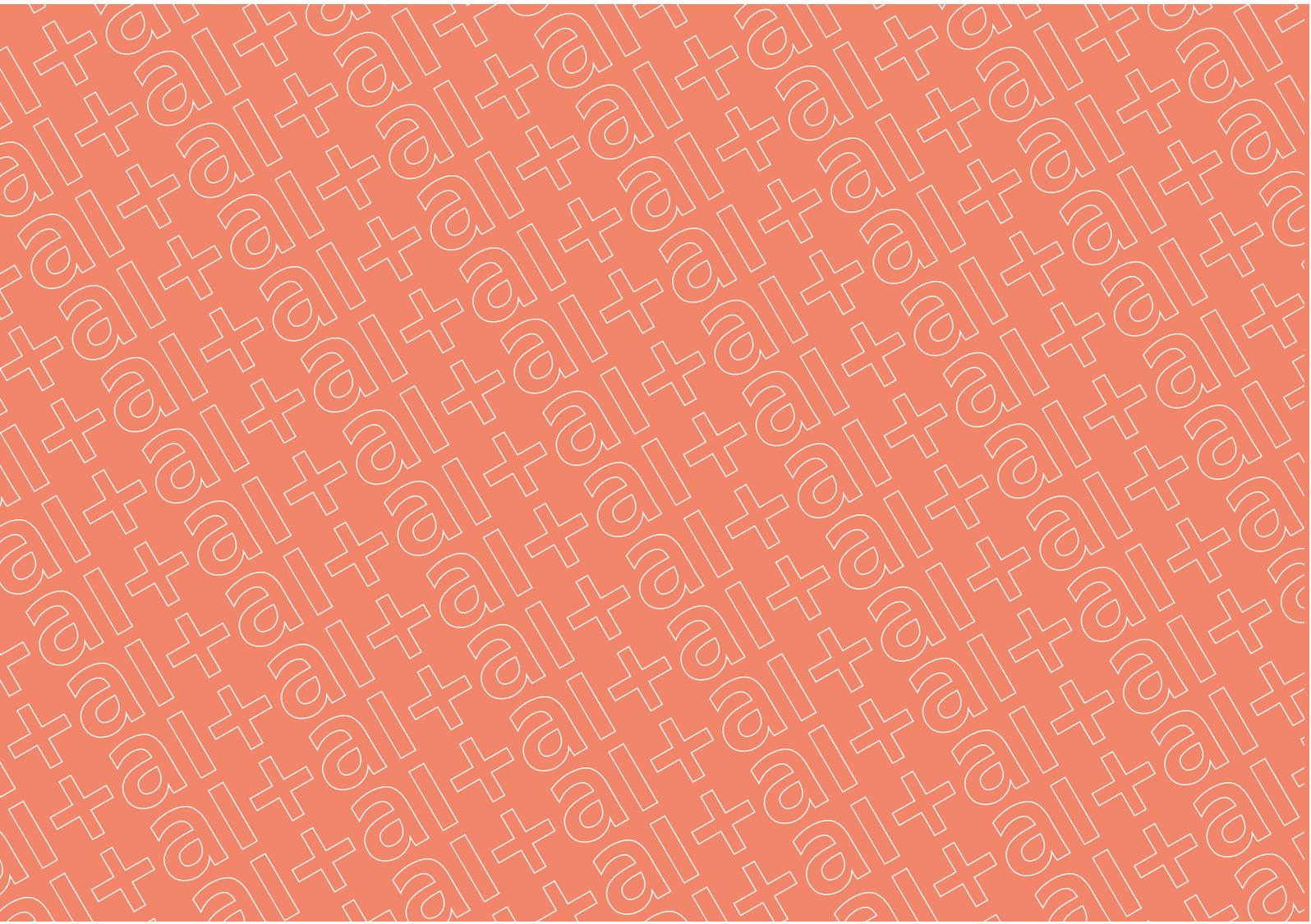


COMUNICACIÓN



Recepción de original: Septiembre 2021.

Esciolaza, G. (2021). "Investigar en Gestión Cultural. De Bordieu a Doberti: el sentido del habitar.". *Revista i+a, investigación más acción*, N° 24, p. 69-76.

INVESTIGAR EN GESTIÓN CULTURAL. DE BORDIEU A DOBERTI: EL SENTIDO DEL HABITAR

Guillermo Eciolaza

DATOS DEL AUTOR

Guillermo Eciolaza. Arquitecto (FAUD UNMdP)
Prof adjunto Historia y Teoría del Arte y la Cultura
y Seminario Obligatorio de Gestión y Evaluación de
Proyectos Socioculturales. Dto de Gestión Cultural
FAUD. Investigador FAUD Cat 4.

Contacto: geciolaza@yahoo.com

El término “cultura” fue utilizado principalmente como sinónimo de civilización: primero en el sentido abstracto del proceso general de volverse “civilizado” o “cultivado” frente a la oposición a la barbarie, o falta de civilización. Luego, en el sentido que habían establecido los historiadores del Iluminismo para civilización, una palabra generalizada durante siglo XVIII para referirse a las historias universales, como una descripción de los procesos seculares del desarrollo humano. Con la aparición, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, de nuevas corrientes disciplinarias el término cultura adquirió nuevas formas de empleo. Raymond Williams (Williams, 2015) las clasifica como la acepción humanística, la antropológica, la psicoanalítica y la sociológica.

La cultura desde una concepción humanista afirma que el concepto de estética implícito en las artes es lo que permite la verdadera progresión cultural. Habría que agregar cierta valoración por los viajes que también aportarían conocimiento de otros pueblos y costumbres. En esta concepción, los individuos que poseen cultura son aquellos que han viajado, (real o metafóricamente), conociendo el mundo, desarrollado sus facultades intelectuales. Es decir, se retoma la primera definición de cultura que se refiere al cultivo de la tierra. Se señala que todos aquellos que poseen conocimiento acerca de las manifestaciones artísticas del espíritu humano tienen que ser diferentes al común de la gente, demostrando su alto nivel de cultura mediante maneras refinadas de trato con los demás, asignándole la calificación de “culto”. Por contraposición, una persona con escaso nivel de educación y refinamiento pasa a ser “inculto” o de “poca cultura”. Se podría decir que bajo esta concepción de cultura se constituye el rol de erudito, referido a un ámbito jerárquico. Esta manera de percibir la cultura corresponde principalmente a la Europa del siglo XIX, siendo entendido, principalmente como un reflejo de una inteligencia superior. Durante esta época el progreso se vio reflejado en el avance de los conocimientos filosóficos, científicos y estéticos que el hombre adquiere. Esta acepción de cultura está claramente conectada con las primeras definiciones que se le otorgó al término durante la época de la Ilustración, validando las estratificaciones sociales a través del acceso a la cultura.

Para hablar de cultura a través de la antropología podemos remitirnos a la definición que entrega Edward B. Taylor en 1871 con su obra “Primitive Culture” y en el cual el término civilización puede ser entendido como extensión del primero de estos conceptos. Taylor pretende investigar lo que ha sido el desarrollo humano, analizando los procesos que lo llevaron a convertirse en un ser civilizado. Sin embargo, antropólogos posteriores a Taylor, como Bronislaw Malinowski (Malinowski, 1984) le da una nueva mirada a esta interpretación científica de la cultura. La visión antropológica, a diferencia de la humanista, destaca principalmente por su carácter colectivo y universal. En general, privilegia aquella creación integradora que se transforma a través del proceso mismo de intercambiar experiencias humanas acumuladas en el tiempo. John Thompson llama a ésta, la concepción descriptiva de cultura. Clifford Geertz, tiene otra opinión acerca del concepto de cultura desde lo antropológico:

“El concepto de cultura que propugno es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”.
(Geertz, 1996)

El autor reafirma esta idea planteando algunas de las características que se le pueden atribuir a este concepto:

“La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta - costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos - como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control - planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman ‘programas’) - que gobiernan la conducta”

Acceder al concepto de cultura mediante el psicoanálisis implica referenciar el trabajo de Freud, El Malestar en la Cultura, de 1930, donde dice que dicha definición se emparenta con el superego:

“La cultura humana comprende, por una parte, todo

saber y el poder adquirido por los hombres para dominar las fuerzas de la naturaleza; y por otra, todas las organizaciones necesarias para fijar las relaciones entre ellos”.

Freud siempre manifestó gran interés por los fenómenos culturales, y ello se ve reflejado a lo largo de toda su obra. Bajo su criterio, la cultura juega una función de control sobre las fuerzas de la naturaleza como sobre las pulsiones del ser humano (sexualidad y agresión), pero también, sobre los procesos que emanan de la naturaleza.

“La sublimación constituye tal vez el único puente que media el pasaje entre las fuerzas pulsionales y las creaciones materiales. es decir, entre el inconsciente y la cultura”.

Todos aquellos elementos que corresponden a nuestro inconsciente pueden transformarse en creaciones intelectuales, como las obras de un artista. Pero esto es posible, según Freud, gracias a la sublimación que empuja al inconsciente a producir.

Aunque probablemente la concepción sociológica sea la menos reconocida, es de gran importancia en el proceso de investigar en cultura. Esto gracias a los trabajos del sociólogo francés Pierre Bourdieu y los relevantes aportes que llevó a cabo incorporando nuevos conceptos al estudio de la sociología de la cultura: campo (espacio social que se crea en torno a la valoración de hechos sociales tales como el arte, la ciencia, la religión, la política, etc.) y habitus (formas de obrar, pensar y sentir que están originadas por la posición que una persona ocupa en la estructura social). Sin embargo, Bourdieu ve en la cultura un medio encubierto de dominación. Es decir, la cultura es el espacio social (campo) en el que el individuo se desenvuelve, por lo tanto, es uno de los elementos constituyentes de dicho carácter, pero no el único. En estos campos existe un capital simbólico que es compartido por sus miembros, los que provienen de diferentes habitus. Al producirse este ‘choque’, se generará inevitablemente una lucha por la apropiación de este capital.

La Noción de Bourdieu de Habitus se reproduce dependiendo de las diferentes maneras de habitar. Bourdieu (Bourdieu, 1990) define el habitus como un sistema de disposiciones durables y transferibles que

integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir. La persistente acción de habitar implica la adquisición de hábitos lo que, por consecuencia, nos dirige hacia el término habitar: acostumbrar o hacer que uno se acostumbre a una cosa. Pero este habitar se produce dentro de un hábitat, es decir, dentro de un conjunto local de condiciones geofísicas en que se desarrolla la vida de una especie o de una comunidad animal o vegetal, es por lo tanto un término interdependiente entre el espacio vital y su propósito.

La definición de Campos Culturales que entrega Pierre Bourdieu se presenta como espacios estructurados que pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes. Dentro de los campos emergen leyes que regulan los mismos, en donde es posible diferenciar campos tales como el de la política, la filosofía o la religión los cuales poseen sus propias reglas. Al analizar los diversos campos existentes y también aquellos que aparecen en un determinado momento es posible encontrar elementos distintivos en cada uno de ellos. Al mismo tiempo se pueden encontrar variables secundarias que posibilitan la creación de nociones universales de los campos. Cabe destacar que estos campos se mantienen o se transforman debido al choque de fuerzas constituyentes del campo con el fin de alcanzar la hegemonía. Según Bourdieu, el campo cultural está conformado por dos elementos: la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación. En la estructura de un campo se generan relaciones de fuerza debido a las luchas de poder entre los miembros que participan de la distribución del capital específico. Es decir, dentro del campo se llevan a cabo las luchas por obtener lo que Bourdieu denomina la violencia legítima (Gutierrez, 2004), es decir, la autoridad, que por consecuencia determina la posesión del capital en cuestión. Por otro lado, el carácter autónomo que poseen los campos queda reflejado en las palabras de Bourdieu, quien lo ejemplifica con el campo intelectual, señalando que el proceso de autonomización tuvo lugar a medida que los creadores se liberaron económica y socialmente de la tutela de la aristocracia y de la Iglesia y de sus valores éticos y estéticos. Un campo determina sus

propios intereses, los cuales lo distinguen de otros campos y en donde sólo pueden participar aquellos individuos que contribuyeron a crear ese mismo campo. Por otro lado, para que un campo funcione, es necesario distinguir dos variables: quienes detentan el capital y quienes aspiran a poseerlo.

Para retomar la idea de cultura a través del capital simbólico, el antropólogo Leslie White (White, 1982) definió cultura como un conjunto de fenómenos que tienen directa relación con la capacidad del ser humano para simbolizar. Además, el origen de la cultura se produce precisamente cuando el hombre adquiere dicha capacidad, es decir, cuando libremente le otorga un significado a las cosas y hechos a los cuales se ve enfrentado. Pero, a diferencia del capital económico, los bienes simbólicos deben pasar por procesos de valoración socialmente reconocida. Las formas simbólicas son valoradas y evaluadas, aprobadas y refutadas constantemente por los individuos que las producen y reciben.

El poder conforma todos los ámbitos de la sociedad como los campos, los habitus, y por lo tanto existe física, objetiva y simbólicamente. Pero, todo poder, debe ser reconocido y aceptado como legítimo para que tenga validez dentro de una cultura. Generalmente, debe poseer un sentido positivo con el que los dominados se sientan partidarios y familiarizados con él. El capital simbólico es un crédito, es el poder impartido a aquéllos que obtuvieron suficiente reconocimiento para estar en condiciones de imponer el reconocimiento.

Los estudios más recientes, agrupados en un conjunto de bordes difusos, al que podríamos llamar como pertenecientes a las “Ciencias de la Cultura”¹, podemos reconocerlos como un nuevo campo académico y disciplinar, surgido discretamente a mediados de la década de 1980 y que evolucionó permanentemente durante 40 años hasta lograr una expansión ciertamente significativa en el universo de las publicaciones contemporáneas. Podríamos graficarlo como un triángulo de relaciones simbióticas: en un vértice el reconocimiento a una especificidad de la división del trabajo en el ámbito de la cultura, en otro la aparición de nuevas ofertas académicas asociadas a esta especificidad y en el tercero el fenómeno de la consolidación de la transición política, que se dio tanto en España como en Latinoamérica. Porque es con las nuevas democracias de la región,

que se volvieron razonablemente estables por primera vez en la historia, cuando la constitución del campo de la Gestión Cultural comienza a convertirse en un interesante objeto de estudio en sus tres dimensiones: la disciplinar que fue la primera, la epistémica que se desarrolla luego, y la política que le provee la oportunidad a ambas.

En ese marco, la oferta académica de y los estudios sobre Gestión Cultural se enmarcan en ese proceso iberoamericano, fundamentalmente dado en universidades, escuelas de arte y administración, y tienen como objetivo principal formar profesionales capacitados para actuar sobre las estructuras del campo cultural, su producción, la tutela de las artes, la acción organizacional y los procesos de desarrollo local en un contexto de tensiones y conflictos políticos propios de nuestras sociedades profundamente desiguales de México a Argentina.

La investigación científica de la cultura, no obstante, es anterior a este proceso, comenzó en el siglo XIX a través de la antropología. Fue con la industrialización que la sociología y luego la economía, advirtieron que los procesos culturales incidían en el desarrollo social, facilitándolo o dificultándolo, según se lo enfoque desde paradigmas diferentes. La economía y las ciencias políticas que dieron fundamento a los principios del neoliberalismo, sostuvieron con cierto éxito hasta el final del siglo XX, esta idea que la cultura podía ser un impedimento para el desarrollo; (medido exclusivamente en términos de crecimiento, explotación ambiental y concentración de la riqueza). Por ello cobra relevancia explorar los procesos que revelan y rebelan otra mirada de la Gestión Cultural como una labor promotora de los intersticios por donde se filtran las contradicciones que son la base de los procesos culturales que aspiran a producir transformaciones mensurables y reproducibles.

No existen etiquetas ni nombres unívocos para caracterizar las bases históricas que definieron los objetivos y los modos procedimentales de los procesos que podríamos llamar de desarrollo humano, como tema central de las políticas públicas,

¹ La UNNE creó recientemente la facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura

pero es desde allí que hoy podríamos definir un recorte teórico que establece, como condición para el desarrollo, incrementar los alcances de la participación y la interculturalidad.

La centralidad de la finalidad cultural en la economía cobra vital relevancia en la medida que la cultura puede ser definida como “la manera de vivir juntos” y el desarrollo como “el proceso que aumenta la libertad afectiva de quienes se benefician de él para llevar a cabo aquello que, por una razón u otra, tienen motivos de valorar”. (Maccari, 2012) Sin embargo, aún existe una negación de la conflictividad inherente a la confrontación de proyectos de vida diferentes, que se ofrecen como una simplificación de las alternativas de desarrollo ofrecidas históricamente por el mundo hegemónico. Es por ello que investigar en Gestión Cultural es más que investigar en cultura; es lograr poner en valor los caminos que contribuyen a lograr modos exitosos de resolver en paz el modo de vivir juntos, lo que nos interpela también a poner en evidencia el ocultamiento, de carácter político social y cultural de un conjunto de situaciones que lo ponen en riesgo.

Investigar en Gestión Cultural significa que aspiramos a promover la producción de nuevos conocimientos que se enfoquen en reconocer y volver objeto de estudio e intervención las cartografías de nuestros territorios, no sólo en el sentido económico, el identitario o el de la expansión de los derechos individuales, sino también -y fundamentalmente- en el sentido de los modos en que se facilita o se obstaculiza el acceso igualitario a bienes y servicios culturales, resistiéndonos a que sean tratados como meras mercancías.

Se puede reconocer un importante mito fundante en la formación del paradigma de la hegemonía para el análisis de la cultura apropiada por la clase dominante en América Latina en general, y Argentina en particular. Su estructura ideologizada es la que vincula nuestra identidad a la idea de herencia. Concretamente el concepto de latinoamericanismo fue sugerido – impuesto- por Napoleón III² como parte de sus planes de colonización a demanda de los colonizados. En ese proceso histórico, podemos dedicarnos a la búsqueda de identificar cuáles son los elementos que utiliza la clase dominante para penetrar en el mensaje que se comunica, el cual generará importantes efectos,

determinantes para la sociedad y cuáles, además hallamos como elementos emancipatorios.

Es interesante, previo a toda pretensión de sumergirse en las tentadoras aguas de la decolonialidad, considerar los alcances culturales de la celebración de aquel proceso cultural, económico y político que pretensiosamente llamamos independencia. Porque no obstante su aspecto material que reconoce la sustitución de la colonidad española por la francesa primero y la anglosajona después, lo interesante en términos históricos es medir el buen grado con que se celebraron esas renovadas señales de dependencia. La violencia simbólica estará presente en la medida en que exista un poder simbólico, es decir, la capacidad de hacer creer a los miembros de una cultura que una determinada visión del mundo es la correcta. Existen varias maneras en que el significado contribuye a mantener relaciones de dominación, en contextos sociohistóricos específicos. Una de tales formas es la legitimación. Como observó Weber, se puede mantener un sistema de dominación cuando se representa como legítimo, es decir, como un sistema que vale la pena apoyar, habituarse a ello.

El habitus es entendido como los sucesos que han sido adquiridos por los individuos a lo largo de la historia y por eso está estructurada, ya está compuesta producto de una serie de hechos que forman parte de la historia y que moldearon el habitus de cierta manera. Es por esto que lo señala como un estado del cuerpo, es decir, disposiciones que determinan las maneras de actuar de las personas y éstas a su vez, son acciones que permanecen en el tiempo y por ello son duraderas y permanentes. La cultura se verá afectada y obligada a cambiar en la medida que el habitus se modifique, es decir, la posición del individuo en el campo se modificará cuando el habitus genere nuevas disposiciones. Aquí se produce una dialéctica entre lo que Bourdieu llamó la teoría objetivista en donde la cultura es la que determina la acción del sujeto en la sociedad y la

² El concepto llega a nuestros días contaminado por una diferenciación de la influencia expansiva norteamericana, pero debe su origen al proyecto de creación de un imperio en territorio americano impulsado y soportado por Francia y Napoleón III

teoría subjetivista, es decir, el individuo no es un ente pasivo de la cultura, sino más bien es éste el que determina como actúan estas nuevas disposiciones.

El habitus generará nuevas prácticas sociales en la cultura. Mientras el hábito es reproductivo, el habitus es productivo. Cuando la comunicación interviene en el habitus se produce un intercambio de 'conocimiento' que está determinado por la realidad social en la que se desenvuelve cada uno de los individuos que participan en esa comunidad. Es decir, el habitus percibe cierto conocimiento como real, producto de los contextos sociales específicos en los que se comunican los miembros de una cultura. El conocimiento se legitima a través de la comunicación y el complejo sistema de relaciones que operamos al habitar.

La teoría del habitar de Roberto Doberti (Doberti, 2011), se presenta como un avance y a la vez una síntesis ajustada de estas ideas. Doberti propone un marco teórico interesante para hacer converger los sistemas de relaciones que nos convocan. Se funda en la postulación de una especie de cartografía sistémica de los atributos comunicacionales de las formas y su relación con la acción de habitar. Podríamos resumir su hipótesis en que todo aquello que logremos develar de ese sistema de relaciones morfológicas está llamado a incorporarse al universo de elementos de la cultura visual que configuran el modo de hablar de los sujetos y las instituciones a través de los atributos simbólicos de los objetos proyectados.

En el gráfico a continuación, (Figura 1), se presentan los componentes del sistema relacional propuesto por la teoría del habitar, en tanto examina como



Figura 1. Síntesis gráfica de la generación de significantes culturales según la Teoría del Habitar de Roberto Doberti. Producido como parte del material de apoyo de las clases teóricas de la asignatura Historia y Teoría del Arte y la Cultura, carrera de gestión Cultural FAUD UNMdP.

producto de esas relaciones los procesos de generación de significantes culturales, a partir de vincular el modo en que las conductas y las estéticas hacen al significado del habitar, definiendo el conjunto de particularidades que componen las identidades de los objetos.

Mientras que el hablar, (con el lenguaje arquitectónico en una de sus posibles formas de articularse), convoca conceptos y voces que reafirman y/o transforman las identidades. Por un lado, según el trabajo de Doberti, tenemos las instituciones que están cargadas de ideología y legitiman la estética, por el otro, las relaciones antropológicas de los sujetos con la ética.

En las proximidades de esas categorías se producen tensiones que pueden ser interpretadas. En ese mapa conceptual se desenvuelven a las estrategias que explican cómo son y por qué cambian las formas en que habitamos un determinado territorio y las voluntades convergentes que intentan darle sentido desde los discursos formales de la ciudad, la arquitectura y las artes. Desde otro punto de vista del mismo fenómeno es la metafísica la que proyecta el ser y el consistir de la convivencia entre sujetos e instituciones. En el centro de todos esos movimientos se construyen y validan las continuidades y rupturas de los significantes culturales de una determinada sociedad en un determinado tiempo (Figura 1).

Entonces, para investigar en gestión cultural es necesario formular las preguntas adecuadas que nos permitan establecer nuevas bases de conocimiento disciplinar: ¿Qué relaciones existen entre la diversidad sociocultural de nuestras sociedades latinoamericanas y los enfoques sobre el desarrollo humano? ¿Quiénes lo desean y a quiénes beneficia? ¿Cuáles son los modos en los que estos fenómenos ocurren? ¿Cuáles son las características de las homogenizaciones que dominan estos procesos? ¿Cómo generar un marco de trabajo para la investigación que parta de establecer estas relaciones? ¿Qué aportes puede generar este tipo de enfoques a los saberes que producimos y reproducimos en el campo de la Gestión Cultural? Persiguiendo estas preguntas hallaremos otras. Ese es el fin último de la construcción de nuevos saberes volviendo virtuosa a relación de la investigación con la docencia y la extensión.

La FAUD, a través de su plan de fortalecimiento a la investigación nos convoca a consolidar durante los próximos años esta apertura teórica dirigida a reconocer y problematizar las aristas, las intersecciones y las yuxtaposiciones de la Gestión Cultural como un complejo sistema de objetos y sujetos de estudio a ser comprendidos y explicados en sus múltiples dimensiones: epistemológicas, disciplinares y políticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Mexico: Grijalbo.
- Doberti, r. (2011). *Habitar*. Buenos Aires: Eudeba.
- García Canclini, N. (1990). *La sociología de la Cultura de Pierre Bourdieu*. Mexico: Grijalbo.
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gutiérrez, A. (2004). *Poder, hábitus y representaciones: recorrido por el*.
- Maccari, B. y. (2012). *CULTURA Y DESARROLLO*. BARCELONA: MyM.
- Malinowski, B. (1984). *Una teoría científica de la cultura*. Madrid: Sarpe.
- White, L. (1982). *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós.
- Williams, R. (1981). *Cultura: Sociología de la comunicación y el arte*. Madrid: Paidós.
- Williams, R. (2015). *Sociología de la cultura*. Madrid: Paidós.

