

Cultura urbana y pensamiento social en América Latina

Adrián Gorelik

Presentación en el seminario del Centre of Latin American Studies

Cambridge, 27 de mayo 2002.

El título original de esta presentación incorporaba, junto a “Cultura urbana y pensamiento social”, el subtítulo “La imaginación territorial en el ensayo de identidad nacional”. En realidad, la primera parte es el título más abarcante de mi investigación actual, y la segunda parte el título de uno de sus capítulos, que tengo ya publicado como artículo (y está disponible para quien esté interesado en leerlo). Tuve inicialmente la intención de presentar ese capítulo, pero al ver la dinámica del seminario me pareció que podía ser más productivo discutir con ustedes los lineamientos generales de mi investigación completa, desarrollando brevemente cada una de sus partes principales.

A partir de mis investigaciones sobre la cultura urbana de Buenos Aires, me pareció importante tratar de entender cómo se habían conformado en América Latina ciertas matrices de representación social de la ciudad, pensando especialmente en el peso indudable que, en el siglo XX, tuvo el tema urbano en el pensamiento social latinoamericano y por el lugar que ocupó la ciudad latinoamericana como objeto específico en la cultura occidental. ¿Cómo fue pensada la ciudad? ¿Qué de ese pensamiento fue impactado por las transformaciones urbanas fulminantes características de Latinoamérica, y qué de ese pensamiento a su vez impactó en ellas, alterándolas o conduciéndolas? Es decir, ¿cómo puede reconstruirse el modo en que la ciudad y sus representaciones se producen mutuamente? Esta reflexividad entre el objeto y sus representaciones es un principio de mi perspectiva urbana para la historia cultural, y creo que en el caso de Latinoamérica es no sólo verdadero, sino fundamental para capturar cierta esencia de su vida social y cultural general.

Como se sabe, la ciudad ha ocupado un lugar central en el pensamiento social moderno en toda la cultura occidental, ya como espacio de aparición de lo político, forma y condición del orden social, encarnación material de las instituciones u obra de arte colectiva que expresa y plasma una cultura a lo largo del tiempo. Pero en América Latina, como demostró José Luis Romero, la ciudad (como obra material y como idea) es algo más: es la expresión más cabal del continente y lo que le da a éste su sello definitivamente moderno. Porque la ciudad americana no sólo es el producto más genuino de la modernidad occidental, sino que, además, es un producto creado como una máquina para inventar la modernidad, extenderla y reproducirla: es un artefacto ideológico de la modernidad. Así fue durante la Colonia, primero, para situar los enclaves desde donde producir el territorio de modo moderno (la ciudad como baluarte de frontera del mundo europeo); en las repúblicas independientes, luego, para imaginar en esos territorios las naciones y los estados a imagen y semejanza de la ciudad y su ciudadanía; en los procesos de desarrollo, hace tan poco tiempo, para usar la ciudad como “polo” desde donde expandir la modernidad, restituyendo el “continuo rural-urbano” bajo la dominante de la civilización urbana, es decir, con el objetivo de producir hombres social, cultural y políticamente modernos.

Se sabe que Sarmiento, a mediados del siglo XIX, usó la ciudad como anclaje polar de la civilización frente a la doble barbarie de la naturaleza americana y el pasado español. Y se sabe también que cuando escribió en el Facundo esa metáfora de tanta resonancia futura, “civilización y barbarie”, todavía no había conocido la ciudad

que le servía de modelo de civilización, Buenos Aires. Pero ese desconocimiento justamente muestra la funcionalidad ficcional del artefacto ciudad en el pensamiento sarmientino y, por extensión, en la cultura americana: lo que nos dice Sarmiento es que no hace falta conocer la ciudad, ni hace falta que las ciudades realmente existentes cumplan efectivamente con los principios de ese imaginario, ya que la ciudad es por definición la modernidad y la civilización, más allá de las características reales que encarna en cada momento. Porque la ciudad, como concepto, es pensada como el instrumento para arribar a otra sociedad —a una sociedad precisamente moderna—, por lo tanto, su carácter modélico, ideal, no puede ser puesto en cuestión por los ejemplos de ciudades sin duda imperfectas que produce esta sociedad real: “Inventar habitantes con moradas nuevas” fue la consigna de Sarmiento que con mayor capacidad de síntesis muestra la circularidad de esta convicción iluminista sobre las virtudes transformadoras de la modernidad urbana.

Esto significa, entre otras cosas, que, como decía Gino Germani en los años sesenta, en América Latina la modernidad urbana fue un camino para llegar al desarrollo modernizador, no su consecuencia, lo que invierte toda la secuencia clásica (weberiana) y explica la explosión urbana en países que no han tenido análogos desarrollos económicos o institucionales. La modernidad se impuso en América Latina ab initio como parte de un designio deliberado para conducir a la modernización, y en ese designio la ciudad fue el objeto privilegiado: fue al mismo tiempo el instrumento para recorrer el camino y la definición de su meta final, nunca alcanzada. En efecto, nunca alcanzada: uno de los temas de la historia cultural es el gap entre los poderosos designios ideológicos (proyectos, planes, políticas) y su fracaso. Pero ¿qué quiere decir fracaso? No quiere decir que los designios ideológicos no se cumplen nunca, sino que siempre se cumplen sólo en parte, y la combinación de eso que se cumple con el resto de la realidad que resiste cambia todos los marcos presupuestos, organizando la viscosa realidad que el análisis cultural debe desentrañar: ciudades e ideas.

En este sentido, en relación a la identificación ciudad/modernidad se constituye uno de los principales conflictos culturales, políticos y sociales de Latinoamérica, el conflicto ciudad/campo. Esa es otra parte de mi investigación de la cual también les dejo un paper, referido al conflicto nunca saldado entre Buenos Aires y el país: las representaciones de esa fractura. Como también dice Romero, en este conflicto ciudad/campo se define toda la historia latinoamericana como una historia de contactos culturales; pero incluso en ese conflicto, que introduce lo más radicalmente diferente de la ciudad, sigue siendo central el rol de la ciudad, porque es un conflicto que siempre se libra en las ciudades. A través de ese conflicto se puede verificar, por ejemplo, una oscilación permanente de las valoraciones de la antinomia sarmientina, marcando de diferentes modos la palabra civilización: opuesta a barbarie, civilización adopta su perfil ilustrado, como objetivo de la modernidad; pero opuesta a cultura (como encarnación del mundo rural o de la aldea tradicional), civilización cambia de signo y se convierte en el resultado perverso de la modernidad, apoyándose en la nueva antinomia ofrecida por el pensamiento social centroeuropeo, que tan fuerte impacta en América Latina desde finales del siglo XIX.

En el marco de esos parámetros se desarrolla la primera estación del pensamiento social sobre la ciudad, la estación normalmente identificada con el positivismo, que analiza la ciudad como escenario y símbolo de la sociedad moderna en contraste con la sociedad tradicional, sentando una serie de tipologías socio-culturales que se profundizará en distintas vertientes (el ensayo filosófico, la literatura, la crónica de costumbres) hasta las vanguardias estéticas de la década de 1920 (momento en el

cual se verifica el poco positivismo que portaban esas tipologías).

Pero mi investigación comienza en la estación siguiente, la estación del ensayo de interpretación nacional, porque es cuando creo que la ciudad se convierte en un objeto de indagación específico: no ya el escenario de la sociedad moderna, sino su propia clave explicativa. A partir de allí, mi investigación busca mostrar un ciclo completo del pensamiento social sobre la ciudad, un ciclo que recorre casi cincuenta años de la historia cultural latinoamericana y muestra el rango más variado y profundo de posibilidades del pensamiento urbano. El ciclo tiene tres escalas: la primera, la del ensayo de interpretación de las décadas de 1930 y 1940; la segunda, la del pensamiento “planificador”, central en la sociología funcionalista de las décadas de 1950 y 1960 y, más aún, en la propia emergencia de las ciencias sociales en Latinoamérica; y la tercera, la que se produce a partir de la crisis de la confianza modernizadora, a finales de los años 1960 y comienzos de los 1970, cuando surgen las perspectivas críticas en el seno de la misma sociología y, más aún, cuando se consolida el cuerpo de la “cultura urbana latinoamericana” como puesta en cuestión de la modernización. Lo interesante es que es un ciclo de intensos diálogos y continuidades, en el que cada etapa se supone como “superación” radical de la anterior, pero en el que es posible reconocer, con la nitidez de un bajo continuo, temas, figuras y problemáticas que recorren las diferentes etapas, apenas trastocadas por el cambio de vocabulario que impone el imaginario (científico y cultural) de cada momento. Al punto de que podría vérselo más que como un ciclo, como una revolución astronómica, ya que el “giro cultural” que propone la última estación como “superación” de la sociología planificadora, recupera los postulados de la primera estación, que previamente habían sido dejados de lado. Y el otro aspecto interesante es que ese “giro cultural”, muy temprano, va a producir junto con la crítica radical a la modernización, una crítica radical a la ciudad que se consideraba su soporte y motor. En todos los casos, intento ver la “ciudad” (lo que cada vez se entiende por ella y las relaciones entre esas figuraciones y su realidad, urbana, social e institucional) como papel de tornasol para poner en evidencia las mezclas y las reacciones de las diferentes capas generacionales, políticas y culturales, que compusieron esos capítulos centrales en el pensamiento social latinoamericano del siglo XX.

La imaginación territorial del ensayo de identidad

Dos ejemplos clásicos del ensayo de interpretación nacional son *La multitud, la ciudad y el campo*, de 1929, trabajo inicial del entonces muy joven historiador peruano Jorge Basadre, y *Radiografía de la pampa*, de 1934, del argentino Ezequiel Martínez Estrada. En ambos el eje analítico es una interpretación de la ciudad y el territorio como clave de la identidad nacional, en un estilo de interrogación que registra el impacto del vitalismo alemán, especialmente los ensayos de Georg Simmel y Oswald Spengler; las reflexiones sobre América Latina de Waldo Frank y Ortega y Gasset, éste último traductor en su Revista de Occidente de muchos de los principales textos de la filosofía alemana, incluyendo un capítulo completo de La decadencia de Occidente en 1924; y las hipótesis culturalistas y regionalistas de Lewis Mumford, muy tempranamente difundido de un modo hospitalario a los mismos enfoques. Con algún ingrediente de más o de menos, ése es el paquete conceptual que organiza el modo de abordaje a los temas de la ciudad y el territorio americano en sus relaciones con las culturas nacionales dominante hasta la década de 1950.

Como se sabe, el ensayismo tiene una larga historia de polémicas en América Latina. Mi interés es mantenerme al margen de esos debates valorativos, para entender la productividad histórica del ensayismo, analizándolo como parte de un ciclo agotado, en términos ideológicos y formales, pero no en términos de que muchas de las imágenes que produjo sobre las realidades nacionales han tenido la suficiente fuerza como para sobrevivirlo (en la Argentina de hoy, sin ir más lejos, todos hemos recordado el célebre pesimismo de Martínez Estrada). Hoy podemos entender que la relación entre aquellas figuras y la realidad que se proponían desentrañar no fue meramente derivativa: es fácil coincidir en el carácter demiúrgico de algunas de las más poderosas imágenes del ensayismo, en su capacidad constituyente de fragmentos completos de realidad. Y la pregunta que me interesa hacer, entonces, es de dónde saca el ensayo su fuerza expresiva y su eficacia representativa. Creo que, para ello, la cuestión urbana y territorial posibilita una nueva mirada porque nos enfrenta directamente con los procedimientos: los modos con que el ensayo de interpretación interpretaba (valga el juego de palabras).

La primera comprobación cuando se analizan los procedimientos del ensayismo, es que la ciudad y el territorio no son un tema de estudio para él, sino la propia materia de su producción metafórica. En efecto, buena parte del ensayismo encarna sus figuraciones de identidad en metáforas territoriales, por medio de lo que podríamos llamar una imaginación socio-espacial: la definición de significados sociales y culturales del territorio. Es un tipo de imaginación central en la economía de producción de sentido del ensayismo y la primera cuestión a deslindar para entender la especificidad de sus procedimientos.

Esto es lo que analizo en ese pequeño trabajo, a través del estudio comparado de dos ensayistas argentinos, Martínez Estrada y Bernardo Canal Feijóo, ambos con posiciones completamente confrontadas pero ambos caracterizados por la misma necesidad de encarnar sus figuraciones de identidad en metáforas territoriales: lo que hacen sus ensayos es una representación del mapa como cuerpo de la nación. Por eso, lo que analizo allí es cómo cada uno compone sus "mapas de identidad", dando visiones de la Argentina completamente contrapuestas, que sólo aparecen cuando se analizan los procedimientos con que se las pudieron representar. Esos procedimientos tienen, desde ya, puntos de contacto con el determinismo geográfico de la tradición de la antropogeografía; esa larga tradición que arranca en Montesquieu y que explica al hombre y su cultura a partir de su condición geográfica, tradición tan influyente en la construcción de la geografía y la historia como disciplinas científicas en el siglo XIX (de Humboldt a Taine). Pero la metaforización del mapa como cuerpo de la nación, que lleva adelante el ensayo de interpretación, propone algo muy diferente: la necesidad de sintetizar el espacio geográfico e histórico en una forma, para producir esquemas sobre su sentido. La ensayística de los años treinta parece querer recortar la fisonomía geográfica del país como medida del alma de su pueblo. Y de aquí podría salir una de las acepciones para su definición de "identidad": aquello que queda de "lo nacional" una vez que se somete la cultura al cartabón geográfico. Aunque ya lo geográfico no está comprendido en términos de paisaje, medio o ambiente, como era habitual en aquella tradición antropogeográfica; ahora se produce una operación de interrogación sobre lo geográfico-nacional simbolizado en el mapa: la producción de figuras de identidad con la forma de las delineaciones cartográficas.

Para entender esta operación simbólica hay un término que me parece muy adecuado, aplicado por Victoria Ocampo en 1930 justamente a las interpretaciones de los viajeros a la Argentina: “quiromancias de la Pampa” (palmistries of the Pampa). Lo que hace el ensayo es una operación análoga, dice Ocampo, a lo que hacen los adivinos, tomando la Pampa como la palma de la mano de la Argentina para interpretar su destino. Y la figura del intérprete quiromántico remite a toda una serie de calificativos que se le aplicaban al ensayo: intuicionismo, simbolismo, análisis morfológico. Una mirada que se volcaba sobre todos los objetos “mudos” pasibles de desciframiento: el territorio, la ciudad, la arquitectura, el arte, los objetos insignificantes con que la técnica moderna había poblado de signos el paisaje urbano-industrial. Una mirada que podría caber en la siguiente definición de Simmel: “Las relaciones espaciales no sólo son condición determinante, sino también simbólicas de las relaciones entre los hombres”.

De hecho, esta imaginación quiromántica procede de la búsqueda, típica en la cultura alemana de entreguerra, por recuperar “claves antiguas”, pre-modernas, pararacionales y anti-representativas; un nuevo simbolismo del espacio que se expande desde entonces en cantidad de intérpretes y disciplinas, con una enorme capacidad de irradiación. Ese es el equipaje hermenéutico que portaban los viajeros de finales de los años veinte y que legaron al ensayismo. Y es muy interesante notar, para un análisis de las complejidades en los “contactos culturales”, que, al mismo tiempo, Simmel estaba produciendo una “influencia” completamente diferente en los Estados Unidos, al punto de que la inspiración simmeliana produjo allí la primera escuela de sociología urbana con pretensiones científicas, la Escuela de Chicago, que tendrá una deriva totalmente diversa del ensayismo.

El ensayo latinoamericano toma el camino del pensamiento simbólico: un estilo de interpretación que busca juzgar el carácter de la nación a partir de su apariencia exterior, de los rasgos de su corteza territorial, de sus facciones. En el caso de la lectura simbólica de los mapas, es una semantización de la geografía que convierte el territorio en sujeto patriótico, reproponiendo en plena modernidad un animismo geográfico característico de la cultura antigua (cuando se representaban los territorios con personajes o animales que mejor expresaban el carácter del país). Pero este anacronismo, lejos de ser exclusivo del ensayismo, comparte características con un aspecto central de la modernidad, la idea de nación. Porque es cierto que la geografía moderna, en su emergencia como ciencia, supuso un cuestionamiento de esa búsqueda de encarnación del territorio en una forma simbólica; pero, al mismo tiempo, la construcción estatal del concepto moderno de nación la reintrodujo, ya que se necesitaba identificar un territorio con una patria.

Esta necesidad estatal de discursos capaces de producir representaciones colectivas del territorio como ámbito de realización de la nación, produjo una nueva simbología patriótica que contribuyó a naturalizar la representación territorial por un tipo de personificación mitológica de las características físicas y potenciales de la patria. Eso es muy notorio en el nacionalismo poético latinoamericano: la confianza con que el general Mitre podía sostener que la grandiosidad del futuro “es una fatalidad escrita en nuestra carta geográfica”, va a encontrar sus ecos fisiognómicos en la poesía del centenario. Alcanza con recordar algunos versos de las “Odas seculares” de Leopoldo Lugones: “Visten en pompa de cerúleos paños / Su manto de Andes tus espaldas nobles” (“A la patria”); o “Hijos de las montañas, esos ríos / Forman en la blandicia de tu seno / El vínculo ancestral que ellos te aducen / Con la médula misma de tus huesos” (“Al Plata”). Un tipo de exaltación poética que va a radicar en la

geografía el fundamento de la conciencia nacional, y que en las mismas décadas del ensayismo atraviesa los discursos patrióticos en Latinoamérica sin distinción de ideología, como muestran desde Plínio Salgado (que escribe en 1937 Geografía sentimental para afirmar que “o nosso grande poema é ainda o mapa do Brasil”) hasta Pablo Neruda (con la recurrente conversión del continente en cuerpo amado en el Canto general de 1955).

Pues bien, lo interesante del ensayismo en la década del treinta es que va a producir la crítica más radical de esa ideología patriótica, pero utilizando muchos de los procedimientos de su sistema de representación metafórico. Así, en Radiografía de la pampa el noreste argentino se convierte en “la pelvis de la tierra enjuta”. Se trata de seguir encarnando el cuerpo de la nación, pero ahora para mostrar sus dilaceraciones: contraponer esta geografía real a aquella idealizada. El mapa es, así, un analogon del país: su “diagrama sinóptico” que reúne historia y territorio para entender su fracaso.

Ciudad y modernización

Frente a este tipo de simbolismo del ensayo se levantó el edificio programático de la sociología profesional, en directa relación con la teoría de la modernización, panamericanizada en la segunda posguerra a través de una serie de instituciones supranacionales (Naciones Unidas, CEPAL, Sociedad Interamericana de Planificación) o fundaciones norteamericanas (Ford y Rockefeller).

Una de las características fundamentales de esta sociología de la modernización es el casi completo asordamiento de la dimensión trágica de la modernidad; como dice Habermas, ese cambio está expresado paradigmáticamente en el pasaje del vocablo modernidad, como proceso histórico-cultural occidental, al vocablo modernización, como complejo técnico de difusión de la civilización industrial convertida en modelo de desarrollo universal. En este nuevo marco, la ciudad ya no será vista como estructura de la modernidad, su resultado problemático y su clave, sino como motor de la modernización social, en íntima relación con el desarrollo de las fuerzas productivas y la consolidación de poderes políticos centralizados.

Esta estación “planificadora” produjo el momento de mayor sincronía con las líneas dominantes del pensamiento social sobre la ciudad en Occidente. Pero con una peculiaridad que ponía a Latinoamérica en el centro: una de las grandes novedades de la posguerra era el explosivo crecimiento urbano del Tercer Mundo. Pero, como caso especial dentro de él, la ciudad latinoamericana aparecía, para la sociología funcionalista, como un campo privilegiado de ensayo, el lugar donde podía llevarse adelante una modernización que evitara los costos que en los países desarrollados se venían descubriendo desde la guerra. Podría decirse que, en este período, el imaginario del pensamiento social “central” duplicó el ya característico voluntarismo constructivista latinoamericano, depositando en el continente una serie de aspiraciones que nuevamente lo convertían en tierra de promisión para la construcción ex novo de Occidente. Como vimos, este es un rol que juega Latinoamérica ab initio en la cultura moderna, y en este caso muestra, además, la componente negada de idealismo que habitaba en el funcionalismo de mayores pretensiones científicas.

La centralidad de Latinoamérica y de la cuestión urbana en este período tuvo dos consecuencias en el pensamiento social: por una parte, una buena cantidad de categorías urbanas se produjeron en el estudio de ciudades de América Latina; por ejemplo, la voluntad de universalización deliberada del sector modernizador encontró su forma teórica en la hipótesis del “continuo folk-urbano”, la célebre tipificación que Robert Redfield realizó estudiando comunidades mexicanas. Y lo mismo podría decirse de la categoría de “cultura de la pobreza” y tantas otras (y no es secundario que muchas de ellas provengan de la antropología: la antropología encuentra un nuevo rol en la necesidad del funcionalismo de comprender las “transiciones” a la modernidad urbana). Por otra parte, las categorías teóricas y las políticas prácticas se discutieron y difundieron en infinidad de emprendimientos de cooperación que buscaban consolidar núcleos de planificación regional; y es allí donde nacen y se consolidan las ciencias sociales en Latinoamérica.

La masa de estudios sobre la ciudad latinoamericana que se elabora entre los años cincuenta y los setenta, no tiene precedentes y no ha sido igualada. Su especial intensidad provenía tanto del nivel del debate transnacional como de las tensiones políticas y culturales vinculadas al carácter instrumental que se atribuía a la empresa de conocimiento, a la centralidad de la ciudad en el desarrollo económico, político y social, y a la urgencia que planteaba su expansión. Por eso mismo, fue un ciclo atravesado por profundas crisis teóricas: la ciudad latinoamericana fue un laboratorio para la teoría de la modernización, pero lejos de funcionar como su demostración, la llevó a revisar sus propios fundamentos hasta generar alternativas de crítica radical.

El proceso de revisión comenzó ya en los años cincuenta, ante la evidencia de que ciertos postulados teóricos condenaban la realidad de la urbanización latinoamericana al lugar de la patología. Trabajos como los de Gino Germani comienzan a criticar, desde dentro de las teorías del desarrollo, la carga normativa de muchas nociones que el funcionalismo veía como meras descripciones: así, “sobrurbanización” indicaba el desfase entre las tasas de urbanización y las de industrialización; “primarización” señalaba la presencia dominante de grandes ciudades en cada territorio nacional, frente al ideal de redes urbanas articuladas; y la dicotomía “tradicional/moderno” apuntaba al peso de la cultura rural en la extensión de un sector “marginal” de servicios urbanos. Todas ellas, entonces, caracterizaban la ciudad latinoamericana como desviación de la norma dictada por la modernización occidental, con lo cual difícilmente sirvieran para comprender su realidad y transformarla. Ya que todavía en los comienzos de los años sesenta, el clima dominante en el pensamiento social era desarrollista.

Pero desde entonces, el progresivo distanciamiento que promovía la búsqueda de categorías y explicaciones específicas fue derivando en una completa inversión de las certidumbres modernizadoras, reemplazando la clave de lectura del desarrollo por la de la dependencia. El primer movimiento crítico había mostrado los desajustes de la teoría de la modernización respecto del camino de la urbanización latinoamericana hacia el desarrollo; ahora, en cambio, se buscaría mostrar que, en las condiciones de dependencia, la urbanización era uno de los factores del subdesarrollo y la explicación de su perpetuación. Los trabajos del peruano Aníbal Quijano y del brasileño Milton Santos son apenas dos ejemplos de esta posición completamente generalizada ya a finales de la década de 1960. Ya no las formas de comprensión, sino los propios valores asignados a la ciudad y a la modernidad fueron puestos en cues-

ción, en muchos casos en el mismo seno de las instituciones que los habían promovido (el itinerario de la CEPAL y de la SIAP son ejemplares en este sentido).

Los nuevos paradigmas provinieron del estructuralismo marxista francés (la influencia de Manuel Castells fue decisiva) y de la teoría de la dependencia latinoamericana. Y aunque se manifestaron en una gran variedad de corrientes teóricas y políticas, el clima imperante de revisión de los valores de la ciudad y la modernidad le dio protagonismo en la cultura urbana a las visiones populistas: el talante antimodernizador se tradujo también en una inversión de los actores y los escenarios propuestos para el cambio social, produciendo una sensibilidad antiurbana que fue retirando el tema ciudad de la agenda cultural y académica.

Ya en los años setenta, la realidad política parecía dar la razón a tal giro: el golpe militar en Chile clausuraba la experiencia más ambiciosa de planificación regional reformista (la sostenida experimentación financiada por programas panamericanos desde los años cincuenta, que convirtieron a Chile en un faro de la planificación internacional), mientras la Revolución cubana la ponía en práctica exitosamente. De tal modo, parecía demostrado que en Latinoamérica el cambio político radical debía preceder a los cambios en las relaciones de la sociedad con el territorio. Y algo más importante aún: parecía demostrado que la revolución vendría del campo, y que justamente era la sociedad modernizada, la sociedad urbana, la que obraba como resistencia a ella. Pero esto no era sólo una conclusión política sobre el carácter social de la revolución cubana. Parecía también una evidencia técnica. Ya que el tipo de planificación regional modernizadora que se había interrumpido en Chile y triunfaba en Cuba, tomada de las canteras teóricas generalizadas por el funcionalismo, ponía el eje en la distribución homogénea de pequeños y medianos asentamientos frente a las grandes ciudades (de acuerdo al criterio que las veía como “desvío”). Así, la reducción planificada de la población de La Habana a favor de las ciudades medianas y pequeñas del interior se convirtió, paradójicamente, en un éxito simultáneo de la revolución y de las teorías desarrollistas, lo que significó una enorme detención de la reflexión teórica, porque pareció confirmar que los problemas no habían estado en las ideas, sino en las políticas para realizarlas, en la confianza infundada de los técnicos en que las reformas eran posibles en el marco capitalista. Y sin modificar básicamente el paquete conceptual, simplemente se invirtió el ánimo respecto del mundo urbano y moderno.

Los caminos de la cultura urbana latinoamericana

Es en ese contexto que se debe analizar la última estación, el “giro cultural” que se produce en la comprensión de los problemas urbanos, porque ese giro cultural va a estar marcado por este clima antimodernizador y antiurbano. La falta de claridad de esta cuestión genera un sin fin de confusiones cuando se plantea el debate post-moderno, en América Latina. Se trató de un “giro cultural” análogo al que se vivía en Europa; pero en este caso, la crítica a la modernización significó, sin embargo, una reivindicación de la ciudad “realmente existente”, la ciudad histórica, frente a la abstracción del pensamiento planificador. Por supuesto que el 68 europeo tuvo sus episodios antiurbanos, como demuestra mejor que nada uno de los gritos de guerra de los estudiantes parisinos: “sous le pavé, la plage”. Pero ese no fue el clima cultural general; por el contrario, el giro cultural se tradujo en Europa en un “renacimiento” de lo urbano de consecuencias prácticas (todas las políticas de las ciudades europeas

en los años ochenta) y teóricas (el suceso de nociones como “espacio público” serían impensables sin ese renacimiento). La suma de esa crítica a la modernización y ese renacimiento urbano fue inseparable de lo que luego se conoció como “post-modernismo”.

En América Latina, en cambio, el “giro cultural” produjo un alejamiento de la ciudad que recién se comenzaría a revertir a finales de los años 1980, con la influencia ahora sí del “post-modernismo” a la europea, pero sin hacer las cuentas con ese previo momento antiurbano. Muchas veces ocurre esto en América Latina, y por eso cuesta tanto acumular experiencias: la cultura se va constituyendo como en capas geológicas incomunicadas. Por eso me resulta tan interesante analizar el surgimiento de la “cultura urbana latinoamericana”, porque presenta la densidad de las líneas de diálogo internas a ese desarrollo que estuvimos viendo.

Para la estación de la “cultura urbana latinoamericana”, analizo la obra de tres figuras fundamentales, Richard Morse, José Luis Romero y Ángel Rama, que muestran aproximaciones muy diferentes a los problemas que estuvimos viendo. En el interés por la ciudad de cada uno de ellos se cruzan tradiciones y líneas de reflexión que provienen de canteras muy diferentes, intelectuales, ideológicas, de formación profesional, que en los años setenta eclosionan abriendo caminos enteramente originales y a la vez diversos, delineando un mapa de lo que más tarde sería llamado “cultura urbana” que debe ser explorado. Mi propuesta para esta presentación es exponer algunas claves que permitirían mostrar la condensación de conflictos teóricos e históricos que cada una de esas obras pone en escena y que permitiría entender el origen de la “cultura urbana latinoamericana” como una conflictiva estación de tránsito dentro del pensamiento social latinoamericano en el siglo XX. En este caso, voy a mencionar apenas las diferentes aproximaciones de estos autores al problema del contacto cultural, como vimos, un tema fundamental en la tradición de explicaciones sobre la cultura latinoamericana.

Richard Morse, lamentablemente fallecido hace muy poco tiempo, es el pionero en estos enfoques. Es importante destacar una primera paradoja: la historia urbana latinoamericana comienza en los Estados Unidos acompañando el nuevo interés por la ciudad generado por la teoría de la modernización. La historia cumplía también su papel en esa puesta a punto de la ciudad para el desarrollo, a la vez que iba a recibir de aquel designio teórico y político algunas marcas notables. (Un nombre como el de Jorge Enrique Hardoy es emblemático de esa peculiar combinación entre curiosidad histórica, pulsión modernizadora y producción de instituciones continentales para satisfacer ambas y mantenerlas articuladas). Buena parte de las preguntas que organizan la agenda historiográfica va a acompañar los diferentes tiempos y los diferentes estados de ánimo respecto del proceso de modernización de las ciudades. Los debates sobre el carácter diferencial de la ciudad latinoamericana frente a la europea, que suponían discutir la célebre caracterización de Pirenne invirtiendo el sentido de la relación que trazaba entre ciudad y campo (ciudad centrípeta europea versus ciudad centrífuga americana); los debates sobre el “continuo folk-urbano”, nacida de la preocupación antropológica por la acculturation; el peso del análisis de las funciones urbanas. Junto a otros historiadores urbanos como James Scobie, Morse comienza en los años cincuenta acompañando activamente este desarrollo, pero ya hacia finales de los sesenta comienza una revisión exhaustiva y notablemente aguda de las relaciones entre pensamiento planificador e historia que da co-

mo resultado un doble giro crítico.

En principio, fue un giro cultural, que criticaba la tecnificación del pensamiento urbano y reivindicaba la literatura y el ensayo como fuentes más confiables para entender la ciudad, con lo que da nacimiento programático a la "cultura urbana" (aunque todavía no se llamaba así). Morse proponía revisar lo que habían escrito los literatos y ensayistas "precientíficos", tan despreciados por la sociología profesional, descubriendo el contraste entre su sensibilidad para captar fenómenos urbanos y sociales frente al esquematismo cientificista de los planificadores, en quienes la "interdisciplina" aparecía como remedo de aquella sensibilidad y, sobre todo, como un mito en el que se delegaba la responsabilidad frente al conocimiento. Se proponía un regreso, en cierto sentido, a la estación ensayística que había parecido ser superada para siempre.

En segundo lugar, fue un giro populista, de una radicalidad extrema en este caso, al apostar por las fuerzas "auténticas" del mundo rural contra una ciudad que queda definida como "bastión enemigo". Morse dobla la apuesta sobre la inversión de certezas que, dentro mismo de la sociología urbana, comenzaba a producir la ruptura con la teoría de la modernización: para él, América latina no es el lugar del cambio sino un refugio de los valores que el mundo occidental ha perdido o bien no ha tenido nunca. Esta idealización antimoderna es el tema que desarrolla en todos sus trabajos comparativos entre el mundo sajón y el latino, entre los diferentes caminos de la modernidad, y que va a completar con su deslumbramiento por el carnaval carioca.

Es interesante subrayar una de las operaciones conceptuales de este giro populista. Como se sabe, la noción de cultura de la pobreza había surgido en el intento de matizar y sofisticar la teoría funcionalista, pero para ratificar sus ambiciones desarrollistas; mostrando que los migrantes rurales tenían instrumentos propios de adaptación a la ciudad, instrumentos que a una visión sociológica simplista le podían parecer tradicionales (la familia ampliada, por ejemplo), pero que justamente eran los que les servían como medio de adaptación, llevándolos de la sociedad tradicional a la moderna. El gesto teórico de Morse, en cambio, es desprender la cultura de la pobreza de todo residuo funcionalista, quitarle su carácter instrumental y concebirla como valor en sí, como cultura otra capaz de ofrecer una alternativa global a los valores burgueses de la civilización occidental.

La cuestión del "contacto cultural" cambia aquí completamente de sentido, porque si por una parte se rompe con la idea virtuosa del "continuo" (la cadena que llevaría de la sociedad folk a la sociedad urbana como una sucesión de aculturaciones entre la homogeneidad tradicional y la diferenciación moderna), por otra parte se regresa a los dos polos del inicial pensamiento funcionalista, ubicados aquí en dos universos culturales inconciliables: entre la ideología de orden y estabilidad que se hallaría en la sociedad rural, primitiva e integrada (católica, ibérica, popular), y la utopía del progreso tecnológico que se hallaría en la sociedad urbana (anglosajona, protestante, moderna). Para Morse, el "contacto" entre los dos mundos es sólo de dominio o transgresión: la ciudad latinoamericana es un intento absurdo de imposición de los valores del segundo mundo en el primero, y al historiador cultural urbano le cabe mostrar tanto las frustraciones de esa empresa como la inversión permanente de

sus contenidos –la carnavalización, propiamente– que lleva a cabo la sociedad popular desde su propio seno.

José Luis Romero es un caso notoriamente diferente, y posiblemente el único que mantiene el optimismo urbano en el seno de este giro cultural, pero con una tonalidad muy diversa también a la de la teoría modernizadora. Historiador de los orígenes del mundo moderno europeo e historiador de la cultura política argentina, cuando a comienzos de los años setenta da forma a su monumental investigación sobre la ciudad latinoamericana intenta comprenderla también como una frontera europea en América, incrustación en un universo diferente y hostil. Pero lo que le interesa en ese enfrentamiento son los mecanismos por los cuales ambas partes se van a ir modificando mutuamente. Para comprender ese conflicto (que, como vimos, define para él toda la historia social y política latinoamericana), Romero utiliza una fórmula peculiar. La realidad latinoamericana estaría conformada por dos tipos de procesos de desarrollo: heterónomos, es decir, el impacto de las transformaciones económicas y las corrientes de ideas europeas, que siempre seguirán encontrando en las ciudades el ámbito propicio que señala su origen; y autónomos, es decir, la conciencia sobre la región y sobre la sociedad que la habita, y sus formas ideológicas.

Es el original modo de Romero de formalizar la cuestión de la acculturation: también para Romero la historia de la ciudad latinoamericana va de la homogeneidad a la creciente heterogeneidad, como en la fórmula de Redfield. Pero el universo cultural de Romero vincula esa fórmula con instrumentos conceptuales de matriz muy diversa, como muestra en su temprano artículo “Los contactos de cultura: bases para una morfología”, de 1944, inspirado por el vitalismo alemán. El objeto de Romero es identificar en la historia ideológica de las sociedades urbanas latinoamericanas la convivencia tensa entre realidades y representaciones: entre lo que queda del designio, incompleto y desmentido, y la propia realidad que, en su fracaso, ese designio llegó a constituir.

En esa empresa, Romero demuestra una relación inequívoca, aunque siempre ex-céntrica, con los temas de la planificación modernizadora. Indudablemente, comparte uno de sus principales interrogantes: de qué modo las tradiciones patrimoniales del gobierno y la sociedad latinoamericanas condicionan las formas en que se produce la innovación. Y, sobre todo, comparte su optimismo urbano: es sabido que Romero reconoció haber encontrado la “clave” para su libro relejendo el Facundo. Su reinterpretación de la antinomia civilización y barbarie es elocuente: se trata de una antinomia entre libertad y necesidad. Necesidad como combinación de naturaleza y cultura, elementos dados; libertad como la acción humana creadora para sobreponerse a esas determinaciones. Una interpretación que remite a la definición clásica: como muestra Hannah Arendt en su lectura de la polis griega, la libertad es lo público, la política, la ciudad; la necesidad es lo privado, la economía, el mundo doméstico. El campo, así, es para el Romero que relea a Sarmiento la barbarie de la necesidad y la libertad, como posibilidad, sólo puede anidar en la ciudad. Pero es un optimismo que, a diferencia de las versiones funcionalistas de la teoría del “continuo rural-urbano”, no apuesta al triunfo homogéneo de un tipo de sociedad, sino a que, a través de contactos culturales, en el terreno de frontera entre mundos diferentes, se pueda producir la construcción de una “cultura común”. Es eso lo que debe ocurrir, y sólo puede ocurrir en la ciudad.

Mi hipótesis es que la curiosa posición de Romero respecto de los debates de su tiempo se vincula a su anclaje cultural en las mismas fuentes del ensayismo. Podría decirse que Romero encuentra en la melodía modernizadora del funcionalismo una serie de notas familiares previas, que no sólo le venían de los clásicos como Sarmiento, sino también de sus lecturas tempranas de Simmel, nuevamente, y de ensayistas como Martínez Estrada. Es decir, la teoría de la modernización le permite a Romero reencontrarse con Simmel en la ciudad. Como vimos cuando mencionamos la importancia de Simmel en la Escuela de Chicago, ese reencuentro no es tan paradójico como podría pensarse, aunque le da un tono levemente desplazado al modo en que Romero formula los mismos problemas que abordaba el funcionalismo y luego la crítica dependencista. No es difícil reconocer en Romero la idea de ciudad como “forma de vida”, por usar la fórmula de Louis Wirth, o la comprensión de la ciudad como cultura objetivada (la aporía simmeliana de la máxima libertad y la máxima fragmentación) y, sobre todo, como ámbito privilegiado de la crisis de las relaciones primarias. El énfasis de Romero en las fronteras, en los contactos culturales de la sociedad aluvial, también podría entenderse en sintonía con el modo en que la primera Escuela de Chicago analizaba los ámbitos de transición en que aquella crisis se hacía manifiesta en la ciudad (en primer lugar, los inmigrantes). Como la Escuela de Chicago, Romero apuesta a la asimilación, pero, quizás precisamente por ello, como la Escuela de Chicago, centra su interés en sus eslabones fallidos. De tal modo, podría decirse Romero puede trazar su cuestionamiento a la teoría de la modernización yendo a sus mismos orígenes.

Finalmente, Angel Rama, el más tardío de los tres autores en dedicarse al problema urbano y el más exitoso en cuanto a su impacto en las actuales perspectivas de la “cultura urbana” en tanto sub-item de los “estudios culturales”. Su libro sobre la ciudad, ya en los inicios de los años ochenta, se inspira explícitamente en algunos tópicos del libro de Romero, aunque se coloca sin embargo en el curso del desencanto modernizador emprendido por Morse. Y lo hace con una fórmula de enorme impacto: la ciudad letrada. Rama es una figura fundamental en la crítica literaria del continente, una figura compleja y aguda que no se puede reducir a lo que aparece en este libro. Pero aquí sólo voy a plantear algunos argumentos acerca de su relación con la cultura urbana.

Como se sabe, Rama recuperó la noción de transculturación con que Fernando Ortiz había realizado una revisión crítica de la noción de acculturation que fue celebrada por el propio Malinowski. A diferencia de esta noción, según la cual una cultura pasiva es modificada por influjos externos, la noción de transculturación supone un proceso dinámico en el cual ambas partes de la relación resultan modificadas y del cual sale una nueva realidad, no como aglomeración mecánica o mosaico, sino como fenómeno nuevo (estoy parafraseando el prólogo de Malinowski a Ortiz). Pero si esta noción le da a Rama un formidable instrumento de complejización de los procesos de contacto cultural frente a las visiones simplistas pro o anti modernizadoras (que expone magistralmente en la primera parte de su *Transculturación narrativa en América Latina*), inmediatamente lo usa para una reproposición maniquea del conflicto cultural entre regionalismo y modernización, en el que el regionalismo vuelve a ocupar el polo de la sociedad homogénea, estable e integrada de la teoría de la acculturation. Por añadidura, Rama reutiliza acríticamente la visión de “región” de la primera geografía humana, a tono con el afecto populista por los pueblos “situados”, frente a posiciones posteriores mucho más complejas, como el regionalismo cultural

de Lewis Mumford. Y es que si la teoría antropológica de la acculturation había nacido a comienzos del siglo XX como un impulso contestatario para rechazar los supuestos etnocéntricos de la superioridad cultural occidental, ya hacía mucho que se había convertido en una teoría del populismo conservador contra el cambio en las estables sociedades “primitivas”.

Para Rama, el triunfo de la ciudad letrada es el triunfo de la racionalidad moderna occidental que habría mantenido sumergidos los estratos esenciales de la cultura popular tradicional local. Lo curioso es que si Morse produce su rebelión antimodernizadora como respuesta crítica a la mirada paternalista dominante en el latinoamericanismo académico de su país, Rama lo hace desde un país como el Uruguay, cuyos logros indudables en el siglo XX, sociales y culturales, estuvieron asociados a la temprana y exitosa extensión de una cultura moderna urbana, mesocrática y laica. Quizás eso explique en parte el modo en que logra hacer convivir el talante antimodernizador de los años setenta con una visión post-, y creo que en esa combinación radica buena parte de su éxito en los actuales estudios culturales.

En efecto, frente al actual desconocimiento de ese denso suelo setentista y de ese temprano giro culturalista, sorprende la extrordinaria al tiempo que solitaria presencia del texto de Rama en el actual auge de los temas urbanos como parte de los estudios culturales. Creo que lo primero que se debe notar es que se trata de un Rama cuya posición antimoderna ha sido arrancada de aquel suelo, para ser recolocada exclusivamente en línea con sus claves post-estructuralistas, de acuerdo a los enfoques que dominan en los estudios literarios latinoamericanos de la academia norteamericana. Y de allí surge una mezcla de post-modernismo, arcaísmo sociológico y deconstruccionismo que ha generalizado un modo de pensar la ciudad del fin del siglo XX (nuestros imaginarios urbanos actuales): simultáneamente como resto de una modernidad pintoresca y bastión de una modernidad opresora.