

## Cuestionar el sentido común para investigar, investigar para cuestionar el sentido común

### Entrevista a Daniel Mato

Por Flavia Costa

Licenciado en Economía por la Universidad de Buenos Aires y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela; narrador, docente, sociólogo y antropólogo, Daniel Mato es uno de los principales referentes latinoamericanos en el estudio de procesos de interculturalidad, así como en el enfoque de comunicación y cultura para analizar las transformaciones sociales producidas en la región en el contexto de los procesos de globalización. Actualmente se desempeña como profesor titular del Centro de Investigaciones Postdoctorales en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, y es el coordinador del proyecto Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior, en el Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).

Como autor ha publicado, entre otros, los volúmenes *Crítica de la Modernidad, Globalización, y Construcción de Identidades* (1995); *Narradores en Acción: Problemas Epistemológicos, Consideraciones Teóricas y Observaciones de Campo en Venezuela* (1992); *El Arte de Narrar y la Noción de "Literatura Oral": Panorama Intercultural y Problemas Epistemológicos* (1990), y espera para finales de este año la publicación de *Interculturalidad y Comunicación Intercultural*, actualmente en prensa. Como coordinador, editó más de diez volúmenes, entre ellos *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior* (2008); *Cultura, Política y Sociedad* (2006); *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización* (2004); *América Latina en Tiempos de Globalización*, volúmenes I y II (1996 y 2000).

Si bien su tesis doctoral y sus primeros libros estuvieron dedicados al estudio de las artes de la narración –a partir de un trabajo etnográfico realizado en Venezuela entre más de sesenta *cuenteros* y *cuentahistorias*–, desde hace varios años Mato viene desarrollando tres proyectos en paralelo, que él engloba en una línea de investigación que denomina Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales. En ella se dedica a estudiar relaciones entre actores sociales atendiendo especialmente las formas en que se entrelazan, convergen, entran en conflicto o se modifican las ideas y las prácticas sociales, procesos que él, de manera genérica, califica de interculturales.

Mato argumenta que, aunque la categoría “interculturalidad” se utiliza con mayor frecuencia para designar ciertas orientaciones de políticas educativas, éstas deberían denominarse “interculturalistas” (en tanto procuran valorizar o construir relaciones interculturales de respeto y valoración mutua) y no interculturales. Interculturalidad, en cambio, “es una categoría analítica descriptiva”, asegura. Y en tanto tal, resulta un

recurso provechoso para analizar relaciones entre actores sociales, allí donde el foco principal son las producciones e intercambios de sentido, lo que incluye casos de conflictos, apropiaciones, resignificaciones, adopciones acrílicas, coproducciones y otras modalidades. Destaca, además, que en su trabajo la idea de cultura está asociada a la de producción social de sentido. Es decir: “no designa una cosa ni un conjunto de cosas”, y su aplicación no se reduce a asuntos relativos a las artes, ya sean “populares” o de “élite”, ni a las así llamadas “industrias culturales” o al “consumo cultural”. Sostiene, en cambio, que “cultura es un adjetivo que califica una mirada analítica capaz de poner de relieve y analizar los aspectos de producción, convergencias y conflictos de sentido, significativamente presentes en todas las prácticas sociales y relaciones entre actores”. Advertido frente a posibles malos entendidos, aclara: “quienes compartimos esta orientación de trabajo de ningún modo decimos que ‘todo es cultura’, sino que los aspectos culturales, de sentido, están presentes y resultan significativos en todas las prácticas y relaciones sociales, las hacen posibles, las orientan, contribuyen a explicarlas, sin ser ni las prácticas mismas, ni los ‘productos’ resultantes de ellas”.

Daniel Mato comenzó a utilizar la categoría de interculturalidad hacia 1984, en sus investigaciones sobre narradores de historias, observando las apropiaciones y resignificaciones que los narradores hacen de relatos que provienen del mundo de la escritura y/o de los medios audiovisuales, así como las que los investigadores hacen al crear una categoría tan particular –“y cuestionable”, enfatiza– como la de *literatura oral*. Desde entonces la ha aplicado a diversos objetos de estudio, entre ellos la producción transnacional de representaciones de identidades étnicas de pueblos indígenas, las ideas de “cultura y desarrollo” y “sociedad civil”, e inclusive los tres proyectos que ha venido desarrollando en años recientes. En primer lugar, el proyecto del IESALC antes mencionado, del que acaba de publicarse el segundo libro: *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Bajo su coordinación, el volumen recoge ocho experiencias de educación superior intercultural en siete países de América latina: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, México y Nicaragua.

En segundo lugar, un proyecto sobre *Diferencia cultural y comunicación intercultural*, donde por un lado investiga las experiencias de comunicación intercultural en la provisión de agua y de servicios informáticos en un barrio de Caracas, y por otro, trabaja en la creación de materiales didácticos para difundir este enfoque analítico, en particular entre agentes comprometidos en programas de desarrollo sustentable, urbanistas y otros profesionales de las áreas de salud, vivienda, etcétera.

Finalmente, en 2006 ha iniciado una investigación todavía en proceso titulada *El rol de los Think Tanks en la producción y difusión transnacional de ideas (neo)liberales en América latina (1980-2005)*: un trabajo de largo aliento que implica tareas de relevamiento y trabajo de campo en cinco países de América latina y en los EEUU. Este proyecto constituye el último tramo de una línea de investigación iniciada en 1991 sobre procesos transnacionales de producción social de representaciones sociopolíticas significativas, en cuyo marco estudió la producción de representaciones de algunas identidades indígenas, y de ideas de “cultura y desarrollo” y “sociedad civil”.

Pese a que se trata de diferentes conjuntos de problemas, los aborda desde una perspectiva crítica que tiene un rasgo que se repite: comienza cuestionando categorías cuyo uso está prácticamente naturalizado. Un ejemplo es la crítica a la idea de “industrias culturales”, a la cual dedicó el artículo del cual se reproduce una parte junto a esta entrevista. Según Daniel Mato, “hablar de ‘industrias culturales’ lleva a creer que algunas industrias son culturales y otras no”, cuando desde su punto de vista, todas las industrias lo son, ya que producen objetos y saberes que “además de tener aplicaciones funcionales, resultan socio-simbólicamente significativos”. Es decir, los consumidores los usan no sólo para satisfacer una necesidad, como comer, protegerse del frío, divertirse o informarse, sino también “para producir sentidos según sus valores específicos e interpretaciones del mundo”.

Pero también otras nociones fueron objeto de su mirada crítica; entre ellas, la de “literatura oral” y la de “intelectual”, identificado con el académico o el opinador mediático. “Es necesario cuestionar estas representaciones hegemónicas que asocian de manera irreflexiva las ideas de ‘intelectual’, ‘investigador’ y ‘académico’”, escribió Mato en 2002<sup>1</sup>. Prefiere, en cambio, la noción de “prácticas intelectuales”, acuñada en 1997, cuando desarrolló el proyecto de investigación *Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Por entonces, explica, se trataba de una respuesta a la idea de Estudios culturales latinoamericanos, a la cual se ha intentado adscribir su trabajo, así como el de otros colegas latinoamericanos. Algunos la aceptan y la utilizan, pero no así Daniel Mato. “Quería evitar la asunción implícita de que la llamada Escuela de Birmingham era el único punto de partida para discutir las concepciones de cultura tradicionales”, señala. Hoy, sin embargo, el concepto de práctica intelectual se ha ampliado hasta incluir producciones propias de actores sociales extra-académicos, en un intento por religar el trabajo intelectual con la reflexión y la praxis ética y política.

En esta entrevista revisa este modo de abordaje y, tal como anuncia en su primera respuesta, da para eso un “largo rodeo” que se extiende prácticamente toda la conversación. El resultado: una suerte de biografía intelectual abreviada pero sustanciosa, y una toma de posición acerca de qué son y qué pueden ser hoy las Ciencias Sociales.

**Pregunta: Esta forma de abordaje, el de la crítica de las categorías, ¿tiene que ver con un, por así decir, programa de combate teórico o son problemas que se le fueron presentando a medida que se propuso entrar a un tema o profundizar su análisis, y entonces estos trabajos vinieron a intentar resolver esos problemas?**

Respuesta: La observación me parece apropiada. En efecto, mirando hacia atrás advierto que me la he pasado trabajando críticamente sobre categorías instaladas. Esto es una constante en mi trabajo y es, en efecto, una suerte de recurso heurístico. Podría decir que es un programa de intervención y es un intento de hallar respuestas a problemas que se me van presentando, tanto en mi trabajo intelectual como en mi vida cotidiana. Para responder esta pregunta, entonces, voy a dar un largo rodeo.

---

<sup>1</sup> Ver Mato, Daniel. “Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder”, en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela. 2002. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mato.doc>

Lo primero que estudié fue Economía Política. Aunque cuando estaba concluyendo las materias del segundo o tercer cuatrimestre, vino un cambio importante del plan de estudios y dejó de llamarse Economía Política para llamarse Economía, a secas. Por eso, formalmente, soy Licenciado en Economía, pero mi formación inicial fue en la crítica de la Economía Política. Después del 75, ya en el exilio, cuando entré a hacer el doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Central de Venezuela, lo hice con el proyecto de hacer una revisión crítica de la noción de crisis en la teoría marxista. Luego tuve que invertir mucho tiempo en cambiarlo, porque había empezado a hacer materias para ese proyecto, que era fruto de mi necesidad de revisar el aparato teórico marxista en el cual me había formado. No en la facultad, sino en los grupos de estudio, que para la época eran el lugar donde más se estudiaba. Entonces empecé el Doctorado en Ciencias Sociales como una manera de desembarazarme del economicismo que se fue apropiando del campo de la Economía, y de reencontrarme con los intereses de análisis de carácter socialmente más complejo, propio de las tradiciones de la Economía Política y de la teoría marxista. Quería recuperar lo que el cambio del plan de estudios en la facultad de Economía me había arrebatado, y siento que poco a poco lo logré.

Pero en la misma época en que hacía Doctorado, la costumbre de narrar cuentos a mi hija, y una serie de visitas a comunidades indígenas en el Orinoco en las que pude observar formas de narración de historias complejas, que incluían mucho más que la expresión verbal y que estimularon mi sensibilidad, derivaron en que el trabajo expresivo en danza y teatro que venía desarrollando desde hacía unos años tomara un nuevo formato. Así comencé a narrar historias en plazas, calles, teatros, escuelas, museos, centros culturales y otros espacios, usando mucho el cuerpo, algo muy distinto de la imagen estereotipada del narrador viejito y sentado en una silla que suele hegemonizar la práctica de este arte. Ese trabajo tuvo bastante repercusión no sólo en Venezuela sino también en la Argentina y en Bolivia. Vine a la Argentina a dar talleres y ofrecer espectáculos durante cuatro o cinco años seguidos. Para formar un repertorio de cuentos acorde con mis propósitos de intervención social, comencé a buscar textos en compilaciones de relatos indígenas. Esto acabó dando lugar al cambio de tema de mi tesis de doctorado. ¿Cómo? ¿Por qué? Veamos: en esa búsqueda, reuní antologías de lo que suelen llamar “literaturas indígenas” y también de lo que suelen llamar “cuentos folclóricos”. Y pronto advertí algo bastante evidente: que esas antologías son algo así como colecciones de mariposas disecadas. Son los restos verbales de actos expresivos complejos y, literalmente, son un producto de la academia. La “literatura indígena” y la “literatura oral” no existen como tales: son una creación de los investigadores que, siendo parte del mundo de la escritura, se encuentran con esas prácticas complejas, podríamos decir que multimedia (gestos, cuerpo en movimiento, uso del espacio, voz, canto, palabras, miradas, etc.) y no encuentran mejor manera de convertirlas en objetos de investigación que quedarse con sus restos verbales. No digo esto para colocarme siglos atrás de quienes siempre pensaron que la literatura es un arte culto solo para escribas, sino más allá de quienes reivindicaron que en la oralidad también hay valor literario. Si bien en la oralidad hay valores estéticos, eso no tiene por qué llamarse literatura: es otra cosa mucho más compleja y, sobre todo, diferente. Si se quiere utilizar la noción de arte, deberá admitirse que es otro arte; a demostrar esto y a ilustrarlo decidí dedicar mi tesis de doctorado. Si se quiere, es un lenguaje multimedia. Porque además de las palabras, hay silencios, tonos, voces, ritmos, gestos, miradas, la presencia del

cuerpo; el uso del espacio, el contacto entre el narrador y el público, todo lo cual está más allá de las palabras. Así, este recorrido me llevo a cambiar mi proyecto de tesis de la crítica a la noción de *crisis* en la teoría marxista, sobre lo cual llegué a publicar un par de artículos, hacia la crítica de la categoría “literatura oral” y otras asociadas, como las de “cuento folclórico” y ciertas aplicaciones de la de “literatura indígena”, como las que producen trasposiciones de la así llamada “oralidad” a la escritura. Existen otros tipos de aplicaciones de esta categoría sobre las que no viene al caso comentar acá y que no están comprendidas en esa crítica. El caso es que la categoría “literatura oral” y esas aplicaciones de la idea de “literatura indígena” no solo son problemáticas desde el punto de vista epistemológico y teórico, sino que también son colonizadoras. Porque una vez que reduzco la complejidad de la *performance* a la escritura y llamo a eso “literatura indígena”, entonces aparentemente podría comparar entre sí dos libros; por caso, una compilación de “literatura indígena” y una de relatos de Borges. Y como la tal “literatura indígena” así construida no es sino una colección de mariposas disecadas, los indios, digamos, salen perdiendo, lo que opera reforzando representaciones de primitivismo, superioridad de las tradiciones europeas y sus versiones americanas, etc.

### **¿En ese momento tenía en mente la crítica a la noción en su aspecto colonizador o eso apareció después?**

No llegué a hacer ese trabajo en público y a interesarme en narrar relatos indígenas por casualidad, sino después de años de contacto con poblaciones indígenas, a las que me acerqué como habitante de estas tierras, sensible a su presencia y sus modos de vida. Visité comunidades indígenas en varios países de América Latina durante un viaje como mochilero que hice hasta Tijuana en el 69, antes de comenzar a estudiar Economía. Luego, a mi regreso, en el 70, pasé unas semanas en una comunidad toba cerca de Quitilipi, Chaco. Era una sensibilidad personal, que en parte explica mi interés por poner en circulación relatos indígenas en las ciudades. Y lo hice además con cierta malicia, por haber estudiado las cosas que estudié. Deliberadamente me construí una cierta legitimidad como “artista”, apareciendo en las páginas culturales de los periódicos para poder hacer esto en barriadas populares y comunidades rurales protegido por esa aura. Tenía malos recuerdos de la represión en la Argentina, sabía que la democracia venezolana tenía sus límites y construirme esa “legitimidad” me permitía desarrollar con más seguridad un trabajo que por entonces algunos llamaban de promoción cultural. Por un lado, hacía un espectáculo que presentaba en teatros “culturosos” –acá estuve, por ejemplo, en el Centro Cultural San Martín–; y por otro, hacía trabajo en barrios y pueblos del interior. Todo muy *ex profeso*. En parte, supongo, con paranoia de ex perseguido político. Ese fue el punto de partida de lo que luego fue mi tesis. El caso es que no bien leí los relatos, en particular la colección de Fray Cesáreo de Armellada --un sacerdote católico que, más allá de mi crítica, hizo un muy buen trabajo en Venezuela recopilando lo que él llamó “literaturas indígenas”--, me di cuenta de que en esas recopilaciones faltaba todo.

### **¿En qué sentido faltaba todo?**

Porque hasta un concierto de los Rolling Stones es poco estímulo comparado con la narración de un chamán. Como narrador, cuando estoy frente a un público sé que tengo que mantenerlo animado, encendido; sobre todo en el trabajo de calle, que es muy

exigente. Uno improvisa más que en ciertas corrientes del teatro; pero lo hace porque tiene elementos, no es “espontáneo”. Un narrador “popular” se forma, como también lo hace un músico “popular”. Estudia; solo que no lo hace en una escuela. Entonces para mi tesis de doctorado entrevisté a más de sesenta narradores a lo largo de cuatro años. Acá viene otra constante de mi trabajo, quizá, y es que para mis debates teóricos, que tal vez no sean importantes pero sí son muchos, no recurro sólo a la argumentación teórica. Me aburren los duelos de autores: “No, Simmel no dijo eso” o “Foucault dijo aquello”. Creo que para debatir teóricamente es necesario producir referentes empíricos. No digo “levantar datos”: sería absurdo sostener la ingenuidad del dato supuestamente “objetivo”. No estamos en los inicios de la botánica, cuando recolectores de hojas, flores y frutos creaban taxonomías. Lo que hacemos hoy, particularmente en Ciencias Sociales, es otra cosa: no se levantan datos, se los produce a partir de una perspectiva teórica, lo cual no los invalida sino que contribuye a explicarlos e interpretarlos. Por eso este proceso de producción de datos debe ser claramente puesto a la vista de los lectores de nuestras publicaciones. Si no hacemos ese esfuerzo, lo único que podemos aspirar es a tener duelos entre autores, algo que me parece propio de un par de siglos atrás.

### **Su tesis doctoral cambia entonces radicalmente: de la noción de crisis en el marxismo a los relatos y *performances* indígenas en América Latina.**

Sí: termina siendo una crítica a la noción de “literatura oral” y las categorías asociadas de “literatura indígena” y “cuento folclórico”, con una genealogía de la producción o la invención de esta categoría. Quien la utiliza por primera vez, en 1898, es un francés, Paul Sébillot, quien la define de una manera muy interesante y reveladora. Dice: “la literatura oral es aquello que *reemplaza* a la literatura entre los pueblos sin escritura y los sectores rústicos de nuestra sociedad”. Pero obviamente no hay ninguna literatura que *reemplazar*. Se trata de una visión evolucionista.

### **¿Su tesis discute la definición de Sébillot?**

Sí, pero no. Me parecía un poco inútil, porque yo puedo decir esto y él puede decir otra cosa, bueno... él ya no podía pues hacía tiempo que había muerto, pero se entiende qué quiero decir. Segundo, me pareció menos “nutritivo” y fertilizador que hacer trabajo de campo, así que eso hice: busqué afanosamente narradores. Con mucho trabajo logré establecer relación con más de sesenta y empecé a tomar notas: cuál es el repertorio, de dónde sale, cómo aprendió a narrar, cómo construye sus relatos y sus recursos en escena. La idea, en última instancia, era ver cómo se forma un narrador; porque como decía recién: no existe el narrador espontáneo, como no existe el “curandero” espontáneo. El “curandero” estudió a su modo, aprendió de otros, mayores que él o ella, sus maestros, y adaptó eso a sus circunstancias, haciendo cambios y/o generando nuevos conocimientos. Normalmente es lo que ocurre en eso que se llama “tradición oral” (que no siempre es “oral”, porque está claro que a danzar, por ejemplo, no se aprende oyendo a otro que habla). Se aprende de otros y se aprende haciendo. Hay un proceso de formación no escolarizado, al que se puede llamar tradicional, si no se entiende esta idea como simple repetición, porque también hay cambios, adaptaciones, innovaciones, hallazgos. Además, es importante destacar que la llamada tradición oral no es “oral”, por lo mismo que la “literatura oral” no es solo oral, ya que incluye gestos,

miradas, tonos, etc. El problema está en la construcción de la oposición oralidad-escritura, que, claro está, se construye desde el mundo de la escritura.

### **¿Cómo empezó a jugar un rol en su investigación el tema de las identidades, y la crítica a la noción de identidad?**

El concepto de identidad empezó siendo para mí un tema de investigación sin mayores cuestionamientos, y en el trabajo de campo me di cuenta de que siempre es objeto de disputa. En una comunidad indígena, o para poner casos más cercanos a la experiencia porteña de clase media, una comunidad italiana o judía, vas a encontrar distintas voces que explican qué es ser un *vero* [verdadero] *italiano*. Por supuesto, no existe un *vero italiano*: hay un genovés, un siciliano, un napolitano... Es común que haya diferencias entre los géneros respecto de esta definición; y que las haya entre generaciones: no es lo mismo lo que los jóvenes y los ancianos consideran *vero italiano*. Para mucha gente, aun hoy, la verdad está en los ancianos. Pero esa es la verdad de los ancianos; la de los jóvenes puede ser otra. Así como no hay datos que recoger, no hay identidades o tradiciones que rescatar. Porque son construcciones sociales, no arbitrarias, pero tampoco esencias fijas e inmutables que solo se explican por referencia al pasado, que cuanto más remoto, mejor. En el caso del concepto de identidad me encontré con este problema y tuve que resolverlo. Y en el caso de “sociedad civil” y de ideas como las de libertad y mercado, ya trabajé deliberadamente la noción como programa. De cada caso depende con quién es mi discusión: puede ser con los “nativos” (por así decirlo), puede ser con los estudiosos de los nativos.

### **¿Con quién discutía en el caso de “libertad individual y mercado”?**

No me interesaba allí tanto la discusión con los “nativos”, como con aquellos que suponen un saber sobre esos nativos y empiezan nombrándolos con un estereotipo, lo cual no es un buen camino para empezar a averiguar seriamente sobre ellos. Puede ser interesante comentar cómo empezó esta manera mía de trabajar. Hubo una lectura que fue muy importante: *La formación del espíritu científico*, de Gastón Bachelard. El título en francés no tiene el subtítulo que sí tiene en español, editado por Siglo XXI: *Para un psicoanálisis de la ciencia*. Allí Bachelard expone algunas ideas importantísimas para el trabajo de investigación. Primero, define que un “obstáculo epistemológico” es un obstáculo al conocimiento. Porque es una respuesta a una pregunta no formulada y que, por lo mismo, ya no se va a formular. Es un mecanismo de obturación. O sea, si ya sabés qué es la “literatura oral”, vas a investigar el carácter literario de este fenómeno y no vas a estudiar lo demás. Si ya sabés qué es la “sociedad civil”, no tenés que preguntarte de dónde viene el término, quiénes lo producen, recrean y circulan, ni qué consecuencias tienen los usos del término en la indagación y en las prácticas sociales.

Por esto, una línea de investigación que vengo desarrollando es el análisis de la *producción transnacional* de representaciones sociales de ideas sociopolíticamente significativas. Y se llama así porque no me interesa aproximarme desde la teoría de las representaciones sociales que, en cierto modo, es analítico-distributiva. Es decir: se ocupa de objetos de investigación del tipo cómo los jóvenes de sexo masculino de entre 18 y 25 años ven al SIDA; cómo lo ve el sexo femenino; cómo lo ven los que tienen entre 25 y 40 años... No me interesa constatar la distribución de las representaciones,

sino estudiar los procesos de producción de esas representaciones y, en particular, el trabajo de unos actores muy significativos a los que denomino “actores globales”; por eso realizo un análisis de carácter transnacional. De hecho, durante varios años estudié las prácticas de “actores globales”.

**En el marco de esta investigación, estos “actores globales” integran lo que usted denomina la Industria de la Cooperación para el Desarrollo: ¿es esto lo que lo lleva a repensar la noción de “industria cultural”?**

Cuando tomo a las “industrias culturales” como tema tengo un propósito muy claro pero me encuentro en la práctica con un obstáculo. Porque para mí es evidente que la Industria de la Cooperación para el Desarrollo es una industria cultural. Pero mucha gente, lamentablemente, da por supuesto que las industrias culturales son solamente la radio, la televisión y la industria editorial.

**Mientras que, por ejemplo, la educación es otra cosa...**

Exacto. El problema es que si aquellas industrias son las únicas culturales, las demás no lo son, o al menos eso parece. Y esto tiene que ver con la reificación de los campos disciplinarios: qué es cultura, qué es economía, etc. Para mí esa discusión es muy importante por muchas razones. Primero, porque se ignora o se minimiza la dimensión cultural de toda práctica humana, y en particular la de algunas industrias poderosamente culturales; incluso, diré intencionalmente, mucho más “culturales” --usando la palabra entre comillas, en el sentido de productora de significados-- que la TV o la radio, como las industrias de la salud y la belleza. Diría que incluso la industria de la seguridad es cultural, productora de significados que organizan nuestras vidas. La industria del automóvil es fundacional de todo un período civilizatorio. Y así cabría argumentar respecto de otras industrias a las cuales quienes usan el rótulo “industrias culturales” no les reconocen carácter cultural, ni las convierten en objetos de estudio.

**La primera objeción a este argumento es que si todo fenómeno es cultural, entonces ninguno es específicamente cultural.**

No estoy diciendo que “todo es cultura”. Digo que cultura no es una cosa ni una colección de cosas; es una categoría analítica, un punto de vista. Efectivamente, todo se puede estudiar desde una perspectiva analítica cultural, que se pregunte por la producción y circulación de sentido. Como todo se puede estudiar desde una perspectiva económica, o de género. Es un posicionamiento epistemológico. Como diría Foucault, que también ha sido importante en mi formación, no hay “una realidad” que está “cubierta” y que los investigadores deben “des-cubrir”, en todo caso, hay que producir interpretaciones. En tal sentido, mi interés por revisar críticamente la categoría de “industria cultural” reside en que disimula la importancia cultural de todas las demás industrias. Hay quienes argumentan: “pero algunas son más culturales que otras”. Bueno, es un argumento que tal vez sea válido, pero quienes lo sostiene deben demostrarlo, no es suficiente con proclamarlo. Porque, ¿de dónde sale que el cine es más cultural que el automóvil? Particularmente, si estoy sentado en un autocine ¿qué es más cultural? El contraargumento diría: “Es que algunas industrias son culturales porque sólo producen cultura”. Es decir, entre líneas se construye la idea de que la

industria editorial, por mencionar un ejemplo, solo produciría símbolos, como si no produjera beneficios económicos a los empresarios y entretenimiento a los lectores. Todas las industrias tienen más de una función; el automóvil nos traslada y además produce sentido, mientras que el cine entretiene y además produce sentido. Entonces, el otro lado del problema de la categoría de industrias culturales es que se olvida u omite u oculta las funciones que cumplen estas industrias y sus productos. Algunas de las cuales son reapropiadas y resignificadas por los usuarios, igual que ocurre con el automóvil. Porque el automóvil puede servir para trasladarse, pero también para mostrar un cierto status, para “levantar”. Hay toda una historia con el automóvil y el sexo en el automóvil que luego se recoge en las películas. Entonces ¿qué es lo cultural? ¿La película que recogió los usos del automóvil? ¿Y estos usos? ¿Y el automóvil mismo? Pero además, el análisis de los aspectos culturales de una industria no tiene por qué reducirse a sus productos, sino que incluye sus procesos de producción. No es casual que hablemos del fordismo: es la fábrica de automóviles, no de películas, la que llevó a reorganizar todo el paradigma de la producción por un siglo. Es una forma de organizar la producción y una forma de organizar las poblaciones humanas. Antes del fordismo, en plena Revolución Industrial, es la industria textil la que revoluciona las formas de organización de la producción y las formas de localización de los trabajadores. De estas maneras, la idea de industrias culturales impide que los *culturalistas* se dediquen a estudiar otros temas, además del cine, la televisión, y, con suerte, la industria editorial, siempre y cuando se trate de literatura, porque al parecer las revistas de deportes, de moda y de pornografía no formarían parte de “las industrias culturales”...

**Usted dio recientemente en el IDAES un seminario sobre “comunicación y cultura”. La comunicación: ¿es otra dimensión o perspectiva, como género, economía, poder...? Y de ser así, ¿en qué se diferencia de la perspectiva cultural?**

La comunicación es una perspectiva de análisis; desde el punto de vista en que venimos hablando, para mí no existen sino perspectivas de análisis. Ahora, la segunda pregunta es más compleja. Veamos. No puedo analizar la producción de sentido sin tener una mirada comunicacional. Pero la mirada comunicacional no se agota allí; me permite estudiar otras cosas.

**Cuando se habla de los intelectuales, al menos en cierta tradición del siglo XX, se alude también al carácter público de sus intervenciones. Usted, sin embargo, en un texto frecuentemente citado cuestiona esta caracterización. ¿Podría explicar esto?**

Cuando los académicos hablan de intelectuales, hablan de sus pares. Cuando los periodistas hablan de intelectuales, se refieren a los formadores de opinión. Es decir, para los periodistas los académicos son intelectuales en tanto y en cuanto participan en lo que los periodistas y los propietarios de “los medios” consideran la esfera pública. Pero ¿hay solo “una” esfera pública? Porque en esto es interesante ver el trabajo de los intelectuales científicos. Algunos de ellos intervienen en eso que los periodistas y los medios llaman la “esfera pública”. Vale decir, en la esfera de los debates políticos que hacen a la política de las agencias del Estado y de las grandes organizaciones que definen la vida de ciertos sectores de la sociedad. Pero hay gente que no participa de esto. No sólo no participa hablando; ni siquiera participa escuchando. Digamos: si vivo en un pueblito perdido en la Patagonia no participo de los problemas de “inseguridad”

de Buenos Aires. Hay otra esfera pública. Si mi vida transcurre en una comunidad indígena en países como Bolivia, Ecuador, Perú, México o Guatemala, en los cuales algunas de ellas son bastante extensas, pero incluso también en la Argentina, Chile, o Colombia: ¿esos pueblos no tienen esferas públicas propias? Entonces, los individuos que son productores de ideas organizadoras y movilizadoras de esos colectivos, y eventualmente concededores de su historia y articuladores de proyectos y de proyectos de relación con la sociedad dominante, por así llamarla, ¿no son intelectuales? Es un poco como lo que hablamos acerca de la “literatura oral”: esos ¿son los que “reemplazan” a los intelectuales en los sectores rústicos y en los pueblos iletrados? ¿No son intelectuales? ¿Son un reemplazo? ¿Una versión empobrecida, deficiente, incompleta, impropia, impura?

**En el caso de la literatura, sin embargo, a esta pregunta la contestaba al revés: decía que, precisamente, no era literatura, sino otra cosa...**

Bien: es cierto. Soy yo quien los denomina intelectuales indígenas, no todos ellos se denominarían tales. Pero es una discusión con los otros intelectuales. En algunos de ellos, la formación se da exclusivamente en sus propios ámbitos sociales, sin contacto con el sistema escolar –incluida la educación superior. Ahora, en el caso de la intelectualidad indígena contemporánea, muchos tienen formación universitaria. Muchos tienen más de una maestría y algunos tienen doctorado.

**¿Y por qué entonces los llama intelectuales indígenas?**

Porque es preciso discutir la idea de intelectual. La pobreza de la Academia hace que solo tome en cuenta sus propios intelectuales, por la endogamia académica que además, en el caso de América latina, es vocacionalmente autocolonizante. No sólo por herencia colonial, sino por renovados bríos autocolonizantes. Y en esto tiene mucho que ver la industria editorial que traduce, traduce y traduce. Sólo se baja la teoría que se produce afuera. En esto juegan un papel clave la industria editorial, las universidades y el sistema de posgrados.

**¿No cree que, a pesar de estos problemas, hay un beneficio en leer diferentes matrices teóricas desde un lugar distinto?**

Es cierto, tenemos una ventaja como intelectuales latinoamericanos y es que leemos la producción de los intelectuales estadounidenses, ingleses, franceses, alemanes e italianos, pero esto solo es una ventaja si contextualizamos esas lecturas y si además leemos con igual afán la de nuestros colegas latinoamericanos. Hay potencialmente ventaja en esta situación latinoamericana, siempre y cuando se lea críticamente, contextualizando y entendiendo que estoy en otro lugar y tengo que pensar desde ese lugar particular. No un “lugar exótico”, de ninguna manera; formo parte de esa modernidad occidental, pero estoy en otro lugar, distinto del de los colegas que escriben desde Estados Unidos o Europa Occidental, cuyas obras se leen con fruición en América Latina. Hay un montón de circunstancias, hay una historia de esta sociedad en particular --la de la chilena es otra, la de la brasileña, otra... Las elaboraciones de los intelectuales no están carentes de vínculos con los contextos y condiciones de producción. Y hay que ver los marcos institucionales en que se producen estas investigaciones y esa manera de

producir conocimiento. No veo ningún problema en que leamos a franceses, ingleses, alemanes... también árabes e intelectuales indígenas. El problema es que los intelectuales indígenas casi no escriben libros, porque tienen otras prioridades que atender, no porque no puedan o no sepan, tienen otros modos de intervención. Entonces, otra cosa que hice, aunque no pude avanzar mucho porque es un trabajo largo, fue hacer largas entrevistas a intelectuales indígenas. Allí retomé la idea de “interculturalidad” que venía utilizando desde la época del trabajo con narradores. En aquel momento, para mí estaba claro que los llamados narradores “orales” lo eran en ciertos espacios, en ciertas --con muchas comillas, ya que es la reificación del término-- “culturas”, en ciertos circuitos de sentido, y yo lo era en otro. Ellos vivían en un mundo donde no había teatros ni páginas culturales ni la posibilidad de una tesis de doctorado que te llevara a visitar a los otros narradores, no solo en tanto narrador, sino a la vez tesista de doctorado. Sin embargo, ellos y yo éramos narradores. De hecho, para presentarme no decía que estaba haciendo una tesis doctoral, sino que era un narrador caraqueño escribiendo un libro sobre los narradores venezolanos. Eso era más fácil de entender y era estrictamente verdad. Entonces me decían: “si tú eres narrador, narra, echa un cuento”. Esto condicionó una manera de trabajar, porque tenía que llegar contando. Yo trataba de no contar primero, porque en la dinámica, quien cuenta primero coloca una clave, una temática: si uno cuenta cómico, el otro cuenta cómico; si uno cuenta dramático, de animales o de seres sobrenaturales, los otros siguen. A veces se los explicaba: “Cuento, pero cuenta tú primero, porque esto tiene que ver con el libro que estoy escribiendo, después te explico”. En general, me lo concedían. Pero a veces me tocó contar primero y se daban contrapuntos interesantes, donde aprendí muchísimo. Fue una escuela de narración extraordinaria.

### **¿Cómo utilizaba allí la noción de interculturalidad, y cómo la retoma con los intelectuales indígenas?**

Empecé a usar el término de manera poco elaborada; ahora lo retomo ya más conciente, particularmente en contacto con la intelectualidad *quichua* y *shuar* de Ecuador, para no llamarla intelectualidad indígena ecuatoriana, que sería incorrecto. El término interculturalidad ha sido apropiado y resignificado por ellos para convertirse en una de las banderas de su proyecto político. El término les llega a través de proyectos educativos y de salud. Llega interculturalmente, pero por vías muy distintas. Primero a través de programas de salud impulsados por la agencia estadounidense para el desarrollo, la agencia de cooperación internacional de Estados Unidos y el Instituto Smithsonian, alrededor de los años 50. Se trata de un proyecto en el área de salud para varios países latinoamericanos, y la idea es una *reaculturación* o *aculturación*, según se usen los términos. En todo caso como proyecto colonial: que los pueblos indígenas aprendan a manejar la salud según los parámetros de la medicina científica occidental. La otra vía de entrada son los programas de educación bilingüe, diez o quince años después, que son cuestionados por lingüistas y dirigentes indígenas, porque no son interculturales, sino sólo bilingües. A partir de ahí, el término pasa a ser parte de la plataforma política de muchas organizaciones indígenas: especialmente en Ecuador, Bolivia, Colombia. A partir de la crítica de los programas de educación intercultural, resignifican la idea y comienza el proceso de luchas que lleva a las reformas de varias constituciones latinoamericanas, empezando por la brasileña en 1988, al reconocimiento de diversas lenguas en distintos países latinoamericanos, del carácter plurinacional o

multiétnico o plurilingüe de estas naciones. Estas demandas se apoyan en un acto global que resultó muy útil: la resolución 169 de la OIT, que es el primer instrumento jurídico internacional que reconoce a los pueblos indígenas como pueblos sin Estado, lo cual en términos de derecho internacional genera ciertos derechos y les da lugar a luchar por ciertas reivindicaciones. Ahí empiezo a trabajar más conscientemente con la idea de interculturalidad, y a partir de una propuesta del movimiento indígena ecuatoriano de una universidad intercultural, la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, empiezo a plantearme el asunto de manera más sistemática. El caso es que la idea de interculturalidad tiene en la actualidad muy diversas aplicaciones; personalmente la uso para definir el campo de las relaciones entre agentes sociales en asuntos en los cuales las diferencias entre sus “visiones de mundo” resultan significativas, sea que estas diferencias las expresen ellos explícitamente o que uno como investigador pueda argumentar plausiblemente que existen y resultan significativas. Para mí la idea de interculturalidad no define un modo de relación particular sino un campo de análisis; por eso no le atribuyo un carácter necesariamente positivo, como quienes creen que lo que es intercultural es de suyo “bueno”. Entiendo a qué se refieren, pero en América Latina la idea de interculturalidad ha servido para justificar programas políticos colonizadores, por eso últimamente muchos intelectuales y organizaciones indígenas y afrodescendientes plantean sus demandas en términos de “interculturalidad con equidad”. Las relaciones interculturales pueden ser armoniosas o conflictivas, incluso pueden llevar a la guerra, pero de unos u otros modos suelen ocurrir en ellas diversos intercambios de sentido, apropiaciones y resignificaciones. Adoptar una perspectiva de análisis intercultural lleva a focalizar el estudio en esas diferencias y esos intercambios. Algo más: las referidas a etnicidad, “raza” y lengua no son las únicas diferencias “culturales” significativas; según las circunstancias pueden serlo las referidas a culturas políticas, profesionales, de género, de generación, institucionales, corporativas, etc. La idea de interculturalidad nos ayuda a orientar el análisis hacia las relaciones e intercambios de sentido que se producen entre actores cuyas visiones de mundo resultan diferentes respecto de los asuntos que los vinculan y que queremos estudiar. Así, según los casos, estas diferencias pueden plantearse no solo en términos de referentes étnicos, religiosos, lingüísticos o nacionales, sino también, por ejemplo, los factores que suelen asociarse a culturas políticas, profesionales, de género, generacionales, etc.

### **Hace un momento hacíamos referencia al tema de las prácticas intelectuales y a los intelectuales extraacadémicos. ¿Cuándo comenzó con ese tema?**

Empecé a trabajar la idea de prácticas intelectuales no sólo para hacer referencia a los intelectuales indígenas, sino a los cada vez más numerosos intelectuales que trabajan fuera de la academia. Los “malos” de la película, la gente del Banco Mundial, del BID, de las agencias de publicidad, de las páginas de negocios de los periódicos, pero también los que trabajan en distintas agencias de los Estados, los intelectuales de los movimientos sociales, cuyo caso más paradigmático fue el del movimiento feminista. Porque en ese caso, prácticamente en todo el mundo, y por el carácter de la lucha que se daba, estas “intelectuales”, por así decir, estaban *afuera* y tuvieron que ganar los espacios de la academia para estar *adentro*. Se trata de una lucha larga, como sabemos: lleva mucho tiempo, y hoy cambió la situación, al menos en ciertos países. Pero en otros, en congresos o encuentros académicos se nota una presencia desproporcionada de hombres. Lo mismo ocurre, por supuesto, con los intelectuales indígenas. Y lo mismo

puede ocurrir con muchos intelectuales del movimiento obrero o de los movimientos campesinos, no todos los cuales tienen título universitario. Además ocurre otro fenómeno: cada vez se gradúan más profesionales universitarios y las universidades cada vez absorben menos. Entonces se da todo este fenómeno del “oenegismo”. Y como sabemos, hay algunas ONG muy “malas”, pero otras no lo son, o no tanto, o son muy “buenas”, depende de cómo se mire y de quién mire. Hay muchísimas personas que no están en la Academia y están en ONG no necesariamente en la investigación, sino haciendo otros tipos de trabajos, donde hay un trabajo intelectual muy importante: que a alguien desde la Academia le parezca poco importante, es su problema; habla de sus limitaciones y de su incapacidad de articular su trabajo con el de otro. Además ¿qué se gana publicando un artículo arbitrado (o “con referato”) detrás de otro si uno no logra incidir en las decisiones de otros agentes? Si no se habilita el diálogo no se va a lograr una incidencia. Este es un motivo que me llevó a estudiar los *think tank* (neo)liberales, porque justamente en su caso había habido desde el principio una clara intencionalidad de incidir en la formación de políticas públicas.

### **¿Qué le quedó de la experiencia de trabajar con los *think tank*? ¿Qué fue a buscar y qué conclusión extrajo?**

Esa investigación está aún en proceso; tuve que suspenderla porque estoy enfocado en otra línea de trabajo; pero cuando la inicié, lo que más me interesaba era entender por qué y cómo lograban tener tanto impacto. Y por ahora entiendo que son muy exitosos porque han logrado hacer circular sus ideas, instalarlas como parte del sentido común, incluso de ciertos sectores de “la izquierda”. Por ejemplo, la idea de avance individual. Porque no se trata solo de la idea de libre mercado; el conjunto incluye nociones como las de individuo y libertad individual. En eso han sido muy exitosos. Y como decía recién: tienen muy claro el propósito de incidir en las políticas públicas. Yo creo que muchos de nosotros realizamos investigaciones muy interesantes, pero no sé qué incidencia tienen nuestras investigaciones en la vida social. Probablemente porque no se formula la pregunta de para qué y por qué investigar, sino que se parte del siguiente pensamiento: “Tengo que hacer una tesis, ¿sobre qué la hago”. Esto se conjuga con la demanda de que uno no tome posición, que haga una investigación y sea “objetivo”. Hay una fuerte subordinación de las así llamadas Ciencias Sociales respecto de las llamadas Físico-naturales –a las que sería más correcto llamar Experimentales, por el uso del método experimental–; y todo el aparato universitario y las políticas públicas de ciencia y tecnología frecuentemente nos conducen a que en Ciencias Sociales se hagan investigaciones, no inútiles, pero sin un propósito claro, y por lo tanto no pueden tener incidencia. Por otro lado, solemos considerar que nuestro trabajo termina cuando escribimos, y no hay una reflexión por parte de los investigadores ni de las instituciones en las que trabajan, sobre cómo se hacen circular –podemos mencionar varias excepciones, pero son eso: excepciones–. Y ahí volvemos a algo que comentaba recién: que significa para mí una investigación sobre las relaciones de construcción de sentido entre organizaciones indígenas y ambientalistas. Tengo claro que buena parte de la dirigencia indígena está demasiado ocupada para leer lo que yo escriba en una revista académica. No porque no sepan leer, sino porque están en otra cosa, y no les importan las citas de grandes teóricos y la discusión de todo lo que se ha publicado antes sobre el tema, que son partes del ritual que demandan las revistas académicas. Lo importante es el rigor de la argumentación. La pregunta clave es: ¿para quién estás escribiendo? ¿Qué

les vas a devolver a los indígenas? ¿Les vas a dar una copia de tu libro? Reitero: no porque no puedan leer, simplemente tienen mucha otra cosa que hacer. Entonces ¿cuáles son las otras maneras de comunicar?

### **Volviendo a los *think tank*, ¿de dónde vienen? ¿Qué estudian?**

Hay varios usos de la palabra *think tank*. Yo estoy estudiando los liberales o, según cierto vocabulario, los neoliberales. Ellos se dedican predominantemente a políticas económicas, sociales y de seguridad; es decir, estudian temas de economía. Creen que su objetivo es la libertad individual, entendiendo que para ellos el mercado es el espacio de libertad donde los individuos concurren. Esas son sus creencias. En algunos casos son cínicos, pero otros no. Muchos son amigos de los años 60 que pasaron del marxismo al liberalismo, a algunos los conozco y sé que creen vehementemente en eso. No sé cómo pueden creerlo, pero lo creen. Mucha gente llegó al liberalismo por el camino de una crítica al autoritarismo, tras experiencias como la revolución soviética o la revolución cubana. No los estoy justificando, pero entiendo cómo llegaron. ¿Qué temas trabajan? Libre comercio; seguridad ciudadana –que está de moda–; biotecnologías; transgénicos; desde hace tiempo estudian cada vez más, y no por azar, los cambios climáticos, para criticar las regulaciones a las emisiones de dióxido. En esto hay dinero, no sólo para la circulación de resultados, sino para la investigación. Hay grandes fondos en universidades de EEUU, Canadá y las debe haber de América latina. Porque además tratan de trabajar con científicos Premio Nobel, o por el estilo, que den legitimidad.

### **Eso es parte de la estrategia para intervenir; les facilita la comunicación y la circulación de este material.**

Sí, ellos se proponen incidir en los intelectuales, incluidos aquí docentes, periodistas y otros formadores de opinión; buscan que ellos a su vez incidan en eso que llaman la “opinión pública”. Saben que, como sostuvo Hayek, los políticos van a terminar siguiendo a la opinión pública. Creo que hay mucho para aprender de la experiencia de los *think tanks*. Y personalmente es lo que estoy tratando de hacer: trabajo de manera muy conciente con el tema de interculturalidad y educación superior. Y hago intervenciones que en otro momento no hacía, para lo cual pongo en práctica algunos aprendizajes que he derivado de mi investigación aun en marcha sobre los *think tanks*.