

Universidad Nacional del Sur  
Departamento de Humanidades  
Doctorado en Filosofía

*Seminario “Cultura, racionalidad y política”*

*Profesora: Dra. Susana Raquel Barbosa*

TRABAJO FINAL

*“Una aproximación a la complejidad de lo masivo  
desde el ámbito de la cultura”*

*Doctorando: Mgs. María Elizabeth Vaccarisi*

NEUQUEN, Diciembre de 2003.-

## INDICE

<b>1. Introducción</b> .....	Pág.3
<b>2. El concepto de “pueblo” y de “masa”</b> .....	Pág.5
<b>2.1. Los ilustrados y el pueblo</b> .....	Pág.5
<b>2.2. Los románticos y el pueblo</b> .....	Pág.6
<b>2.3. Anarquistas vs. Marxistas, el pueblo vs. la clase</b> .....	Pág.8
<b>3. La sociedad de masas: surgimiento y perspectivas teóricas</b> .....	Pág.12
<b>3.1. La sociedad de masas como amenaza, una visión elitista</b> .....	Pág.12
<b>3.2. La perspectiva marxista de la sociedad de masas</b> .....	Pág.14
<b>3.3. La sociedad de masas como resultante del pluralismo         y la democracia</b> .....	Pág.17
<b>4. A modo de conclusión</b> .....	Pág. 20
<b>5. Bibliografía</b> .....	Pág. 22

## 1. Introducción

El presente trabajo procura efectuar una primer indagación teórica en la temática de lo masivo, la sociedad de masas y la cultura de masas, tratando de responder a un interés de quien suscribe de comprender todos los aspectos vinculados a los procesos de legitimación, particularmente en nuestra realidad.

Fenómenos que han sido estudiados desde diferentes perspectivas teóricas, generadas tanto por autores europeos como americanos (sea angloamericanos como latinoamericanos). Indagar en algunos de los planteos centrales de cada uno de ellos como las respectivas críticas que se le efectúan, se considera necesario a fin de intentar comprender estos fenómenos en una sociedad compleja como la actual, inserta en un mundo globalizado.

Como afirma García Canclini – en el prólogo del texto de J. Martín-Barbero- el desarrollo de la cultura contemporánea está ligado a los públicos masivos y a la noción de pueblo – que nace como parte de la masificación social –. Es imposible pretender efectuar un análisis de la cultura popular o la cultura de elite sin considerar que ambas han adquirido un carácter mercantil y están incorporadas a la comunicación industrializada, lo que conlleva a los conflictos actuales por la hegemonía, acentuada en las últimas décadas por la globalización y/o mundialización .

“La democratización de las sociedades contemporáneas es posible a partir de la mayor circulación de bienes y mensajes. Esta facilidad de acceso no garantiza que las masas comprendan lo que sucede ni que vivan y piensen mejor. La modernidad y el contradictorio lugar de los pueblos en ella, son más complicados que lo que suponen las concepciones pedagógicas y voluntaristas del humanismo político”<sup>1</sup>.

Planteos que remiten a considerar conceptos como “pueblo”- categoría política que se construye a efectos de legitimar la sociedad moderna -, “masa”- atributo de la sociedad que se consolida con la revolución industrial- , “clase” – categoría teórica que materializa las relaciones sociales en la sociedad capitalista -.

Tratar de responder a cuestiones como ¿qué es el pueblo? ¿qué es lo masivo? ¿cuándo y por qué surge la sociedad de masas? ¿lo masivo ha subsumido a lo popular? ¿habrá que pensar en una nueva designación de la sociedad actual? ¿es suficiente el concepto de cultura de masas para tipificar la sociedad actual? Y en todo este entramado de preguntas y respuestas ¿qué rol le cabe al sujeto – sea individual como colectivamente – en la sociedad del siglo XXI?

En función del interés perseguido, resulta oportuno tener en cuenta lo planteado por Jesús Martín-Barbero respecto a que en América Latina, “lo popular” no sólo remite a las culturas indígenas o campesinas sino también a una intrincada trama de mestizajes y deformaciones de lo urbano, de lo masivo, y las masas aún *contienen* al pueblo, en un doble sentido de controlar pero también de tenerlo dentro. En consecuencia, para poder entender *lo popular* es necesario enmarcarlo en el proceso histórico de constitución de lo masivo, la

---

<sup>1</sup> Martín Barbero, Jesús “De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía”, GG MassMedia, México, 1991, Prólogo, pág. 6

visibilidad y presencia social de las masas, y de la masificación en que históricamente este proceso se materializa. La masificación de la cultura es un hecho político que se genera con la emergencia histórica de las masas y del contradictorio movimiento que allí produce la no-externalidad de lo masivo a lo popular, su constituirse en uno de sus modos de existencia. “La trampa está en confundir el rostro con la máscara – la memoria popular con el imaginario de masa – como en creer que pueda existir una memoria sin un imaginario desde el que anclar en el presente y alentar el futuro”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Martín Barbero, J. Op.cit. pág. 11

## 2. El concepto de “pueblo” y de “masa” desde diferentes perspectivas teóricas

El hombre no se relaciona y aprehende la “realidad” en forma directa, sino que lo hace a través de la mediación de los conceptos. Entre el sujeto que conoce y la realidad a conocer, existen una serie de mediaciones, la percibimos y la analizamos sirviéndonos de ideas-palabras, el lenguaje -que se expresa en un sistema conceptual- es una mediación cuya función es designar algún aspecto de la realidad (hechos, fenómenos, objetos, etc.); es un modo de señalamiento de las cosas, que sirve como uno de los elementos básicos de la ciencia y del método científico pero también de nuestra vida cotidiana. Nos expresamos y comunicamos mediante el lenguaje, que ya es una manera de percibir y denominar a la realidad, tan es así que, la lengua aprendida condiciona nuestra manera de pensar, de ver y entender la realidad. Por lo tanto, no conocemos la realidad tal cual es en sí, sino que la percibimos como un mundo preformado y ordenado por conceptos.

Es en este marco que hay que ubicar lo que afirma Martín-Barbero “hacer historia de los procesos implica hacer historia de las categorías en que los analizamos y de las palabras con que los nombramos ... hay conceptos cargados en tal modo de opacidad y ambigüedad que sólo su *puesta en historia* puede permitirnos saber de qué estamos hablando más allá de lo que creemos estar diciendo.”<sup>3</sup>

Para comprender el sentido histórico del concepto de *pueblo* es necesario referirse al debate originario, configurado por dos importantes movimientos: uno, conformado por los “ilustrados” y los “románticos”, que ponen en marcha el mito del pueblo en la política y en la cultura, respectivamente; y el otro, que fundiendo política y cultura afirma la vigencia moderna de lo popular – los “anarquistas”- o la niega por su “superación” en el proletariado -los “marxistas”-.

### 2.1. Los ilustrados y el pueblo

Desde el inicio de la Reforma y explícitamente con Maquiavelo (en sus *Discorsi*), se organiza en torno a la figura del pueblo la búsqueda de un nuevo sistema de legitimación del poder político, el pueblo como instancia legitimante del gobierno civil, como generador de la nueva soberanía. Discurso atravesado por una ambivalencia fundamental, el pueblo con una connotación positiva (“*aunque ignorante el pueblo sabe distinguir la verdad*” manifestaba Maquiavelo) pero al mismo tiempo percibido como la amenaza más insidiosa contra las instituciones políticas. Esa amenaza constante de desorden civil proveniente de la multitud y la tentación totalitaria que ese desborde provoca, se convierte en el centro de la reflexión de Hobbes sobre el Estado Moderno. Matriz de pensamiento a partir de la cual los ilustrados construyen su filosofía política y que con sus matices, esta concepción se mantiene vigente hasta nuestros días.

A la noción política de pueblo, se contrapone en el ámbito de la cultura una idea radicalmente negativa de lo popular: asociado a lo supersticioso, lo ignorante y lo turbulento. Contradicción que surge en la ambigüedad misma que la figura del pueblo tiene en el plano político. Esta ambigüedad político-cultural del concepto estaría sustentada en el

---

<sup>3</sup> Martín Barbero, J. Op. Cit.pág. 13

hecho que el pueblo no fue concebido como movimiento social, como actor social, sino como condición de posibilidad de una “verdadera” sociedad. El pueblo no es visto como “población” (sujetos, personas) sino como categoría que avala el nacimiento del Estado y la democracia modernos.

En la racionalidad del pensamiento ilustrado subyace una contradicción: se está contra la tiranía en nombre de la voluntad popular pero, se está en contra el pueblo en nombre de la razón, sobre esta fórmula se asienta el funcionamiento de la hegemonía. El pueblo es la necesidad inmediata (lo contrario de la razón que piensa en la mediación) al descubrimiento del pueblo como productor de riqueza no se responderá con leyes sino con filantropía. Así en el paso de lo político a lo económico se hará evidente el dispositivo central: de inclusión abstracta y exclusión concreta, es decir, de legitimación de las diferencias sociales. (Martín-Barbero, 1991)

La invocación al pueblo es empleada para legitimar el poder de la burguesía pero en esa invocación se articula su exclusión de la cultura, en ese movimiento se gestan las categorías de “lo culto” y “lo popular”. Lo popular como inculto, como una identidad que básicamente está constituida por lo que le falta y no por lo que es.

La burguesía asocia el concepto de cultura a la educación, ello supone una relación vertical: desde los que poseen *activamente* el conocimiento hacia los que ignorantes (vacíos) sólo pueden dejarse llenar *pasivamente*. Y de un conocimiento el que en última instancia siempre seguirán siendo extraños ... salvo en sus aspectos prácticos.(Martín Barbero, 1991)

En síntesis, puede decirse que un rasgo distintivo de la definición “ilustrada” de pueblo es la exclusión, el pueblo es excluido de la riqueza, de la política y de la educación.

## **2.2. Los románticos y el pueblo**

Según Martín-Barbero, no es posible entender el sentido de “lo popular” en la cultura gestada por el Romanticismo aislada de la concepción política de pueblo elaborada por la Ilustración.

El Romanticismo es una reacción de desconcierto y fuga frente a las contradicciones brutales de la naciente sociedad capitalista; de crítica frente al racionalismo ilustrado y su legitimación de los “nuevos horrores”.

El “descubrimiento” del pueblo, los románticos lo efectúan por tres caminos:

- A) la exaltación revolucionaria, dotando al pueblo de una imagen positiva, como una *colectividad* que unida tiene fuerza y como un *héroe* que se levanta y enfrenta al mal;
- B) el surgimiento y exaltación del nacionalismo, reclamando un sustrato cultural y un “alma” que de vida a la nueva unidad política, siendo el pueblo la matriz última y el origen telúrico de ambas, y
- C) la reacción contra la Ilustración, en lo político, contra la fe racionalista y el utilitarismo burgués responsables del caos y una sociedad desarticulada – en consecuencia se revaloriza el pasado, lo irracional y lo primitivo –. En lo estético, es

reacción contra el arte oficial y el clasicista principio de autoridad – se revaloriza el sentimiento y la experiencia de lo espontáneo -. (Martín-Barbero, 1991)

Así, el romanticismo construye un nuevo imaginario social en el que por primera vez adquiere estatus de cultura lo que viene del pueblo<sup>4</sup>. Herder en 1784 plantea “la imposibilidad de comprender la complejidad de la evolución de la humanidad a partir de un solo principio y tan abstracto como la razón , y la necesidad ... de aceptar la existencia de una pluralidad de culturas,..., de diferentes modos de configuración de la vida social”<sup>5</sup>.

Según Cirese, la posición romántica impulsa la idea de que existe otra cultura (además de la cultura oficial y hegemónica), y que su noción de “pueblo” (hoy refutada) en su momento fue un instrumento valioso para ensanchar el horizonte histórico y la concepción humana. En esa línea va la relectura efectuada por Hobsbawn, relectura que también comienza a hacerse en América Latina. Así, Morande plantea que la renovación del concepto de cultura posibilita un reestudio del concepto de Nación y la valoración de los elementos simbólicos presentes en la vida humana, en consecuencia la pregunta por la cultura se convierte en la pregunta por la sociedad como sujeto. Dimensión que cobra relevancia – comenta Martín-Barbero - hoy a la luz de pensar la crisis política y el sentido de los nuevos procesos de democratización en América Latina y la necesidad de “un aprendizaje en la dimensión de la estructuración simbólica del mundo, asegurando la intersubjetividad de las diversas experiencias posibles”<sup>6</sup>.

En su texto “*De los medios a las mediaciones*”, Martín-Barbero también analiza las consecuencias negativa que ha tenido la concepción romántica de lo popular y que, según este autor, la ha hecho hasta hoy casi siempre aliada y componente ideológico de las políticas conservadoras.

La primera consecuencia, es la mistificación en la relación pueblo-Nación. El pueblo concebido como “alma o matriz”, se convierte en una entidad no analizable socialmente, no atravesable por divisiones y conflictos. El pueblo-nación conforma una comunidad orgánica, constituida por lazos biológicos, telúricos, por lazos naturales, es decir, sin historia, como serían la raza y la geografía. García Canclini analizando la persistencia de esta concepción en la cultura política de los populismos, plantea que “se olvidan de los conflictos en medio de los cuales se formaron las tradiciones nacionales o se los narra legendariamente, como simples trámites arcaicos para configurar instituciones y relaciones sociales que garantizan de una vez para siempre la esencia de la Nación”<sup>7</sup>.

La otra consecuencia, es la ambigüedad que tiene la idea de “cultura popular”. “Si los románticos rescatan la actividad del pueblo en la cultura, en el mismo movimiento en que ese hacer cultural es reconocido, se produce un secuestro: la originalidad de la cultura popular residiría en su *autonomía*, en la ausencia de contaminación y de comercio con la cultura oficial, hegemónica. Y al negar la circulación cultural, lo de veras negado es el

---

<sup>4</sup> Según Martín-Barbero esto fue posible sólo en la medida en que la noción misma de cultura cambió de sentido. El cambio en la idea de cultura va en ese momento en dos direcciones: una que lo separa de la idea de “civilización” y la otra, al re-conocerse la pluralidad cultural exige una nueva forma de conocer: la comparación.

<sup>5</sup> Martín-Barbero, J. Op. Cit. Pág. 17

<sup>6</sup> Martín-Barbero, J. Op. Cit. Pág. 18

<sup>7</sup> Martín-Barbero, J. Op. Cit. Pág. 20

*proceso histórico de formación de lo popular y el sentido social de las diferencias culturales: la exclusión, la complicidad, la dominación y la impugnación*<sup>8</sup>. En consecuencia, lo rescatado es una cultura que sólo puede mirar hacia el pasado, hacia la pureza de un pueblo primitivo. Y así, los románticos acaban encontrándose de acuerdo con sus adversarios – los ilustrados-, culturalmente hablando el pueblo es el pasado, comenta el autor. Finalmente, para románticos e ilustrados el futuro lo configuran las generalidades, esas abstracciones en las que se encarna la burguesía: un *Estado* que reabsorbe todas las diferencias culturales (porque constituyen obstáculos para el ejercicio unificado del poder), y una *Nación* no analizable en categorías sociales, no divisible en clases, ya que se halla constituida por lazos naturales, de tierra y sangre.

### **2.3. Anarquistas vs. Marxistas, el pueblo vs. la clase**

En la segunda mitad del Siglo XIX, se produce un debate entre anarquistas y marxistas, en cuyo seno ocurrirá la transformación del concepto de pueblo en el de clase social. Mientras, el Anarquismo adherirá a ciertos rasgos de la concepción romántica, el Marxismo efectuará una ruptura completa y recuperará rasgos de la racionalidad ilustrada. Pero, su punto de contacto será la ruptura con el *culturalismo* de los románticos al politizar la idea de pueblo. Dicha politización supuso “descubrir” la relación del modo de ser del pueblo con la división de la sociedad en clases, e históricamente ubicar esa relación como proceso de opresión de las clases populares por parte de la aristocracia y la burguesía.

Su concepción de lo popular tiene como base la afirmación del origen social y estructural de la opresión como dinámica de conformación de la vida del pueblo. En consecuencia, la ignorancia y la superstición son considerados efectos de la miseria social de las clases populares, miseria que constituye la contraparte vergonzosa y ocultable de la “nueva sociedad” (en oposición a los ilustrados). E implica descubrir en la poesía y el arte populares, las huellas corporales de la historia, los gestos de la opresión y de la lucha (en oposición a los románticos).

A partir de ahí, se producirá una profunda división en la concepción de lo popular: los anarquistas conservarán el concepto de pueblo porque algo se dice en él que no cabe o no se agota en el de clase oprimida y, los marxistas rechazarán su uso teórico por ambiguo y mistificador y lo reemplazarán por el de proletariado.

La **concepción anarquista de lo popular** podría situarse topográficamente “a medio camino” entre la afirmación romántica y la negación marxista. El pueblo se define por su enfrentamiento estructural y su lucha contra la burguesía, la relación constitutiva del sujeto social del enfrentamiento y la lucha es la relación con la opresión en todas sus formas. Este concepto de pueblo se convertirá en la piedra angular de la política anarquista, según Pitt Rivers. El sujeto de la acción política se cargará de algunos rasgos románticos pero con diferente significado: la verdad y la belleza naturales (descubiertas por los románticos en el pueblo), se transforman en “virtudes naturales” que son su instinto de justicia, su fe en la Revolución como único modo de conquistar “su dignidad”. Pero, a diferencia del Romanticismo, se reconoce en el pueblo su capacidad de transformar el presente y construir el futuro.

---

<sup>8</sup> Martín-Barbero, J. Op. Cit. Pág. 20

En lo referente a la *memoria del pueblo* y particularmente a la memoria de sus luchas, los libertarios – a diferencia de los marxistas – “piensan sus modos de lucha en *continuidad* directa con el largo proceso de gestación del pueblo”; continuidad que es considerada “la fuente de su estrategia: aquella que piensa la acción política como una actividad de articulación de los diferentes frentes y modos de lucha que el pueblo mismo se da... Es la relación de la opresión y la resistencia a la *cotidianidad* lo que los libertarios estaban pioneramente destacando al valorar desde el punto de vista de la transformación social “la lucha implícita e informal”, la lucha cotidiana, para la que el marxismo, según Castoriadis, ha guardado una especial ceguera”<sup>9</sup>.

A través de la memoria de las luchas, los anarquistas conectan con la *cultura popular*, visión cargada de una concepción instrumental (no ocultada), percibían que si la lucha política no asumía las expresiones y los modos de lo popular, lo utilizado sería el pueblo mismo. Un aspecto clave es su lúcida percepción de la cultura como espacio no sólo de manipulación, sino de conflicto y la posibilidad de transformar en medios de liberación las diferentes expresiones o prácticas culturales.

La estética anarquista puede catalogarse como “popular y nietzscheana” – afirma Martín-Barbero-: la continuidad del arte con la vida, encarnado en el proyecto de luchar contra todo lo que separe el arte de la vida; propugnan un *arte en situación*, concepción que surge de trasladar al espacio estético su concepto político de la “acción directa”, de reconciliar el arte con la sociedad, con lo mejor de la sociedad que es la sed de justicia que late en el pueblo. Es una estética antirromántica, lo que hace auténtico un arte es su capacidad de expresar la voz colectiva, y no expresar la subjetividad individual:

La *concepción marxista ortodoxa* negará la validez teórica y política de la concepción anarquista de pueblo. Influída por la experiencia del movimiento obrero de fines del Siglo XIX y principios del Siglo XX, definirá al proletariado como clase exclusivamente por la contradicción antagónica que la constituye en el plano de las relaciones de producción: el trabajo frente al capital, en consecuencia no podrá hablarse de clase obrera sino en el capitalismo, ni de movimiento obrero antes de la aparición de la gran industria. La explicación de la opresión y la estrategia de la lucha se ubica en un único plano: el económico, el de la producción, quedando los demás planos sociales supeditados para adquirir sentido a partir de las relaciones de producción. En consecuencia, toda concepción de lucha social que no tome ese eje – las relaciones de producción – se considera mistificadora, obstaculizadora. El marxismo “aspira a rebasar los límites del pensar y se presenta como el movimiento mismo de la historia, hecho conciencia en la clase capaz de realizar su sentido”<sup>10</sup>, y frente a la “ambigüedad” política de los anarquistas, aporta unicidad de criterio y claridad al supeditar el movimiento al análisis y confrontación de la situación con la doctrina. (Martín-Barbero, 1993).

El componente racionalista rompe con la imposibilidad demostrada por los anarquistas de pensar la especificidad de lo político como un terreno separado, aquél en que era pensable y efectuable la respuesta a la dominación económica. En ese contexto teórico la idea de *pueblo* no podía sino resultar retórica y peligrosa, y en términos hegelianos *superada*.

<sup>9</sup> Martín-Barbero, J. Op. Cit.pág. 23

<sup>10</sup> Martín-Barbero, J. Op. Cit.pág. 26

Sin embargo, esta superación supuso una serie de costos:

1) La apelación al concepto de pueblo quedará reservada a la derecha política y sus alcañanes. Tema re-pensado en la izquierda europea, con E.P.Thompson, quien plantea explícitamente la imposibilidad histórica de separar tajantemente la lucha obrera de las “luchas plebeyas”, en consecuencia hacer historia de la clase obrera implica necesariamente hacer historia de la cultura popular y, Castoriadis en su reelaboración del concepto de proletariado retoma implícitamente aspectos del concepto de lo popular anarquista. En América Latina la cuestión del pueblo se retoma con fuerza a partir de la relectura de los movimientos populistas, etc.

2) Comienza a plantearse como no pensable esa otra “determinación objetiva”, ese otro polo de la contradicción dominante que, según Laclau, se sitúa en el plano de las *formaciones sociales*, y que se constituye “en el antagonismo que opone el pueblo al bloque en el poder”. Antagonismo que da lugar a un tipo de lucha específica, la lucha “popular-democrática”. El lugar de ejercicio de esas luchas, según Ipola, se ubica predominantemente en lo ideológico y lo político: en la interpelación-constitución de los sujetos políticos. Sus contenidos son a la vez *más concretos* – varían epocal y situacionalmente – y *más generales* que los contenidos de la lucha de clases, poseen una continuidad histórica expresada en la persistencia de las tradiciones populares frente a la discontinuidad que caracteriza a las estructuras sociales.

Aunque “superada”, la cuestión de lo popular no ha dejado de tener una representación en el marxismo. Sunkel efectúa un lúcido análisis de esta representación: una idea de *lo politizable* en la que no caben más actores populares que la clase obrera, ni más conflictos que los provenientes del enfrentamiento entre capital y trabajo, ni más espacios que los de la fábrica o el sindicato; y una visión *heroica* de la política, dejando afuera el mundo de la cotidianeidad y la subjetividad.

A partir de ahí se produce una doble operación de negación, o mejor, ésta se configura en dos modos de operación: la no representación y la represión.

*Lo popular no-representado* constituido por el conjunto de actores, espacios y conflictos que son aceptados socialmente pero que no son interpelados por los partidos políticos de izquierda”. Aparecen así actores como la mujer, el joven – en cuanto portadores de reivindicaciones-; espacios como la casa, el hospital; y las tradiciones culturales (prácticas simbólicas de la religiosidad popular, etc.)

*Lo popular reprimido* conformado por el conjunto de actores, espacios y conflictos que han sido *condenados* a subsistir en los márgenes de lo social, sujetos de una condena ética y política (por ejemplo prostitutas, homosexuales, alcohólicos, etc. espacios como reformatorios, cárceles)

La negación de lo popular no es sólo temática (desconoce o condena un determinado tipo de temas o problemas), sino que descubre la dificultad en el marxismo para examinar la cuestión de la pluralidad de matrices culturales, la alteridad cultural. “Reducida ya en Marx al problema de los modos precapitalistas de producción, cuyo paradigma estaría en el “modo de producción asiático”, ... quedará anclada en el evolucionismo primario de Morgan”<sup>11</sup>. Si bien Lenin, establece una diferencia entre cultura

---

<sup>11</sup> Martín-Barbero, J. Op. Cit. Pág. 28

dominante burguesa, culturas dominadas (campesinado tradicional) y elementos de una cultura democrática socialista en el proletariado, el afán de referir y explicar la diferencia cultural por la diferencia de clases le impedirá pensar la especificidad de los conflictos que articula la cultura y de los modos de lucha que desde ahí se producen. No se visualiza el papel de las identidades socioculturales como fuerzas materiales en el desarrollo de la historia, en consecuencia, su capacidad de convertirse en matrices constitutivas de sujetos sociales y políticos, tanto en el intercambio o enfrentamiento entre formaciones sociales diferentes como al interior de una formación social. Esto demuestra la imposibilidad de referir todos los conflictos a una sola contradicción y de analizarlos desde una sola lógica: la lógica interna a la lucha de clases. Ello no significa que la lucha de clases no atraviese, en determinados casos articule, las otras, pero el tema es pensarla como expresión de una pretendida “unidad de la historia”. El capitalismo puede destruir culturas pero no puede agotar la *verdad histórica* que hay en ellas, escribe Martín-Barbero. Según Clusters, esto ha llevado al marxismo a “reducirse a sí mismo reduciendo el espesor de lo social a un solo parámetro”, pues con esa *medida* lo que se produce es “la supresión pura y simple de la sociedad primitiva como sociedad específica”.<sup>12</sup>

Según Lauer, el desconocimiento de la alteridad cultural por parte del marxismo, provoca “indiferencia generalizada” frente a la especificidad de las culturas marginales, e “incapacidad para aprehender esas culturas en su doble carácter de dominadas y de poseedoras de una existencia positiva a ser desarrolladas”.<sup>13</sup>

Finalmente, una cuestión general pero ligada con la “negación” de lo popular es la homologación de los conceptos de cultura e ideología que efectúa el marxismo. La vertiente ortodoxa ha desconocido o deformado el concepto gramsciano de hegemonía “recuperándolo” al interior de una concepción que sigue siendo dominante. Los efectos de esta homologación se evidencian en la década del 30 cuando se observó la imposibilidad de asumir y dar cuenta de la complejidad y riqueza cultural de ese momento, se plasmará en la tendencia a idealizar la “cultura proletaria” y a mirar como decadente la producción cultural de las vanguardias, explica Martín-Barbero.

---

<sup>12</sup> Martín-Barbero, J. Op. Cit. Pág. 29

<sup>13</sup> Martín-Barbero, J. Op. Cit. Pág. 29

### ***3. La sociedad de masas: surgimiento y perspectivas teóricas***

El surgimiento del concepto de sociedad de masas está vinculado a la industrialización del capitalismo europeo occidental durante la última mitad del Siglo XIX, que creó las condiciones necesarias (sociales, políticas e ideológicas) para que emergiera la sociedad de clases moderna, ya no basada en la noción de pueblo sino en la de *masa*.

El uso del término “masa” implica un cambio ideológico, la burguesía emergente busca legitimar su dominación a través de los ideales seculares y racionales de la democracia, la igualdad y la justicia material. El capitalismo transforma las relaciones sociales en relaciones de igualdad formal: “clase” sustituye a “rango”, la razón suplanta a la tradición, la nueva clase dominante busca subordinar a los estratos feudales residuales (aristocracia) y al proletariado naciente. El término “masa” emerge dentro del pensamiento social antes de que la burguesía ascendente haya consolidado su poder dentro del estado capitalista moderno.

La teoría, a diferencia del concepto de la sociedad de masas, fue desarrollada durante la última mitad del Siglo XIX y se usaba para referirse al proletariado industrial. Su emergencia coincide con el ascenso económico de la clase burguesa, la emergencia del movimiento obrero moderno y la teoría socialista.

Necesariamente, hablar de sociedad de masas remite a considerar el tema de la cultura de masas, fenómeno que a nivel teórico ha sido profusamente analizado y entre los cuales es posible identificar – según Swingewood – dos posturas:

- aquella que tiene una visión negativa de la misma, entre sus representantes se encuentran de Tocqueville, Nietzsche, Ortega y Gasset, Leavis y Eliot, y críticos marxistas como Adorno, Horkheimer y Marcuse; y
- la otra que plantea una visión positiva, optimista de este fenómeno, encontrándose en esta línea la teoría sociológica de la sociedad pos-industrial con pensadores como Bell, Shils.

#### ***3.1. La sociedad de masas como amenaza, una visión elitista (fines del S XIX- mediados del S XX)***

Las primeras teorías sobre la sociedad de masas propugnan la defensa de la clase política dominante, como elite privilegiada - sea aristocrática o burguesa- responsable de la toma de decisiones, contra el espíritu democrático del estrato subordinado, rechazando los principios democráticos de gobierno consagrados en la filosofía burguesa y la revolución, igualándolos con mediocridad cultural y social.

De Tocqueville – desde una postura aristocrática – desarrolla la primera crítica sociológica de la sociedad de masas, considerando que la sociedad moderna es gobernada por un agudo igualitarismo que nutre el individualismo, el materialismo y la inestabilidad social, siendo responsable de esta “enfermedad democrática” la revolución industrial. Juzga que la literatura de esa época se encuentra infestada por una “tribu” de escritores que consideran a las letras exclusivamente como un negocio. Este pensador iguala ideología democrática con nivelación social y cultural (Swingewood, 1987).

Ubicada en esta postura aristocrática<sup>14</sup> pero con un tenor más agresivo, particularmente hacia el movimiento obrero, se ubica la obra de Nietzsche, que es implacable contra cualquier forma de igualdad y brega por una rígida sociedad jerárquica. Para este filósofo<sup>15</sup>, la amenaza de la sociedad moderna viene de “abajo”, del hombre de masa (común, mediocre), quien no está satisfecho con la posición que se le asigna, es insaciable y con sus demandas pone en riesgo la “alta cultura”. Por lo tanto, debe ser enseñado a conocer y aceptar su lugar natural si no se desea que la cultura tradicional sea hundida en el barbarismo.

Desde una postura “democrática”, J.S. Mill también critica la sociedad de masas y la amenaza que hacia las instituciones y valores burgueses representa la clase obrera. Arguye que la administración del gobierno y de la política pública deben estar en manos de una minoría de hombres sabios y que las masas incultas deben ser educadas para que superen su apatía y su gusto vulgar.

El componente político de la crítica aparece en los autores del Siglo XX, perciben una tendencia hacia la sociedad colectivista, como resultado directo de las políticas igualitarias sociales y económicas adoptadas por el gobierno democrático. Dentro de esta perspectiva pesimista, se encuentran referentes como José Ortega y Gasset, T.S. Eliot y Leavis.

El pensador español caracteriza a la sociedad como constituida por minorías “superiores” y masas incompetentes. Estima que la cultura europea está amenazada por las clases media y obrera (nuevos “bárbaros”), que son “incapaces de esfuerzo alguno que no sea estrictamente impuestos sobre ellos como una reacción a la compulsión externa”. Sus principales puntos de ataque son el crecimiento de la ciencia y el rol creciente del Estado en la regulación de la sociedad moderna. En su texto “La rebelión de las masas” plantea dos rasgos que definen en profundidad la cultura: uno, la “cultura integral” – definida por oposición a la ciencia y a la técnica- que estaría compuesta por una mezcla del cultivo de lo espiritual con elementos de la ética burguesa del esfuerzo y el autocontrol; y el otro, que la cultura es ante todo *normas* – cuanto más precisa y definida sea la norma, mayor es la cultura -.

“Como Nietzsche y Gasset, Eliot opina que puesto que todas las sociedades humanas conocidas están estratificadas en ordenes diferentes, es esencial que el estrato alto posea una cultura más consciente que los demás, de manera que la sociedad aparezca como una *gradación continua de niveles culturales*”<sup>16</sup>. Desde su concepción orgánica de la cultura<sup>17</sup>, el interés primordial de Eliot está referido a la transmisión y protección de la herencia cultural común, función que debe estar a cargo de una minoría, integrada por las elites políticas, artísticas, científicas y filosóficas, conformando un estrato unificado.

---

<sup>14</sup> Nietzsche se opone tanto a la democracia burguesa como al socialismo.

<sup>15</sup> Su postura, su línea de pensamiento en este tema, será continuada en el Siglo XX por pensadores como Ortega y Gasset y TS Eliot.

<sup>16</sup> Swingewood, Alan “El mito de la cultura de masas”, Premia la red de jonas, 1987, pag 19.

<sup>17</sup> La cultura de cada individuo fluye de su asociación a diferentes grupos y clases, y éstas a su vez dependen culturalmente de la totalidad; la cultura es una manera de vida y cada sociedad goza alguna forma de cultura común; cada cultura nacional está hecha de muchas culturas locales, creando así tanto la unidad como la diversidad dentro de la totalidad. (Swingewood, pág. 19)

El eje de su crítica a la sociedad moderna es en torno al fracaso de las instituciones capitalistas para crear un compromiso moral asociado con la religión tradicional. Para Eliot, la sociedad de masas no tiene un eje moral, un código ético universal, la industria y el materialismo son inmorales porque son profanos y seculares (Swingewood,1987). Cuestiona que la transmisión de la cultura ya no sea una prerrogativa de la familia, al estar ahora también en manos del Estado ello significa la muerte de la cultura tradicional.

Coincide con Nietzsche en la idea que la gran mayoría de los seres humanos deberían seguir viviendo en el lugar en que nacieron y que el capitalismo moderno es el responsable de debilitar los lazos morales de la cultura común tradicional.

Desde el mundo literario, Leavis (representante de la tradición literaria democrática elitista) plantea que la cultura moderna se ha convertido en industria del entretenimiento relacionado a la diversión pasiva y que tiende hacia la deshumanización y la pérdida de la comunidad. Ante la declinación de una “tradicción viva”, se produce la eliminación de un estrato cultural mediador entre el lector ordinario y el escritor, la ausencia de intelectuales informados y críticos que cultiven la conciencia pública y la apreciación de la literatura. Su crítica se dirige a las editoriales masivas, círculos de lectores, periódicos y medios de comunicación de masas porque socavan la relación orgánica entre las elites culturalmente creativas y las amplias lectorías, subyace en su análisis – según Swingewood – la idea de que la cultura es popular y discriminadora simultáneamente. “Su énfasis en el vínculo esencial entre “vida”, equivalente a la cultura común, la experiencia cotidiana de la gente común dentro de una comunidad comprometida moralmente, y la inteligencia creativa y la creatividad, lo distinguen de las teorías elitistas arrogantes de Nietzsche, Gasset y Eliot. Para Leavis, la vitalidad cultural se ve amenazada decisivamente por la alienación de los pensadores creativos de la cultura común...”<sup>18</sup>

En síntesis, las críticas parten de considerar la existencia de una crisis de autoridad dentro del capitalismo moderno – originada por la declinación de las formas tradicionales de autoridad: la religión y la familia -, el trasfondo es un problema de legitimación. Las elites gobernantes tradicionales ya no pueden seguir gobernando como antes, ahora la burguesía y el proletariado se disputan la autoridad política a través de los partidos y organizaciones de masas.

### ***3.2. La perspectiva marxista de la sociedad de masas a partir de 1930***

Esta línea de análisis parte del énfasis en la función manipulativa de los medios masivos de comunicación, el ejercicio y mediación del poder y el control a través de la “superestructura” cultural de la sociedad., entre cuyos exponentes se encuentran C. Wright Mills, Adorno, Horkheimer, Marcuse, cuya confianza en el rol revolucionario de la clase trabajadora industrial no ha sobrevivido su aparente integración a la cultura del capitalismo moderno. “El pesimismo radical de esta escuela se refleja en el pesimismo conservador de Eliot y Gasset, y la pérdida de confianza en su clase revolucionaria – la burguesía – aunque estas diferencias no deberían ser exageradas. Ambas tradiciones enfatizan el

---

<sup>18</sup> Swingewood, A. Op.cit. pág. 22

desplazamiento hacia un estado colectivista, totalitario, en el que las instituciones sociales mediadoras independientes han sido eliminadas progresivamente”<sup>19</sup>.

La noción de una sociedad civil débil es central para Wright Mills, donde el público informado y crítico es integrado a una *masa* apática y a las formas de vida económica y política asociadas a la industrialización moderna: “... hay un movimiento de poderes pequeños ...dispersos, a poderes concentrados y el intento de monopolizar el control desde centros de poder, que ... son centros de manipulación así como de autoridad”<sup>20</sup>

El aspecto fatalista y visión determinista del desarrolla histórico de Wrigth Mills se relaciona con los críticos culturales de la Escuela de Frankfurt, específicamente con Adorno, Horkheimer y Marcuse<sup>21</sup>.

Para Adorno y Horkheimer, lo central de la civilización capitalista era el colapso progresivo de la familia como agencia socializadora, siendo su función delegada a la industria de la cultura<sup>22</sup> – tipificada como “la proveedora del sin sentido bárbaro, la conformidad, el aburrimiento y la evasión de la realidad”<sup>23</sup>. El término “industria de la cultura” elaborada por estos autores (1944) intentaba sugerir claramente la dominación desde arriba, aunque su éxito dependía de una clase obrera amorfa, pasiva e irracional, explica Swingewood. La función de los medios masivos de comunicación es represiva: callar la crítica al capitalismo e identificar felicidad con aprobación e integración total del individuo al orden social y político existente.

La teoría de la sociedad de masas desarrollada por la Escuela de Francfort tiene dos ejes temáticos centrales: uno, el debilitamiento de las instituciones socializadoras tradicionales frente al cambio económico y tecnológico masivo, y el otro, la reificación creciente de la cultura en la que los objetos productos del trabajo y de la actividad del hombre son independientes. Para Adorno y Horkheimer, el sistema capitalista moderno se ha convertido en una fuerza autorreguladora dominada por las leyes económicas y tecnológicas inevitables, destruyendo cada vestigio de autonomía de los individuos, desplazándose hacia un “mundo automático, racionalizado, totalmente manejado” (Swingewood, 1987).

La crisis de la familia moderna es un tema de análisis central compartido por sociólogos burgueses y críticos marxistas. Así Horkheimer, considera que la familia pierde funciones informativas independientes, produciéndose un cambio decisivo en las relaciones de autoridad en la familia y cambios vinculados con las crisis y contradicciones de la sociedad como totalidad. Se socializa a los individuos en las virtudes de la obediencia y la conformidad, aprendiendo a aceptar el orden social como un orden natural y permanente; se aprende la sumisión a la autoridad familiar y a las formas políticas y económicas externas a ella.

---

<sup>19</sup> Swingewood, A. Op.cit. pág. 23-24

<sup>20</sup> Swingewood, A. Op.cit. pág. 24

<sup>21</sup> Cabe rescatar el señalamiento histórico de Swingewood respecto a que estos escritores fueron testigos del ascenso del fascismo y el colapso total del comunismo y socialismo europeos en la década del 30.

<sup>22</sup> Adorno y Horkheimer prefieren este concepto en vez que “cultura de masas” con su sugerencia del origen espontáneo *dentro* de las masas, explica Swingewood.

<sup>23</sup> Swingewood, A. Op.cit. pág. 25

En consecuencia, las agencias socializadoras centrales del Siglo XX son el Estado y el trabajo tecnológicamente dominado, con cuya intervención – mediante una red de agentes y agencias extra familiares – se logra la virtual eliminación de todo pensamiento de oposición al sistema imperante y la constitución de una “conciencia manipulada” del hombre moderno que ignora totalmente los asuntos del mundo, consideran Horkheimer y Marcuse. En definitiva, se socializa al hombre para ser miembro de las masas.

Los teóricos de esta escuela consideran que el arte ha dejado de ser autónomo y se ha convertido en una mercancía, vendible como cualquier producto industrial, siendo el barbarismo estético el rasgo esencial del arte capitalista moderno. A su entender, tampoco existe una distinción entre el trabajo y el tiempo de ocio, ambos son actividades forzadas y alienantes.

Adorno se explaya sobre la cosificación del trabajo y el tiempo libre, regido este último por la lógica del lucro pero también como forma de adiestramiento para el primero:

“Si es válida la idea de Marx de que en la sociedad burguesa el trabajo se convierte en *cosa*, la expresión *hobby* entraña la siguiente paradoja: esa actividad que se entiende a sí misma como lo contrario de toda cosificación, como reserva de vida inmediata en un sistema global absolutamente mediato, también se cosifica, a la par que el fijo límite entre trabajo y tiempo libre. En este se continúan las formas de vida social organizada según el régimen de la ganancia. ... es que fenómenos específicos del tiempo libre como el turismo y el camping se ponen en marcha y organizan con fines de lucro”<sup>24</sup>.

“En un sistema donde la ocupación constante constituye por sí el ideal, el tiempo libre es también una proyección directa del trabajo. ... parece convincente ... la hipótesis según la cual, mediante el esfuerzo que requiere el deporte, mediante la funcionalización del cuerpo en *team*, que precisamente se cumple en las formas de deporte más populares, los hombres se adiestran sin saberlo para los modos de comportamiento que más o menos sublimados, se espera de ellos en el proceso de trabajo.

A pesar de esta fuerte vinculación, Adorno considera que hay indicios para esperar que el tiempo libre se transforme en libertad,:

“si mi conclusión no peca de apresurada, la gente consume y acepta de hecho lo que la industria de la cultura le propone para el tiempo libre, pero con una suerte de reserva, en forma parecida a como aún los más ingenuos no consideran reales los episodios ofrecidos por el teatro y el cinematógrafo. Acaso todavía más: no cree para nada en ello. Es evidente que aún no se ha cumplido plenamente la integración de conciencia y tiempo libre. Los intereses reales del individuo conservan todavía el suficiente poder para resistir, dentro de ciertos límites, a su total cautiverio. ... opino que se vislumbra ahí una *chance* de mayoría que en definitiva podría contribuir a que el tiempo libre se transforme rápidamente en libertad.”<sup>25</sup>

Es importante mencionar la vinculación que efectúa Adorno entre el hastío - sentimiento relacionado al tiempo libre- y la apatía política, donde el sentimiento que prima en las masas es el de impotencia, es decir, que a pesar del margen de participación en la política que socialmente se asegura, es poco lo que se puede cambiar (Adorno, 1993). En ambos casos, se observa que una preocupación central es el estado de libertad de los sujetos.

<sup>24</sup> Adorno, Theodor W. “Consignas”, Amorrortu Editores, Bs. As., 19?? – Tiempo Libre Pág. 56

<sup>25</sup> Adorno, T.W. Op.cit. pág. 63.

Según Swingewood, en las formulaciones de esta escuela se visualiza una concepción elitista<sup>26</sup> de la cultura como una degradación pesimista de la clase obrera, concluyendo que existe una relación entre los teóricos marxistas de Frankfurt y el Nietzsche reaccionario: las masas son mediocres y la burguesía es incapaz de resistir el avance de un capitalismo tecnológico.

“Para Adorno, Horkheimer y Marcuse, la cultura de masas forma la base del totalitarismo moderno, la eliminación de toda oposición genuina a las tendencias reificantes del capitalismo moderno... con la clase obrera conscientemente integrada al capitalismo contemporáneo, la praxis se convierte en el ideal utópico de los intelectuales marxistas; la oposición genuinamente negativa y revolucionaria es confinada a una elite privilegiada y a un arte subversivo”.<sup>27</sup>

### 3.3. *La sociedad de masas como resultante del pluralismo y la democracia*

En contraste a la postura de la escuela de Frankfurt, se desarrolla la teoría “evolucionista progresiva de la sociedad de masas”, entre cuyos representantes se encuentran Shils, Daniel Bell y Riesmann. Esta posición teórica considera que la industrialización y la tecnología han favorecido la iniciativa, la libertad y el desarrollo humanos, y que la democracia política se ve fortalecida en la medida que se amplían las bases sociales del pluralismo político.

Esta teoría se sustenta en el concepto de la sociedad moderna como equilibrio de fuerzas, en el que los grupos sociales exclusivos – mediante su acceso a las elites principales – ejercen una medida limitada de control democrático, en consecuencia es una estructura compleja de contrarrestos y balances donde ningún grupo ejerce el poder dominante.

Desde un concepto amplio de cultura (no restringido a lo artístico literario sino que incluye dimensiones prácticas, sociales y políticas), entiende que la vida social se ha mejorado dado que amplios sectores de la población acceden a una cultura de masa democrática, generándose diferentes niveles de gustos, diferentes públicos y consumidores.

En el contexto de esta teoría, la sociedad de masas es el resultado del pluralismo y la democracia, “explica que la integración social fluye naturalmente de fuerzas dentro de la estructura social, y no es impuesta sobre una población dócil por medio de las agencias de una “industria de la cultura”. Las sociedades de masas son “agregados de personas que participan en un grado más alto en la vida común y... comprometen personas cuyas actitudes, sentimientos y opiniones tienen algún dominio sobre la política ideada por sus

---

<sup>26</sup> En el texto de Entel y otros se plantea que Adorno ha sido leído de modo unilateral como “elitista” y “pesimista”. Aclarando que hay que destacar el valor enfático que dicho autor daba al individuo, en el sentido de un individuo autónomo y emancipado. También señalan la presencia de un *concepto antropológico* de cultura – que si bien es cierto que está presente un concepto aristocrático o elitista de cultura en el sentido de cierta valoración de la producción artística más lograda – “la cultura ... surge de la lucha del hombre por conseguir las condiciones necesarias para la reproducción de la vida”. Involucrando tres aspectos: el hacer del hombre (sentido antropológico), la obra paradigmática (sentido elitista) y lo avanzado, lo experimental (sentido modernista). Cap. V “Sociedad, estética y negatividad” – págs. 174-175

<sup>27</sup> Swingewood, A. Op.cit. pág. 29

gobiernos... (ellos) son una criatura de la era moderna ... el producto de la división del trabajo, de la comunicación de masas y de un consenso democrático más o menos logrado.”<sup>28</sup>

Esta teoría – evolucionista progresiva- al igual que los teóricos de la escuela de Francfort, rechaza la concepción de la sociedad capitalista como sociedad de clases y como un modo de producción en el que las relaciones sociales son mediatizadas por la explotación y las desigualdades de poder y riqueza.

Para esta teoría – construida en torno al concepto de pluralismo y de estructura de poder descentralizada- la sociedad post-industrial posee rasgos como: la existencia de un estrato desclasado (conformado por intelectuales, científicos y administradores guiados por la ideología del profesionalismo) que ha reemplazado a las clases dominantes; el importante crecimiento de la actividad económica de servicios ha creado una vasta clase media; el conocimiento científico y técnico es el factor de producción más importante; es democrática y fluida en su estructura social, dominada por una cultura común moderada difundida por los medios masivos de comunicación; problemas como pobreza, delincuencia, suciedad urbana son efectos involuntarios y disfuncionales del proceso de industrialización.

En consecuencia, en este enfoque no hay concepto de crisis de regulación moral ni problemas de autoridad y legitimación como plantean otras posturas. Se elimina del análisis la cuestión global de la ideología y la dominación: “los nuevos medios de comunicación de masas acaecen en una cultura democrática común que refuerza, no debilita, los procesos y las instituciones democráticas”<sup>29</sup>.

Según Swingewood, si bien los evolucionistas progresivos rechazan la naturaleza totalitaria de las comunicaciones masivas y se separan de la postura pesimista de Francfort, su representación de la sociedad capitalista moderna tiene rasgos esenciales idénticos a los de esa Escuela: economía auto-reguladora, la tecnología es el elemento dominante; una clase trabajadora pasiva y una nueva clase media integrada social y políticamente; etc. Concluye el autor “En ambas versiones la teoría de la sociedad de masas, la lucha de clases ha desaparecido y el consenso (de variedades forzadas y naturales), la pasividad y el pluralismo dominan la conciencia social”.

Pero, ante el conflicto generalizado, altos niveles de desocupación persistentes, la inflación y la insatisfacción creciente por la calidad de vida, ha surgido una versión pesimista de esta teoría, siendo un representante de ella Daniel Bell.

En su texto “Las contradicciones culturales del capitalismo”, Bell efectúa el siguiente balance de la sociedad contemporánea (particularmente la estadounidense):

“... en una visión histórica, la sociedad burguesa tuvo una doble fuente y un doble destino. Una de las corrientes fue el capitalismo puritano, ..., en el que se ponía el énfasis, ... en la formación del carácter (la sobriedad, la probidad y el trabajo como vocación). La otra fue un hobbessianismo secular, un individualismo radical que veía al hombre como ilimitado en sus apetitos, refrenados en política ... pero con total libertad en la economía y la cultura. Los dos impulsos convivieron siempre incómodamente. Con el tiempo sus relaciones se

<sup>28</sup> Swingewood, A. Op.cit. pág. 31

<sup>29</sup> Swingewood, A. Op.cit. pág. 32

disolvieron. ... el elemento puritano degeneró en una hosca mentalidad de pequeña ciudad, que solo daba importancia a la idea de respetabilidad. El hobbesianismo secular alimentó la corriente del modernismo, el hambre voraz de experiencias ilimitadas.

Los impulsos culturales del decenio de 1960,.... produjo poca cultura y no se opuso a nada. La cultura modernista... fue una tentativa de transformar la imaginación. Pero los experimentos con estilos y formas, la cólera y el intento de escandalizar, (que) produjo una explosión refulgente en las artes, están ahora agotados. Son reproducidos mecánicamente por la masa cultural, ese estrato que no es creativo por sí mismo pero que distribuye y desnaturaliza la cultura, en un proceso de absorción que roba al arte la tensión que es una fuente necesaria de creatividad y la dialéctica con el pasado. La sociedad está preocupada por las cuestiones más urgentes y amenazantes de la carestía, la escasez, la inflación ... las cuestiones culturales han pasado ahora a segundo plano.”<sup>30</sup>

Bell toma de referencia la filosofía de la historia desarrollada por Khaldun respecto a que las sociedades pasan por fases específicas cuyas transformaciones indican la decadencia: de la simplicidad al lujo, del ascetismo al hedonismo, rasgos que visualiza en la sociedad contemporánea, y lo describe en los siguientes términos:

“El capitalismo norteamericano... ha perdido su legitimidad tradicional, que se basaba en un sistema moral de recompensas enraizado en la santificación protestante del trabajo. Este ha sido sustituido por un hedonismo que promete el bienestar material y el lujo, pero se aparta de todas las implicaciones históricas de un “sistema sibarítico”, con toda su permisividad social y su libertinismo. La cultura ha estado dominada (en el ámbito serio) por un principio de modernismo que ha subvertido la vida burguesa, y los estilos de vida de la clase media por un hedonismo que ha socavado la ética protestante de la que provenía el cimiento moral de la sociedad. ... Pero el orden social carece de una cultura que sea una expresión simbólica de alguna vitalidad o de un impulso moral que sea fuerza motivacional o vinculadora. ¿Qué puede mantener unida la sociedad, entonces?”<sup>31</sup>

Finalmente, concluye que la crisis cultural histórica de la sociedad burguesa occidental reside en la disyunción entre industrialismo<sup>32</sup> y las tendencias culturales<sup>33</sup> avanzadas en el mundo occidental, y que esta contradicción constituye, en el largo plazo, la división de la sociedad más cargada de consecuencias.

---

<sup>30</sup> Bell, Daniel “Las contradicciones del capitalismo”, Alianza Editorial, Madrid, 1980???, pág. 86-87

<sup>31</sup> Bell, D. op. Cit. Pág. 89.

<sup>32</sup> El industrialismo se basa en los principios de la economía y el economizar: eficiencia, costos mínimos, maximización, optimización y racionalidad funcional. Destaca la racionalidad funcional, la toma de decisiones tecnocráticas y las recompensas meritocrática.

<sup>33</sup> Estas tendencias exaltan los modos anti-cognoscitivos y anti-intelectuales que aspiran al retorno a las fuentes instintivas de la expresión. Destacan los humores apocalípticos y los modos anti-rationales de conducta.

#### ***4. A modo de conclusión***

En el presente trabajo se ha procurado efectuar una primera aproximación al tema de lo masivo, rasgo significativo de la sociedad contemporánea.

A partir del recorrido teórico efectuado, analizando diferentes perspectivas (si bien no se han agotado ni todos los enfoques ni todas las aristas que supone la temática), puede señalarse que el estudio de la sociedad de masas tiene una estrecha vinculación con la legitimación de un sistema social – particularmente el capitalista -. Autores como Swingewood plantean explícitamente que es un problema de legitimación política pero autores como Bell señalan la existencia de un problema de legitimación moral. En síntesis, la preocupación es conocer, comprender o explicar estrategias y mecanismos que un sistema social implementa para lograr que los miembros de la sociedad acepten y apoyen el sistema tal cual es.

En los diferentes enfoques y concepciones vistas, ya sea que se hable de pueblo, de proletariado o de masa, aparecería una doble connotación paradójica: como condición de posibilidad para la existencia del sistema pero a la vez como amenaza potencial hacia ese sistema. En este dilema es donde se asienta el tema de la legitimación.

El juego de inclusión abstracta y exclusión concreta – social, política y culturalmente – parecería ser una constante en la sociedad contemporánea.

En el ámbito de la cultura, específicamente, se han constituido configuraciones que tienden a descalificar lo popular o lo masivo como inculto, como mediocre, como bárbaro, y en contraposición está la “alta cultura”, lo brillante, lo civilizado. Planteos respecto a la necesidad de preservar y transmitir la “cultura común”, la “tradición viva”, ante los cuales surge el interrogante ¿cuál es esa “cultura común”, esa “tradición viva” que debe ser preservada y transmitida?

Por otra parte, se asocia sociedad de masas con lo democrático, lo pluralista, sea con una connotación positiva como con una negativa.

Un aspecto a destacar en el tema de lo masivo y la sociedad de masas, es el importante papel adjudicado a los medios masivos de comunicación – como los pensadores de la Escuela de Frankfurt – en la manipulación, el ejercicio del poder y el control a través de la cultura, configurando un totalitarismo moderno. En clave con este planteo se puede leer la novela de Orwell “1984”, y si se lo compara con lo que está sucediendo en el mundo – concentración de medios masivos de comunicación, manipulación de la opinión pública, planteo del estado de guerra permanente por parte de EEUU, etc - ¿cuánta distancia hay con ese mundo “ficticio” imaginado por el autor?

Otro tema común en varias de las perspectivas analizadas, es el señalamiento de la crisis de la familia en la sociedad de masas como institución socializadora, consecuencia de la asunción por parte del Estado y otras agencias sociales de funciones que tradicionalmente eran competencia de la familia – como eran por ejemplo la educación -. Crisis que significa – según la perspectiva – una restricción en la transmisión de determinada cultura o la dificultad para cumplir una función informativa independiente.

Es evidente que la crítica más aguda hacia la sociedad de masas proviene de la vertiente marxista – sea desde la ortodoxia como desde la Escuela de Frankfurt -. Es importante rescatar los aportes realizados por esta perspectiva teórica, pero también cabe recordar las limitaciones señaladas respecto a explicar la complejidad de los fenómenos culturales: la categoría “clase” no alcanza a dar cuenta o es insuficiente para dar cuenta de la complejidad de la sociedad contemporánea, particularmente en temas como lo popular, lo masivo; no visualiza el papel que juegan las identidades socioculturales como fuerzas materiales en el desarrollo histórico; no tiene en cuenta el rol del componente subjetivo y la cotidianeidad en las configuraciones de sentido.

Finalmente, otros rasgos comunes a todos los enfoques seleccionados son:

- a) la no consideración del tema de las relaciones de poder que atraviesan el entramado social, político y cultural de la sociedad de masas – en este sentido se debe rescatar los aportes de Foucault - y,
- b) la postura eurocentrista de sus análisis – aspecto a tener en cuenta si se pretenden emplear como insumo teórico para analizar realidades culturales como la latinoamericana, por ejemplo.

Es evidente que por sí solo cada uno de los enfoques analizados no alcanza a dar cuenta de la complejidad de los fenómenos culturales - en particular- en el marco de la sociedad de masas, más aún, en un contexto de globalización y/o mundialización que tiende a la consolidación de una “cultura única”.

## **5. Bibliografía**

- 1. Adorno, Theodor W.** “Consignas”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993.-
- 2. Bell, Daniel** “Las contradicciones del capitalismo”, Alianza Editorial, Madrid, 1989.-
- 3. Entel, Alicia y otros** “Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad”, Eudeba, Buenos Aires, 1999.-
- 4. Martín-Barbero, Jesús** “De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía”, Editorial GG Mass Media, México, 1991.-
- 5. Swingewood, Alan** “El mito de la cultura de masas”, Premio la red de jonás, 1987.-
- 6. Zubieta, Ana Ma.** (Directora) “Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000.-