursos para conectarse.

Sin embargo, nos equivocáramos si viéramos este proceso en forma lineal. Este mundo hipermóvil acrecienta las dificultades para identificar puntos de arraigo, reglas estables y zonas de confianza. La autonomía y la movilidad se obtienen a cambio de seguridad. Se ha desconstruido el antiguo concepto de *autenticidad*, basado en la fidelidad a uno mismo, la resistencia del sujeto a las presiones externas y la exigencia de comprometerse con un ideal. La fidelidad a sí mismo y a un lugar suele interpretarse como rigidez, la resistencia ante los demás como rechazo a conectarse, al compromiso con ideales permanentes como incapacidad de adaptarse a las variaciones de la moda. Pero al mismo tiempo comienza a ser cada vez más insatisfactorio vivir en un mundo de simulacros, artificios y mercancías inconstantes.

Se valora, entonces, junto con la flexibilidad y la movilidad, “ser alguien seguro, alguien en quien se pueda confiar” (Boltanski y Chiapello, 2002: 579). El éxito de la persona conexionista no depende sólo de su plasticidad: “si se limita a ajustarse a las nuevas situaciones que se le presentan corre el riesgo de pasar desapercibido o, peor aún, de que se le juzgue sin grandeza y se le asimile a los pequeños, a los nuevos, a los ignorantes”. Para sacar partido de los contactos que establece, tiene que “interesar”, o sea aportar algo que a su vez conecte con “otros mundos”. En la medida en que su persona, su personalidad, contenga ‘ese algo’ susceptible de interesarlos y seducirlos, será capaz de atraer su atención y obtener su apoyo o informaciones. Pero para ello tiene que ser *alguien*, es decir, llevar consigo elementos ajenos a su mundo, percibidos como característicos suyos” (Boltanski y Chiapello, 2002: 584).

¿Es posible insertar en esta tensión entre *ser alguien* y *ser flexible*, ser local y global, un nuevo tipo de crítica a las inconsistencias y contradicciones del capitalismo? Para

construir esta crítica actualizada hay que reconocer, en primer lugar, que el capital social se ha extendido a las relaciones internacionales desplazando su eje de las posesiones territoriales a los recursos intangibles de la movilidad y las conexiones. Luego, reformular la crítica a la mercantilización de los medios materiales de producción identificando los nuevos recursos de los cuales se apropia la economía en red: a) las posibilidades de movilidad y conexión (lenguas, prestigio, disponibilidad flexible de todo el tiempo de los trabajadores, no sólo de su jornada laboral); b) la transformación en “productos”, dotados de un precio y consiguiente posibilidad de intercambio mercantil, de bienes y prácticas que antes eran apartadas de la comercialización: las relaciones amistosas usadas como ocasiones para hacer negocios, las diferencias culturales excitadas para incorporar al mercado a los disidentes. Boltanski y Chiapello evocan “la prospección de yacimientos de autenticidad convertibles en fuentes potenciales de beneficio” (paisajes, bares con encanto, turismo alternativo), capaces de restablecer un sentido de lo auténtico compatible con las variaciones de la especulación mercantil y de la moda. Aunque estos autores no lo mencionan, la industria del *new age* es otro ejemplo elocuente.

La lista puede ser extendida. Me llama la atención que estos autores no destaquen las radiofrecuencias, claves de la conectividad mediática, la “propiedad más valiosa” en el siglo XXI, según estima Jeremy Rifkin (2001). En las redes electrónicas y mediáticas se distribuye la información, y por tanto se crean “zonas de concentración e irradiación” (Ford, 1999: 147), que organizan el acceso desigual a los bienes y mensajes. En gran parte de la sociología francesa sigue habiendo una escisión entre quienes estudian las redes comunicacionales y quienes se ocupan del resto de la vida social.

Tendremos que volver más adelante sobre los medios de comunicación y las industrias culturales como instancias donde se crea la ilusión de conectividad global, aunque se seleccionan patrimonio culturales hegemónicos o diversos pero susceptible de ser codificados para insertarlos fácilmente en el proceso de acumulación. Si bien no desarrollan esta idea en el campo mediático, vale la pena citar la distinción que Boltanski y Chiapello hacen entre la *estandarización*, imperativa de la producción en masa del capitalismo industrial, y la *codificación* de la etapa más reciente. “Mientras que la estandarización consistía en concebir un producto de golpe y someterlo a la reproducción idéntica del mayor número posible de ejemplares absorbidos por el mercado, la codificación, elemento a elemento, permite jugar con combinaciones e introducir variaciones con el fin de obtener productos relativamente diferentes aunque del mismo estilo. En este sentido, la codificación posibilita una mercantilización de la diferencia inviable en la producción estandarizada. Y ésta es la razón que le permite adaptarse a la mercantilización de lo auténtico, ya que permite conservar parte de la singularidad que daba valor al original. Sirva de ejemplo el pequeño bar montado sin esmero, intuitivamente, a ojo, y que funciona. Que funciona bien. Que está siempre a tope. Tienta el impulso de extenderlo. Se puede comprar la casa de al lado, pero eso no llevaría lejos. Para extenderlo haría

falta reproducirlo en otro lugar, en otro barrio, en otra ciudad. Haría falta transportarlo. Pero no se sabe lo que debería transportarse de éste, porque se desconoce la clave de su éxito. ¿Las mesas descabaladas? ¿Los platos caseros? ¿El servicio a la pata la llana? ¿La simpatía de sus clientes? ¿Los precios ajustados (aunque otros consumidores estuvieran dispuestos a pagar más en otro lugar)? Para saberlo hay que analizar el bar, descubrir qué es lo que le da ese carácter de verdadera autenticidad que constituye su valor, elegir algunas de sus cualidades, las más importantes y las más transportables (el público, por ejemplo, es imposible) e ignorar otras consideradas secundarias. Este proceso es un proceso de codificación". (2002:561-62).

## ¿TRES MODELOS POLÍTICOS?

El mundo está hegemonizado por un programa neoliberal agrietado, con baja gobernabilidad, que exhibe por todos lados, desde los años noventa, su incapacidad para generar crecimiento y estabilidad. En América Latina, aun las minorías beneficiadas están descontentas, y esto hace resonar con más fuerza el malestar de los sectores populares y medios. Por eso triunfaron Lula en Brasil y Kirchner en Argentina, cayeron gobernantes en Bolivia, Ecuador y Perú. Se producen agrupamientos de países en el Mercosur y en el área andina buscando articular lo que queda de economías saqueadas por las privatizaciones y la transnacionalización de recursos. Quieren fortalecerse en las negociaciones de libre comercio. Falta, sin embargo, interpretaciones de conjunto que den cuenta de las causas de la penuria y el descontento, que movilicen de modo verosímil y productivo las fuerzas transformadoras.

Las tres direcciones teóricas descritas en este capítulo proponen recursos teóricos que protagonizan ahora el trabajo en las ciencias sociales. Quienes destacan *las diferencias* (étnicas o nacionales) auspician proyectos de autonomía, tan diversos como la lucha armada de los indígenas aymaras que quieren convertir a Bolivia en la República de Qullasuyo, los zapatistas mexicanos y movimientos análogos en Ecuador, Panamá, Perú o Guatemala que intentan autogobernar sus comunidades para negociar posiciones propias respetadas dentro de las naciones modernas. En otro registro sociopolítico, podríamos añadir a los gobiernos que asumen en alguna medida las diferencias y los intereses nacionales para impulsar proyectos más independientes de desarrollo endógeno.

Este último movimiento podría situarse también en un segundo grupo, pues coloca en el centro del proyecto no la diferencia sino la *desigualdad*. Para quienes gobiernan Argentina y Brasil, e impulsan el Mercosur, el resorte clave del cambio no está en la diferencia étnica o nacional, definida en términos identitarios, sino en la caracterización de

la desigualdad interna e internacional como algo generado por una historia de intercambios injustos. Asumen como producto histórico la asimetría producida por el capitalismo de la primera modernidad liberal, y se preguntan cómo remontar el agravamiento de las desigualdades impuesto por la apertura irresponsable de las economías nacionales, la desposesión de recursos económicos, educativos y culturales, la transferencia de riqueza de las mayorías a élites financieras improductivas, especuladoras, nacionales e internacionales. Los sectores tradicionales de la izquierda y de movimientos nacional-populistas persiguen la movilización de frentes populares (obreros, desocupados, migrantes, indígenas, asociaciones de campesinos sin tierra y ciudadanos urbanos) con el argumento de recuperar capacidad nacional de gestión, mejorar la distribución de la riqueza y lograr posiciones más justas en las negociaciones internacionales.

La tercera línea, destacando el papel decisivo de la tecnología en la recomposición transnacional de los procesos de trabajo, comercio y consumo, encuentra que los resortes clave –imprescindibles– para desarrollar cualquier programa eficaz se hallan en la incorporación de amplios sectores a los avances tecnológicos. Su programa político busca la renovación educativa, la actualización del sistema productivo y de servicios, la movilización y el ensanche de los recursos de modernización. Están quienes intentan sólo asociar a las élites con los movimientos empresariales transnacionales, y están los que se interrogan por el sentido social de esta articulación interna y globalizada.

Estos tres conjuntos proyectuales corresponden a las temporalidades históricas distintas que coexisten en América Latina. No resulta muy consistente, en la perspectiva de la diversa y compleja relación de fuerzas mundial, regional y de cada nación, optar sólo por la diferencia, la desigualdad o la desconexión como clave interpretativa y recurso movilizador del cambio sociopolítico. La pregunta acerca de cómo combinar estos tres tipos de organización-segregación social puede generar respuestas distintas en diferentes países latinoamericanos, europeos o en los Estados Unidos. No voy a extenderme en el problema de las respuestas. Más bien creo importante ofrecer elementos para considerar cómo en las preguntas deberíamos encontrar la manera de articular estas tres claves de lectura de las sociedades contemporáneas.

Referencias bibliográficas

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, INI, 1997.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Éve. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.
- BONFILS, Guillermo. *México Profundo*, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- *La fotografía, un arte intermedio*. Paris: Minuit, 1965. P. 37-53.
- *L'amour de l'art*. Paris: Minuit, 1966.
- *Le marché des biens symboliques*. Paris: Centre de sociologie Européenne, 1970.
- “Disposition esthethique et compétence artistique”, *Les Temps Modernes*. No. 295 (febrero de 1971).
- “Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística”. En: Silberman, A. y otros, *Sociología del arte*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- “Campo intelectual y proyecto creador”. En: Pouillon, Jean et al., *Problemas del estructuralismo*. México: Siglo XXI, 1971.
- “La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques”, *Actes de la recherche en sciences sociales* (13 de febrero de 1977). P. 5-7.
- *La distinction - Critique social du jugement*. París: Minuit, 1979.
- *Questions de sociologie*. París: Minuit, 1984.
- BOURDIEU, Pierre y DARBEL, Alain. *L'amour de l'art. Les musées d'art europeéens et leur public*. Minuit, 1966.
- BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean Claude. *La reproduction. Elements pour une théorie du systeme d'enseignement*. Paris : Minuit, 1970.
- BOURDIEU, Pierre y DESAUT, Yvette. “Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie”, *Actes de la recherche*. No. 1 (enero de 1975).
- HOGGART, Richard. *The Uses of Literacy*, Chatto and Widus, 1957; en francés, *La culture du pauvre*. Paris: Minuit, 1970. P. 139-196.
- MICELI, Sergio. *A noite da madrina*. Sao Paulo: Editora Perspectiva, 1972. P. 43.
- RIFKIN, Jeremy. “La venta del siglo”, *El País* (5 de mayo de 2001). P. 9.
- SARTE, Jean Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1963.
- TERRAIL, Jean-Pierre; PRETECEILLE, Edmond y GREVET, Patrice. *Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual*. México: Grijalbo, 1977.