

1. COMUNICACIÓN: CAMPO ACADÉMICO Y PROYECTO INTELECTUAL

"La difícil y nunca consolidada constitución disciplinaria del estudio de la comunicación, que tantas desventajas ha acarreado a sus practicantes, es precisamente la condición de posibilidad de su nuevo desarrollo. No haber tenido la posibilidad en América Latina de haberse convertido en una 'ciencia normal' como diría Kuhn, es lo que ahora proporciona la movilidad necesaria para seguir persiguiendo su objeto y *generando socialmente sentido sobre la producción social del sentido (...)* conservando el impulso crítico y utópico que ha caracterizado a este campo en América Latina".

RAÚL FUENTES

En el proceso de construcción y apropiación teórica del campo de la comunicación en América Latina hubo un tiempo en que la *politización* condujo a hacer gravitar el campo todo sobre la cuestión de la ideología, convirtiéndola en el dispositivo totalizador de los discursos legítimos. En los últimos años los estudios de comunicación experimentan una tentación análoga al transformar la relación comunicación/cultura en otra forma de totalización. En la conformación de esa tendencia están pesando decisivamente las inercias ideológicas y las modas académicas. Se nos hace difícil "vivir" sin las seguridades que ofrecían los grandes paradigmas globalizadores, y la tentación sigue siendo aún fuerte de disolver las tensiones enunciadas en los conceptos convirtiendo en un mero tema, neutro y aséptico lo que son conflictivas

pistas de investigación y esfuerzos de conexión con las contradicciones sociales.

Los que trabajamos en la doble frontera de la comunicación/cultura y de la investigación/docencia nos vemos últimamente expuestos a un montón de malentendidos, y a dos especialmente graves: de un lado, parecería que no hay forma de *tomarse en serio la cultura* sin caer en el culturalismo que deshistoriza y despolitiza los procesos y las prácticas culturales; del otro, pensar la comunicación desde la cultura implicaría irremediabilmente salirse del terreno "propio" de la comunicación, de su ámbito teórico específico. La respuesta al primer malentendido se halla en la explicitación de las mediaciones que articulan los procesos de comunicación con las diferentes dinámicas que estructuran la sociedad desde las económicas y políticas hasta aquella que estructura el campo en que se inserta la comunicación, la cultural. Comprensión que supone la desconstrucción del concepto de cultura para develar los entrecruzamientos y cambios de sentido —las clandestinas y paradójicas oposiciones y convivencias entre concepciones actuales y superadas pero que sobreviven tenazmente aferradas a las más avanzadas—, así como también el movimiento de las posiciones y los proyectos políticos. Pues "sabemos que la lucha a través de las mediaciones culturales no da resultados inmediatos y espectaculares, pero es la única garantía de que no pasemos del simulacro de la hegemonía al simulacro de la democracia: evitar que una dominación derrotada resurja en los hábitos cómplices que la hegemonía instaló en nuestro modo de pensar y relacionarnos"¹. Sobre el segundo malentendido, retomaré lo escrito hace poco: pensar la comunicación desde la cultura es hacer frente al *pensamiento instrumental* que ha dominado el campo de la comunicación desde su nacimiento,

y que hoy se autolegitima apoyado en el optimismo tecnológico al que se halla asociada la expansión del concepto de información. Lo que ahí se produce no es entonces un abandono del campo de la comunicación sino su desterritorialización, un movimiento de los linderos que han demarcado ese campo, de sus fronteras, sus vecindades y su topografía, para diseñar *un nuevo mapa de problemas* en el que quepa la cuestión de los sujetos y las temporalidades sociales, esto es la trama de modernidad, discontinuidades y transformaciones del sensorium que gravitan sobre los procesos de constitución de los discursos y los géneros en que se hace la comunicación colectiva.

Pero si nos estamos planteando esos malentendidos no es para resolverlos académicamente sino para poder pasar del problema de la legitimidad teórica del campo de la comunicación a una cuestión distinta: la de su *legitimidad intelectual*, esto es la posibilidad de que la comunicación sea *un lugar estratégico desde el que pensar la sociedad* y de que el comunicador asuma el rol intelectual. Es ahí adonde apunta en último término la perspectiva abierta por el paradigma de la mediación y el análisis cultural, a la pregunta por el *peso social* de nuestros estudios y nuestras investigaciones, a la exigencia de repensar las relaciones comunicación/sociedad y de redefinir el papel mismo de los comunicadores. De no ser así la expansión de los estudios de comunicación e incluso su crecimiento y cualificación teórica pueden estarse nos convirtiendo hoy en una verdadera coartada: aquella que nos permite esconder tras el espesor y la densidad de los discursos logrados nuestra incapacidad para acompañar los procesos y nuestra dimisión moral.

A más de uno le escandalizará la propuesta de que el comunicador se asuma como intelectual. Después de todo

el esfuerzo puesto en nuestras escuelas para asumir la dimensión productiva de la profesión, ¿no estaríamos devolviéndonos a la época en que se confundía el estudio con la denuncia? Y bien, no. Lo que estamos proponiendo es que en la medida en que el espacio de la comunicación se torna cada día más estratégico, decisivo para el desarrollo o el bloqueo de nuestras sociedades —como lo revela la espesa relación entre información y violencia, la incidencia de los medios en la legitimación de los nuevos regímenes autoritarios, así como en los procesos de transición a la democracia, y de las nuevas tecnologías en la reorganización de la estructura productiva, de la administración pública e incluso en la “estructura” de la deuda externa— se hace más nítida la demanda social de un comunicador capaz de enfrentar la envergadura de lo que su trabajo pone en juego y las contradicciones que atraviesan su práctica. Y eso es lo que constituye la tarea básica del intelectual: la de luchar contra el acoso del inmediatez y el fetiche de la actualidad poniendo contexto histórico y una distancia crítica que le permita comprender, y hacer comprender a los demás, el sentido y el valor de las transformaciones que estamos viviendo². Frente a la crisis de la conciencia pública y la pérdida de relieve social de ciertas figuras tradicionales del intelectual es necesario que los comunicadores hagan relevo y conciencia de que en *la comunicación* se juega de manera decisiva la suerte de lo público, la supervivencia de la sociedad civil y de la democracia. De lo contrario tendremos que preguntarnos seriamente en qué medida la enseñanza de la comunicación en nuestras facultades no está contribuyendo a fomentar un nuevo tipo de monopolio de la información tan nefasto como el que concentra la propiedad de los medios en unas pocas empresas, al contribuir a *concentrar el derecho*

de la palabra pública en manos de los expertos en comunicación, esto es, al convertir un derecho de todos en profesión de unos pocos.

Nueva configuración del campo

El *campo de estudios* de la comunicación se forma en América Latina del movimiento cruzado de dos hegemonías: la del paradigma informacional/instrumental procedente de la investigación norteamericana, y la de la crítica ideológico-denunciata en las ciencias sociales latinoamericanas. Entre esas hegemonías, modulándolas, se insertará el estructuralismo semiótico francés. Hacia fines de los años '60 la modernización desarrollista³ propaga un modelo de sociedad que convierte a la comunicación en el terreno de punta de la "difusión de innovaciones"⁴ y en el motor de la transformación social: comunicación identificada con los medios masivos, sus dispositivos tecnológicos, sus lenguajes y sus saberes propios. Del lado latinoamericano, la Teoría de la Dependencia y la crítica del imperialismo cultural padeecerán de otro reduccionismo: el que le niega a la comunicación especificidad alguna en cuanto espacio de procesos y prácticas de producción simbólica y no sólo de reproducción ideológica. "En América Latina la literatura sobre los medios masivos de comunicación está dedicada a demostrar su calidad, innegable, de instrumentos oligárquico-imperialistas de penetración ideológica, pero casi no se ocupa de examinar cómo son recibidos sus mensajes y con cuáles efectos concretos. Es como si fuera condición de ingreso al tópico que el investigador olvidase *las consecuencias no queridas de la acción social* para instalarse en un hiperfuncionalismo de

izquierdas"⁵. La confrontación durante los años '70 de esos dos reduccionismos produjo una peligrosa escisión entre saberes técnicos y crítica social, y una verdadera esquizofrenia entre posiciones teóricas y prácticas profesionales. La inserción del estudio de la comunicación en el ámbito de las ciencias sociales posibilitó en esos años la tematización de la complicidad de los medios en los procesos de dominación pero significó también la reducción del estudio de los procesos de comunicación a la generalidad de la reproducción social, condenando las tecnologías y sus lenguajes a un irreductible exterior: el de los *aparatos* y los *instrumentos*. De esa amalgama esquizoide no permitieron salir ni los aportes de la Escuela de Frankfurt ni la semiótica. Pues lo que se leyó, especialmente en los textos de Adorno, fueron argumentos para denunciar la complicidad intrínseca del desarrollo tecnológico con la racionalidad mercantil. Y al identificar las *formas* del proceso industrial con las lógicas de la acumulación del capital, la *crítica* legitimó la huida: si la racionalidad de la producción se agota en la del sistema no habría otro modo de escapar a la reproducción que siendo improductivos. El sesgo de esa lectura encontró justificación en el más importante de sus textos póstumos al afirmar que "en la era de la comunicación de masas el arte permanece íntegro cuando no participa en la comunicación"⁶.

Tampoco los aportes de la semiótica permitieron superar la escisión. Al descender de la teoría general de los discursos a las prácticas de análisis, las herramientas semióticas sirvieron casi siempre al reforzamiento del paradigma ideologista: "la omnipotencia que en la versión funcionalista se atribuía a los medios pasó a depositarse en la ideología, que se volvió dispositivo totalizador/ integrador de los discursos. Tanto el dispositivo del *efecto*, en la versión psicológico-conductista,

como el *mensaje* o el *texto* en la semiótico-estructuralista, terminaban por referir el sentido de los procesos de comunicación a una inmanencia hueca de lo social: la de la inevitable manipulación o la fatal recuperación por el sistema⁷. La investigación de la comunicación en esos años no pudo superar su dependencia de los "modelos instrumentales" y de lo que Mabel Piccini⁸ ha llamado "la remisión en cadena a las totalidades", que hacían imposible abordar la comunicación como dimensión constitutiva de la cultura y por tanto de la producción de lo social.

A mediados de los años '80, la configuración de los estudios de comunicación muestra cambios de fondo, que provienen no sólo ni principalmente de deslizamientos internos al propio campo sino de un movimiento general en las ciencias sociales. El cuestionamiento de la "razón instrumental" no atañirá únicamente al modelo informacional sino que pondrá al descubierto la hegemonía de esa misma razón como horizonte político del ideologismo marxista. De otro lado la *globalización* y la "cuestión trasnacional", desbordará los alcances teóricos de la teoría del imperialismo obligándonos a pensar una trama nueva de territorios y de actores, de contradicciones y conflictos. Los desplazamientos con que se buscará rehacer conceptual y metodológicamente el campo de la comunicación provendrán tanto de la *experiencia* de los movimientos sociales como de la *reflexión* que articulan los estudios culturales. Se inicia entonces un corrimiento de los linderos que demarcaban el *campo de la comunicación*: las *fronteras*, las *vecindades* y las *topografías* no son las mismas de hace apenas diez años ni están tan claras. La idea de *información* —asociada a la innovación tecnológica— gana legitimidad científica y operatividad mientras la de *comunicación* se desplaza y aloja en campos aledaños: la filosofía,

la hermenéutica. La brecha entre el optimismo tecnológico y el escepticismo político se agranda emborronando el sentido de la *crítica*.

Desde América Latina ese corrimiento de los linderos del campo se traduce en un nuevo modo de relación con y desde las disciplinas sociales⁹, no exento de recelos y malentendidos, pero definido más que por recurrencias temáticas o préstamos metodológicos por *apropiaciones*: desde la comunicación se trabajan procesos y dimensiones que incorporan preguntas y saberes históricos, antropológicos, estéticos. Al mismo tiempo que la sociología, la antropología y la ciencia política se empiezan a hacer cargo, ya no de forma marginal, de los medios y de los modos como operan las industrias culturales. De la historia barrial de las culturas cotidianas en los sectores populares en el Buenos Aires de comienzos de siglo¹⁰, a la historia de las transformaciones sufridas por la música negra en Brasil en el recorrido que la lleva de las haciendas esclavistas a la ciudad masificada y su legitimación por la radio y el disco como música urbana y nacional¹¹. De la antropología que da cuenta de los cambios en el sistema de producción y en la economía simbólica de las artesanías¹² a la que indaga permanencias y rupturas en los rituales urbanos del carnaval¹³ o en los juegos del alma y del cuerpo en las prácticas religiosas¹⁴. De la sociología que investiga el lugar que ocupan los medios en las transformaciones culturales¹⁵ a la tematización de los medios en los consumos y las políticas culturales¹⁶.

Tan decisivo como la asunción explícita del "tema" de los medios y las industrias culturales por las disciplinas sociales resulta la conciencia creciente del estatuto *transdisciplinar* del campo, que hacen evidente la multidimensionalidad de los procesos comunicativos y su gravitación cada

día más fuerte sobre los movimientos de desterritorialización e hibridaciones que la modernidad latinoamericana produce¹⁷. En esa nueva perspectiva, industria cultural y comunicaciones masivas son el nombre de los nuevos procesos de producción y circulación de la cultura, que corresponden no sólo a innovaciones tecnológicas sino a nuevas formas de la sensibilidad. Y que tienen si no su origen al menos su correlato más decisivo en la nuevas formas de sociabilidad con que la gente enfrenta la heterogeneidad simbólica y la inabarcabilidad de la ciudad. Es desde las nuevas maneras de juntarse y excluirse, de des-conocer y reconocerse, que adquiere espesor social y relevancia cognitiva lo que pasa en y por los medios y las nuevas tecnologías de comunicación. Pues es desde ahí que los medios han entrado a *constituir lo público*, a mediar en la producción de imaginarios que en algún modo integran la desgarrada experiencia urbana de los ciudadanos¹⁸: ya sea sustituyendo la teatralidad callejera por la espectacularización televisiva de los rituales de la política o desmaterializando la cultura y descargándola de su espesor histórico mediante tecnologías que, como las redes telemáticas o los videojuegos, proponen la hiperrealidad y la discontinuidad como hábitos perceptivos dominantes.

Transdisciplinarietà en el estudio de la comunicación no significa la disolución de *sus* objetos en los de las disciplinas sociales sino la construcción de las articulaciones —mediaciones e intertextualidades— que hacen su especificidad¹⁹. Esa que hoy ni la teoría de la información ni la semiótica, aun siendo disciplinas “fundantes”, pueden construir ya. Como las investigaciones de punta en Europa y en Estados Unidos²⁰ también las latinoamericanas presentan una convergencia cada día mayor con los estudios culturales

en su capacidad de analizar las industrias comunicacionales y culturales como matriz de desorganización y reorganización de la experiencia social²¹ en el cruce de las desterritorializaciones que acarrearán la globalización y las migraciones con la fragmentaciones y relocalizaciones de la vida urbana. Una experiencia que viene a echar por tierra aquella bien mantenida y legitimada separación que identificó la masificación de los bienes culturales con la degradación cultural permitiendo a la elite adherir fascinadamente a la modernización tecnológica mientras conserva su rechazo a la democratización de los públicos y la socialización de la creatividad. Es esa misma experiencia la que está replanteando las relaciones entre cultura y política justamente a partir de lo que ésta tiene de espesor comunicativo: no sólo por la mediación decisiva que hoy ejercen los medios en la política sino por lo que ella tiene de trama de interpelaciones en que se constituyen los actores sociales²². Lo que a su vez revierte sobre el estudio de la comunicación masiva impidiendo que pueda ser pensada como mero asunto de mercados y consumos, exigiendo su análisis como espacio decisivo en la redefinición de lo público y la reconstrucción de la democracia.

La contradictoria centralidad de la comunicación

Asumir esa nueva mirada implica en primer lugar un movimiento de ruptura con el *comunicacionismo*, que es la tendencia aún bien fuerte a ontologizar la comunicación como el lugar donde la humanidad revelaría su más secreta esencia. O en términos sociológicos, la idea de que la comunicación constituye el motor y el contenido último de la interacción social. Atención, porque, en un lenguaje o en el otro,

la idea de la centralidad de la comunicación en la sociedad —y la consiguiente evacuación de la cuestión del poder y la desigualdad de las relaciones sociales— está recibiendo ahora su legitimación teórica y política del discurso de la racionalidad tecnológica que inspira la llamada “sociedad de la información”. Agotado el motor de la lucha de clases la historia encontraría el recambio en los avatares de la comunicación. Con lo que cambiar la sociedad equivaldría en adelante a cambiar los modos de producción y circulación de la información. Una cosa es reconocer el peso decisivo de los procesos y las tecnologías de comunicación en la transformación de la sociedad y otra bien distinta afirmar aquella engañosa centralidad y sus pretensiones de totalización de lo social.

El segundo movimiento de ruptura lo es con el *mediacentrismo*, que resulta de la identificación de la comunicación con los medios, ya sea desde el culturalismo McLuhiano, según el cual los medios hacen la historia, o desde su contrario, el ideologismo althusseriano que hace de los medios un mero aparato de Estado. Desde uno u otro comprender la comunicación es estudiar *cómo funcionan* las tecnologías o los “aparatos” pues ellos *hacen* la comunicación, la determinan y le dan su forma. Curioso que, mientras en los países centrales ese mediacentrismo está siendo superado por el movimiento mismo de la reconversión industrial —que hace perder a los medios, y en especial a la televisión, su especificidad comunicativa al subordinar esa función a su nuevo carácter de elemento integrante de la producción en general— sea en nuestros países donde los medios fagocitan el sentido de la comunicación relegando a los márgenes del campo de estudio la cuestión de las prácticas, las situaciones y los contextos, de los usos sociales y los modos de apropiación.

La centralidad indudable que hoy ocupan los medios resulta desproporcionada y paradójica en países con necesidades básicas insatisfechas en el orden de la educación o la salud como los nuestros, y en los que el crecimiento de la desigualdad atomiza nuestras sociedades deteriorando los dispositivos de *comunicación*, esto es cohesión política y cultural. Y, "desgastadas las representaciones simbólicas, no logramos hacernos una imagen del país que queremos, y por ende, la política no logra fijar el rumbo de los cambios en marcha"²³. De ahí que nuestras gentes puedan con cierta facilidad asimilar las imágenes de la modernización y no pocos de los cambios tecnológicos pero sólo muy lenta y dolorosamente pueden recomponer sus sistemas de valores, de normas éticas y virtudes cívicas. Todo lo cual nos está exigiendo continuar el esfuerzo por desentrañar la cada día más compleja trama de mediaciones que articula la relación comunicación/sociedad.

Y un tercer movimiento: superación del *marginalismo de lo alternativo* y su creencia en una "auténtica" comunicación que se produciría por fuera de la contaminación tecnológico/mercantil de los grandes medios. La metafísica de la autenticidad (o la pureza) se da la mano con la sospecha que, desde los de Frankfurt, ha visto en la industria un instrumento espeso de deshumanización y en la tecnología un oscuro aliado del capitalismo; y también con un populismo nostálgico de la fórmula esencial y originaria, horizontal y participativa de comunicación que se conservaría escondida en el mundo popular. Tramposa negación del mediacentrismo, siendo como es su mejor complemento, el marginalismo de lo alternativo resulta la mejor coartada que haya podido encontrar la visión hegemónica: ¿qué mejor para ella que la confinación de la búsqueda y la construcción de

alternativas a los márgenes de la sociedad y a las experiencias microgrupales dejándole libre el "centro" del campo?

El análisis de la inserción de la comunicación en las prácticas sociales cotidianas se halla aún fuertemente condicionado por la diferenciación y especialización que la modernidad introdujo en la organización de lo social: diferenciación de las esferas y discursos de la ciencia, la moral y el arte, especialización de los espacios y las instituciones de lo político, lo económico, lo cultural. Siguiendo ese modelo, Habermas ha rastreado la inserción de la comunicación en la constitución histórica de la esfera pública, esto es la desprivatización de lo político y su conformación en esfera "de los asuntos generales del pueblo". R. Sennet ha retomado, por su parte, esa perspectiva analizando el papel de *la comunicación* en la progresiva despolitización y disolución de lo público²⁴. Ahora bien, un acercamiento a los espacios especializados de las prácticas choca hoy con una multiplicidad de desplazamientos del terreno y de las marcas que lo acotaban. No obstante, y reconociendo la precariedad actual de esas demarcaciones, puede ser oportuno un mapa a mano alzada que, partiendo de aquéllas, indique el movimiento que desde la comunicación las atraviesa y desterritorializa.

Si *pensar las prácticas* ha significado prevalentemente la centralidad de la política, la parte que ahí le ha correspondido a la comunicación ha padecido hasta hace poco su confusión con la propaganda y la publicidad reduciendo su función a algo coyuntural sólo importante durante los "tiempos fuertes" de las campañas electorales. Hoy sin embargo la comunicación aparece constituyendo una escena nueva de mediación y reconocimiento social, en la que las imágenes y representaciones de los medios al mismo tiempo que espectacularizan y adelgazan lo político lo reconstituyen. Pues lo

que estamos viviendo no es, como creen los más pesimistas de los profetas-fin-de-milenio, la disolución de la política sino la reconfiguración de las *mediaciones* en que se constituyen sus nuevos modos de interpelación de los sujetos y de representación de los vínculos que cohesionan la sociedad. Pensar la política desde la comunicación significa poner en primer plano los ingredientes simbólicos e imaginarios presentes en los procesos de formación del poder. Lo que deriva la democratización de la sociedad hacia un trabajo en la propia trama cultural y comunicativa de las prácticas políticas. Ni la productividad social de la política es separable de las batallas que se libran en el terreno simbólico, ni el carácter participativo de la democracia es hoy real por fuera de la escena pública que construye la comunicación masiva. Entonces, más que en cuanto objetos de políticas, la comunicación y la cultura se convierten en un *campo primordial de batalla política*: el estratégico escenario que le exige a la política recuperar su dimensión simbólica —su capacidad de representar el vínculo entre los ciudadanos, el sentimiento de pertenencia a una comunidad— para enfrentar la erosión del orden colectivo.

En la esfera *económica* la comunicación reviste dos figuras. Una tradicional: la del vehículo de información para el mercado, esto es, el proceso de circulación del capital necesitando información permanente acerca de todos aquellos fenómenos de la vida social que puedan incidir sobre sus flujos y ritmos. Y otra postindustrial: la información como materia prima de la producción no sólo de las mercancías sino de la vida social. O dicho de otro modo, la economía pasando a ser *in-formada*²⁵, constituida, por el movimiento de la nueva riqueza que la acumulación y organización de la información pone a circular. Lo que implica al menos tres

nuevos modos de inserción y operación: la información y la comunicación pasan a ser campos prioritarios de la acumulación; en segundo lugar, las telecomunicaciones al impulsar la reconversión industrial y protagonizar la *convergencia entre vehículos y contenidos*, se convierte en espacio del *interés preferencial* del capital; y tercero, la internacionalización de las redes de información desafía la configuración de los saberes desde las nuevas formas de la gestión tanto privada como pública.

En la esfera *cultural* lo que aparece explícitamente referido a la comunicación siguen siendo las *prácticas de difusión*: la comunicación como vehículo de contenidos culturales o como movimiento de propagación y acercamiento de los públicos a las obras. Y coherente con esa reducción del proceso al vehículo, será legitimada también la reducción de los receptores a consumidores y admiradores de la actividad y creatividad desplegada en la obra. Apenas se comienza a asumir la comunicación como espacio estratégico de *creación* y *apropiación* cultural, de activación de la competencia y la experiencia creativa de la gente, y de *reconocimiento de las diferencias*, es decir de lo que culturalmente son y hacen los otros, las otras clases, las otras etnias, los otros pueblos, las otras generaciones.

Aunque los "clásicos" integraron explícitamente la dimensión lúdica en la cultura, somos más bien herederos de una concepción ascética que ha condenado el ocio como tiempo del vicio, y de una crítica ideológica que confunde la *diversión* con la evasión alienante, especialmente a partir de su masificación y mercantilización por las industrias culturales. No es fácil distinguir hoy lo que en la sospecha que cubre el espectáculo y la diversión pertenece a aquella negación ascética del goce, de lo que ha introducido la idealista oposición

entre formas culturales y formatos industriales. Pero lo que sí es claro, es que la posibilidad de reinsertar las prácticas lúdicas en la cultura pasa tanto por la crítica de sus perversiones como por entender la "doble articulación" que liga, en nuestra sociedad, las demandas y las dinámicas culturales a la lógica del mercado y al mismo tiempo imbrica el apego a unos formatos en la fidelidad a una memoria y la pervivencia de unos géneros, desde los que "funcionan" nuevos modos de percibir y de narrar, de hacer música o de jugar con las imágenes.

Tocamos así el suelo de la escena tardomoderna y del movimiento que desterritorializa las identidades y refunda el sentido de las temporalidades. La inscripción de la comunicación en la cultura ha dejado de ser mero asunto cultural pues son tanto la economía como la política las concernidas directamente en lo que ahí se produce. Es lo que ambigua, pero certeramente, dicen expresiones como "sociedad de la información" o "cultura política", y de un modo aún más oscuro, pero también cierto, es lo que cuenta la experiencia cotidiana de las desarraigadas poblaciones de nuestras ciudades. Lo que podría traducirse en dos desterritorializadoras y desconcertantes preguntas: ¿cómo hemos podido pasar tanto tiempo intentando comprender el sentido de los cambios en la comunicación, incluidos los que pasan por los medios, sin referirlo a las transformaciones del tejido colectivo, a la reorganización de las formas del habitar, del trabajar y del jugar? Y ¿cómo podríamos transformar el "sistema de comunicación" sin asumir su espesor cultural y sin que las políticas busquen activar la competencia comunicativa y la experiencia creativa de las gentes, esto es su reconocimiento como sujetos sociales?

2. LA NUEVA TRAMA COMUNICATIVA DE LA CULTURA

La re-ubicación del estudio de la comunicación en el campo de la cultura —de sus matrices históricas, sus temporalidades sociales y sus especificidades políticas— implicó una primera des-territorialización conceptual que abrió ese estudio a la pluralidad de los actores y la complejidad de sus dinámicas. En el mismo impulso que viene de ese desplazamiento se hecho crucial en los años '90 re-territorilizar la comunicación: ahora como movimiento que atraviesa y descoloca a la cultura. Pues el *lugar* de la cultura en la sociedad cambia cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser meramente instrumental para convertirse en estructural: la *tecnología* remite hoy no a la novedad de unos aparatos sino a nuevos modos de *percepción* y de *lenguaje*, a nuevas sensibilidades y escrituras, a la mutación cultural que implica la asociación del nuevo modo de producir con un nuevo modo de comunicar que convierte al conocimiento en una fuerza productiva directa. Y el lugar de la cultura en la sociedad cambia también cuando los procesos de globalización económica e informacional reavivan la cuestión de las identidades culturales —étnicas, raciales, locales, regionales— hasta el punto de convertirlas en dimensión protagónica de muchos de los más feroces y complejos conflictos bélicos de los últimos años, al tiempo que esas mismas identidades, más las de género y las de edad, están reconfigurando hondamente la fuerza y el sentido de los lazos sociales, y las posibilidades de convivencia en lo nacional.

Entre matrices culturales y mediaciones comunicativas

Los cambios en el ámbito de la tecnicidad y la identidad están reclamando imperiosamente pensar las *mediaciones comunicativas* de la cultura, un nuevo mapa que dé cuenta de la complejidad en las relaciones constitutivas de la comunicación en la cultura pues los medios han pasado a constituir un espacio clave de condensación e intersección de la producción y el consumo cultural, al mismo tiempo que catalizan hoy algunas de las más intensas redes de poder. De ahí la necesidad de afrontar el *pensamiento único* que legitima la idea de que la tecnología es hoy el “gran mediador” entre los pueblos y el mundo, cuando lo que la tecnología media hoy más intensa y aceleradamente es la transformación de la sociedad en mercado, y de éste en principal agenciador de la mundialización (en sus muy contrapuestos sentidos). La lucha contra el pensamiento único halla así un lugar estratégico no sólo en el politeísmo nómada y descentrador que moviliza la reflexión e investigación sobre las mediaciones históricas del comunicar sino también en las transformaciones que atraviesan los *mediadores socioculturales*, tanto en sus figuras institucionales y tradicionales —la escuela, la familia, la iglesia, el barrio— como en el surgimiento de nuevos actores y movimientos sociales que, como las organizaciones ecológicas o de derechos humanos, los movimientos étnicos o de género, introducen nuevos sentidos de lo social y nuevos usos sociales de los medios. Sentidos y usos que, en sus tanteos y tensiones remiten, de una parte, a la dificultad de superar la concepción y las prácticas puramente instrumentales para asumir el desafío político, técnico y expresivo, que

conlleva el reconocimiento *en la práctica* del espesor cultural que hoy contienen los procesos y los medios de comunicación, pero de otra parte remiten también al lento alumbramiento de nuevas esferas de lo público y formas nuevas de la imaginación y la creatividad social.

Proponemos entonces un mapa que se mueve sobre dos ejes: uno diacrónico, o histórico de larga duración —tensionado entre las *Matrices Culturales* (MC) y los *Formatos Industriales* (FI)—, y otro sincrónico, el que tensionan las *Lógicas de Producción* (LP) en su relación con las *Competencias de Recepción o Consumo* (CR). A su vez, las relaciones entre las MC y las LP se hallan mediadas por distintos regímenes de *Institucionalidad*, mientras las relaciones entre las MC y las CR están mediadas por diversas formas de *Socialidad*. Entre las LP y los FI median las *Tecnicidades*, y entre los FI y las CR median las *Ritualidades*.

Socialidad nombra la trama de relaciones cotidianas que tejen los hombres al juntarse y en la que anclan los procesos primarios de interpelación y constitución de los sujetos y las identidades. Que es lo que constituye el sentido de la comunicación como cuestión de *finés* y no sólo de *medios*, en cuanto mundo de la vida en que se inserta, y desde donde opera, la *praxis comunicativa*²⁶. En el comunicar se movilizan y expresan dimensiones clave del ser social: tanto aquellas desde las que la colectividad se construye y permanece, en que se tejen las cotidianas negociaciones con el poder, como aquellas otras en que estalla la lucha por horadar el orden²⁷. Después de largos años en los que el pensamiento crítico se aferró a colocar la inteligibilidad de lo social únicamente del lado de las determinaciones y las estructuras, la relevancia que cobra hoy la socialidad, a la hora de pensar las prácticas, no significa el desconocimiento de la razón codificante o la

fuerza del hábitus sino la apertura a otros modos de inteligibilidad “contenidos” en la apropiación cotidiana de la existencia y su capacidad de hacer estallar la unificación hegemónica del sentido. Abandonando la remisión circular entre individuo y sociedad, lo que en la socialidad se afirma es la multiplicidad de modos y sentidos en que la colectividad se hace y se recrea, la polisemia de la interacción social.

Pero cualquier comunicación o intercambio es sólo duradero si toma *forma*, pues todo movimiento que no sea mero estallido o agitación engendra regularidades y ritmos. *Ritualidad* es lo que en la comunicación hay de permanente reconstrucción del nexo simbólico: a la vez repetición e innovación, anclaje en la memoria y horizonte abierto. Es lo que en el intercambio hay de *forma* y de *ritmo*. Al religar la interacción a los ritmos del tiempo y a los ejes del espacio, la ritualidad pone reglas al juego de la significación introduciendo el mínimo de *gramaticalidad* que hace posible expresar y compartir el sentido²⁸. Y al activar el *ciclo* —que nunca es mera inercia o repetición sino la larga duración en que se anudan los destiempos— la ritualización conecta la aceleración de la comunicación con el tiempo primordial del origen y el mito²⁹. La *ritualidad* es, a la vez, lo que en las prácticas sociales habla de la repetición y de la operabilidad. Frente a viejas concepciones dicotomizantes, la etnografía de la producción nos descubre hoy la profunda imbricación entre operación y expresión, entre las rutinas del trabajo y las energías de la transformación. Las *ritualidades* constituyen también *gramáticas de la acción*³⁰ —del mirar, del escuchar, del leer— que regulan la interacción entre los espacios y tiempos de la vida cotidiana y los espacios y tiempos que conforman los medios. Lo que implica, de parte de los medios, una cierta capacidad de poner reglas a los juegos entre significación y situación.

Pero una cosa es la *significación* del mensaje y otra aquello a lo que alude la pragmática cuando plantea la pregunta por el *sentido* que para el receptor tiene la acción de oír radio o ver televisión. Las *ritualidades* remiten entonces, de un lado, a los diferentes *usos sociales* de los medios, por ejemplo, el barroquismo expresivo de los modos populares de ver cine frente a la sobriedad y seriedad del intelectual al que cualquier ruido viene a distraerlo de su contemplación cinematográfica, o el consumo productivo que algunos jóvenes hacen del computador frente al uso marcadamente lúdico-evasivo de la mayoría. De otro, las *ritualidades* remiten a los múltiples *trayectos de lectura*³¹ ligados a las condiciones sociales del gusto, marcados por los niveles y calidades de la educación, los haberes y saberes constituidos en memoria étnica, de clase o de género, y los hábitos familiares de convivencia con la cultura letrada, la oral o la audiovisual, que cargan la experiencia del ver sobre el leer o viceversa.

Las *ritualidades contemporáneas*³² son arrancadas por algunos antropólogos y sociólogos al tiempo arcaico para iluminar las especificidades de la contemporaneidad urbana: modos de existencia de lo simbólico, trayectos de iniciación y viajes "de paso", serialidad ficcional y repetición ritual permitiendo así entrever el juego entre cotidianidad y experiencias de lo extraño, resacralización, reencantamiento del mundo desde ciertos usos o modos de relación con los medios, entre inercias y actividad, entre hábitos e iniciativas del mirar y el leer.

La *institucionalidad* atraviesa la comunicación convirtiéndola en urdimbre de la civilidad³³. Pero esa institucionalidad pertenece a dos órdenes contrapuestos: el que desde el Estado configura a los medios de comunicación como "servicio público", y el que desde el mercado convierte la "libertad de

expresión" en libre comercio. Desde uno y otro se priorizan *valores* que antagonizados debilitan la autonomía de las instituciones comunicativas ya sea confundiendo la defensa de los derechos colectivos con la estabilidad de lo estatal o la de la libertad de expresión con la iniciativa y los intereses privados. Al mediar en la constitución de lo público y en el reconocimiento cultural, la trama institucional de la comunicación hace parte del lazo ciudadano³⁴. La *institucionalidad* es una mediación espesa de intereses y poderes contrapuestos, que ha afectado, y sigue afectando, especialmente la regulación de los discursos que, de parte del Estado, buscan dar estabilidad al orden constituido, y de parte de los ciudadanos —mayorías y minorías— buscan defender sus derechos y hacerse reconocer, esto es re-constituir permanentemente lo social. Si mirada desde la *socialidad* la comunicación se revela cuestión de *finés* —de la constitución del sentido y del hacerse y deshacerse de la sociedad—, mirada desde la *institucionalidad* la comunicación se convierte en cuestión de *medios*, esto es de producción de discursos públicos cuya hegemonía se halla hoy paradójicamente del lado de los intereses privados.

Los cambios en la *socialidad* remiten a movimientos de reencuentro con lo comunitario no necesariamente fundamentalistas o nacionalistas, como lo que está ocurriendo entre los jóvenes en torno a la música, y que se hallan más bien ligados a cambios profundos en la sensibilidad y la subjetividad. La reconfiguración de la *institucionalidad* no puede ser más fuerte pese a las paradojas que presenta: mientras se atrincheran en sus feudos los partidos tradicionales (no pocos de los nuevos también) se corrompen hasta lo impensable las instituciones estatales y se burocratizan hasta la perversión las instituciones parlamentarias, asistimos a una

multiplicación de movimientos en busca de institucionalidades otras, capaces de *dar forma* a las pulsiones y desplazamientos de la *ciudadanía* hacia el ámbito de lo cultural y del plano de la representación al del *reconocimiento* instituyente.

En su análisis de la "atrofia del aura" en la obra de arte por causa de su reproductibilidad W. Benjamin fue pionero en cuestionar la instrumentalidad de la técnica al conectar las innovaciones de la tecnicidad con las transformaciones del *sensorium*, de los modos de percepción y experiencia social. La *tecnicidad* nombra entonces lo que en la sociedad no es sólo del orden del instrumento sino también de la sedimentación de saberes y la constitución de las prácticas. Superando la escisión que en el pensamiento occidental opone el interior al exterior y la verdad a su manifestación, la antropología ve en la técnica un *organizador perceptivo*: aquello que en las prácticas articula la transformación material a la innovación discursiva. Con lo que la tecnicidad más que a aparatos nos remite al *diseño*³⁵ de nuevas prácticas, y más que destrezas la tecnicidad es *competencia en el lenguaje*³⁶. Confundir la comunicación con las técnicas o los medios es tan deformador como pensar que ellos son exteriores y accesorios a la (verdad de la) comunicación, lo que equivaldría a desconocer la materialidad histórica de las mediaciones discursivas en que ella se produce. Las materialidades del discurso remiten a la constitución —a lo largo de los procesos históricos— de gramáticas discursivas originadas en *formatos de sedimentación* de saberes narrativos, hábitos y técnicas expresivas. Gramáticas *generativas*, que dan lugar a una topografía de discursos movediza, cuya movilidad proviene tanto de las mudanzas del capital y las transformaciones tecno-lógicas como del movimiento permanente de las *inter-textualidades* e *intermedialidades* que alimentan los diferentes

géneros y los diferentes medios. Y que son hoy lugar de complejos entramados de residuos e innovaciones, de anacronías y modernidades, de asimetrías comunicativas que involucran, de la parte de los productores, sofisticadas “estrategias de anticipación” y, de la parte de los espectadores, la activación de nuevas y *viejas* competencias de lectura. La mediación estratégica de la *tecnicidad* se plantea actualmente en un nuevo escenario: el de la globalización, y su convertirse en *conector universal en lo global*³⁷. Ello no sólo en el espacio de las redes informáticas sino en la *conexión* de los medios —televisión y teléfono— con el computador replanteando aceleradamente la relación de los discursos públicos y los relatos (géneros) mediáticos con los formatos industriales y los textos virtuales. Las preguntas abiertas por la *tecnicidad* apuntan entonces al nuevo estatuto social de la técnica³⁸, al replanteamiento del sentido del discurso y la praxis política, al nuevo estatuto de la cultura, y a los avatares de la estética.

Entre teoría y producción: otro ámbito de mediación

Al faltarles tradición académica y al tener como campo de conocimiento procesos estratégicos de la vida política y cultural, los estudios de comunicación se han visto permanentemente desgarrados entre una tendencia fundamentalista y otra practicista. ¿Qué mediaciones estamos necesitando trabajar para que el análisis y la crítica puedan vincularse creativamente a la producción? Veo al menos cuatro:

Estructuras sociales: tematizadas más en términos de determinación causal que de mediación, su estudio fagocitó el sentido de las relaciones entre comunicación y sociedad. Hoy ni

las figuras de lo social ni los modos de comunicación se dejan tratar tan unificada y totalizadamente, pero necesitamos pensar las estructuras para que la inteligibilidad de lo social no se disuelva en la fragmentación que introduce la percepción de la pluralidad y la nueva sensibilidad por la diferencia. La cuestión de las *estructuras* sigue siendo esencial no sólo para entender las condiciones de producción en nuestros países sino para imaginar *alternativas* que no se agoten en el esteticismo o se desangren en el marginalismo.

Lógicas de producción: al menos dos, la de la acumulación/rentabilidad del capital y la del proceso industrial, con fuertes lazos de complicidad entre ambas pero distintas. Haberlas confundido fue lo que convirtió a la crítica en huida. Pues si la racionalidad de la producción se agota en la del sistema no hay otra forma de escapar a la reproducción que siendo improductivos. Lo que fue "traducido" por Adorno y aplicado a nuestro campo al afirmar textualmente que en la era de la comunicación de masas "el arte permanece íntegro cuando no participa en la comunicación". Ahora sabemos sin embargo que tanto la reproducción como las transformaciones de la comunicación pasan por complejas redes de ideologías profesionales y corporativas, por estructuras jerarquizadas de decisión y diferenciación de los oficios, por rutinas e inercias del trabajo que no son emanación del capitalismo sino condiciones operativas y dispositivos organizativos de la producción industrial.

Dinámicas culturales: nos referimos a las dinámicas de incorporación de las mayorías a la modernidad de la cultura audiovisual mediante el desplazamiento de la producción de cultura de las comunidades hacia instituciones y aparatos

especializados, y a su vez insertados en el movimiento de integración a la economía mundial. Dinámicas de *fragmentación* del hábitat cultural de los pueblos y las naciones mediante la fragmentación de los públicos, la multiplicación de los canales y la segmentación especializada de los consumos. Dinámicas de *secularización* de los mundos simbólicos, de *desterritorialización* de las demarcaciones culturales —culto/popular, moderno/tradicional, nacional/extranjero—, de *hibridación* de culturas y subculturas que dan lugar a identidades nuevas sin el apego a las viejas territorialidades y percibidas desde temporalidades cortas y precarias.

Gramáticas discursivas: entendiendo por tales las estrategias comunicativas en que se hace la ósmosis de las matrices estéticas y los formatos comerciales. Gramáticas configuradas por *prácticas de enunciación* de actores situados tanto en la producción como en la recepción, y por *formatos de sedimentación* de saberes narrativos, hábitos y técnicas expresivas. Gramáticas que dan lugar a una topografía de discursos movediza, y en constante evolución que viene exigida no sólo por la renovación del capital y las transformaciones tecnológicas sino también por el movimiento permanente de las *intertextualidades* que alimentan los diferentes géneros en los diferentes medios. Gramáticas que son lugar de complejos entramados de residuos e innovaciones, de anacronías y modernidades, de asimetrías comunicativas que involucran, de la parte de los productores sofisticadas “estrategias de anticipación”, y de la parte de los espectadores la activación de competencias de lectura y operadores de apropiación.

De otra parte actualmente hay un amplio consenso en torno a la necesidad de que la investigación supere el nivel

de la denuncia y pase a ser ingrediente renovador de los modelos y las prácticas de la comunicación pública. Se trata de que la investigación responda a demandas de comunicación que, aunque mediadas por la industria cultural, den expresión a necesidades colectivas y recojan matrices culturales de raigambre popular. Lo que exige transformar la docencia en un espacio de experimentación social: la apertura del trabajo académico a nuevos modos de relación con la "vida real". Pues lo que torna *irreal*, especulativo y estéril, al trabajo académico no es la distancia indispensable que requiere la producción de conocimientos sino la irrelevancia social de los problemas que se abordan y el formalismo de las soluciones tanto teóricas como prácticas. Entendemos entonces por *experimentación social* las estrategias de encuentro de la universidad con la realidad comunicacional del país, de la región y del mundo, esto es la articulación de la docencia y la investigación a proyectos de formulación de demandas sociales y de diseño de alternativas. En esa articulación juegan un papel decisivo los modos de relación del trabajo académico con los modelos hegemónicos o contrahegemónicos de comunicación, que pueden ser de dependencia, apropiación e invención.

La *dependencia* predomina especialmente a través de dos formas. Una es aquella que consiste en negar la necesidad de que en la universidad se explicita alguna concepción de comunicación. Esa posición suele basarse en un eclecticismo, revestido de liberalismo intelectual, según el cual todas las concepciones "son iguales" y por lo tanto tienen los mismos derechos, de ahí la imposibilidad de adoptar alguna como rectora y guía, o bien en un pragmatismo que conduce a la negación pura y simple de que las concepciones de comunicación tengan algo que ver con la formación. La otra

consiste en aceptar como propia la concepción que está de moda en el momento y responde a una visión pasiva según la cual, dada la precariedad de nuestro desarrollo, lo nuestro es aplicar, al no poder "darnos el lujo" de inventar lo que sí podemos y lo que debemos hacer es estar al día. Y ello ya sea disolviendo eclécticamente la cuestión —aquí "funcionan" todas las concepciones— o haciendo gala de realismo —lo que importan no son las concepciones sino los recursos. La dependencia niega al trabajo académico la pertinencia y la necesidad de pensar las relaciones entre concepciones de comunicación y modelos de educación. Y una universidad que se niega a pensar esa relación inducirá a los profesores a mantener la misma actitud respecto a las teorías: o el eclecticismo o la sumisión a lo que hegemonice. A nombre del pragmatismo o del oportunismo las escuelas no sólo resultarán incapaces de elaborar una concepción mínimamente propia sino que acabarán trasladando su actitud de dependencia a la relación pedagógica. Pues sólo en una relación activa, de apropiación y de invención, puede hacerse frente a la conversión de los modelos en dogmas y de las teorías en doctrinas. Especialmente fuerte en un campo de estudios como el de la comunicación —cuyo desarrollo ha estado tan marcado por factores externos a la dinámica propia de las disciplinas académicas— la dependencia no puede ser enfrentada más que haciendo explícitas las complicidades con el orden social que la mantienen y al que legitiman.

La *apropiación* es la forma en que hemos ido haciendo nuestras las concepciones, los modelos y las teorías. Son los usos y adaptaciones que de ellas hacemos para comprender la especificidad de los procesos y las situaciones de comunicación en nuestros países, y las *lecturas* desviadas, y a veces hasta "aberrantes", a que las sometemos para luchar contra

la fetichización de los textos y los autores. Así, en los años '70 fue desviado de su sesgo difusionista el modelo sistémico y se usó de modo no maniqueo el análisis ideológico; en los '80 se complejizó el modelo informacional introduciendo variables históricas y se abrió la teoría cultural a un abordaje no apocalíptico de los medios masivos. Tres operaciones han sido *claves de apropiación*: abrir las concepciones y los modelos a cuestiones no previstas inicialmente pero no necesariamente incompatibles con ellos, tomar las teorías como conjuntos de herramientas conceptuales más que como principios, y superar el purismo que nos incapacitaba para hacer uso de procedimientos e instrumentos técnicos por su contaminación "irremediable" con concepciones consideradas espúreas.

Podemos ya hablar también de *invenciones*, que si no se han gestado en nuestras universidades al menos se hallan muy ligadas al trabajo en algunas de ellas, en las que no sólo se ha abordado de frente la especificidad de nuestra situación comunicacional sino que se hacen esfuerzos por acuñar categorías con las cuales pensarla. Así ha sucedido, más allá de lo relativo de los logros fácticos, con el desafío teórico que ha representado pensar *políticas de comunicación* en América Latina, y el avance conceptual que permitió superar tanto los límites del modelo sociológico del que se partió como el enfoque comunicacional que aquél entrañaba. Y así está sucediendo también en el replanteamiento de las concepciones sobre la relación entre comunicación y cultura, esto es en los aportes latinoamericanos a los "estudios culturales". Un innovador trabajo transdisciplinar está permitiendo abordar en forma nueva viejos objetos de estudio y construir objetos nuevos como las *mediaciones*, los *frentes* y las *heterogeneidades culturales*, y en los últimos años las dinámicas de *desterritorialización e hibridación*. Hay invención en la medida en que se

busca desplazar las fronteras que erigen las disciplinas, los cánones y jerarquías de los saberes, las racionalidades políticas o las evidencias tecnológicas, y se va elaborando una articulación estructural entre formación e investigación.

3. PERPLEJIDADES DEL FIN DE SIGLO Y DES-UBICACIONES DE LA INVESTIGACIÓN

Malos tiempos éstos para la prospectiva, pero quizá por ello sea aún más necesaria. Pues nos obliga a romper la trampa inmanencia del *presente continuo* a que nos condena la ausencia de utopías, y el consiguiente ensimismamiento de los discursos, exigiéndonos un mínimo *horizonte de futuro* desde el cual comprender los procesos que dotan o despojan de sentido a los discursos. Hoy, menos que nunca, lo que pasa en la investigación latinoamericana de comunicación puede entenderse o valorarse al margen de las rupturas y recreaciones de la socialidad: de los chantajes económicos y las perversiones sociales que disfraza la "apertura", del vaciado de significación que sufre nuestra democracia, de la sintomática centralidad de las comunicaciones en los proyectos de privatización, de la absorción de la esfera pública por los medios masivos.

Dos escenarios se configuran como decisivos: el de las contradicciones de la integración regional, y el de la desestructuración del espacio nacional. En la era de la globalización, la *integración* de los países latinoamericanos implica su inevitable *integración a* la pura y dura lógica de una economía-mundo en la que toda alianza es para competir y fragmentar. Y en esa lógica la creación de *grupos* de países —desde el TLC de los del norte hasta el Mercosur— produce

la paradoja de fortalecer a los que están dentro y debilitar a los que quedan fuera fracturando la solidaridad regional, lo que se hace aún más flagrante en las modalidades de inserción excluyente de los grupos regionales en los macro-grupos del Norte, del Pacífico o de Europa. Sometidos al movimiento globalizador las exigencias de competitividad entre los grupos prevalecen sobre y devalúan las de cooperación y complementariedad regional. El segundo escenario es el de la desintegración social y política de lo nacional. ¿Cómo construir democracia en países donde la polarización social se profundiza?, ¿pueden revertir las instituciones políticas los procesos de concentración del ingreso, la reducción del gasto social, el deterioro de la esfera pública?, ¿qué viabilidad pueden tener proyectos nacionales cuando los entes financieros transnacionales sustituyen a los Estados en la planificación del desarrollo?, ¿cómo reconstruir ahí sociedades civiles en las que reencuentren sentido los intereses colectivos y formas de ciudadanía que no se agoten en el consumo? El crecimiento de la desigualdad atomiza la sociedad deteriorando los mecanismos de cohesión política y cultural, y desgastadas las representaciones simbólicas "no logramos hacernos una imagen del país que queremos y por ende la política no logra fijar el rumbo de los cambios en marcha"³⁹. Nada de extraño tiene entonces que hasta las, en principio democratizadoras, dinámicas de descentralización resulten más atomizantes que participativas, y que la justa defensa de las identidades locales desemboque en rupturas de la solidaridad nacional.

Entretejidas a esos escenarios se percibe la formación de *atmósferas culturales*, cuyas mediaciones matizan tanto el grave pesimismo que carga la visión social de las macro-tendencias como el ligero optimismo que permea la mirada

comunicacional, fascinada por las maravillas tecnológicas. La primera atmósfera se forma en la convergencia de la fascinación tecnológica con el realismo de lo inevitable: la hipótesis de la eficiencia y la eficacia se traduce en “una cultura del software que permite conectar la razón instrumental a la pasión personal”⁴⁰. Con una multiplicidad de paradojas densas y desconcertantes: la convivencia del derroche estético de los centros comerciales con las condiciones insalubres e inhabitables de los barrios de invasión, la opulencia comunicacional con el debilitamiento de lo público, la más grande disponibilidad de información con el palpable deterioro de la educación formal, la continua explosión de imágenes con el empobrecimiento de la experiencia, la multiplicación de signos y el déficit de sentido. La convergencia entre sociedad de mercado y racionalidad tecnológica disocia la sociedad en “sociedades paralelas”: la de los *conectados* a la infinita oferta de bienes y saberes y la de los *excluidos*, cada vez más abiertamente, tanto de los bienes como de la capacidad de decidir. Lo que remite a una segunda atmósfera: la “cultura de la privatización”. Con su dimensión económica —exaltación del mercado como instancia globalizadora y dinamizadora de lo social—; su conversión de la política en intercambio y negociación de intereses; y su legitimación cultural: identificación de la autonomía del sujeto con el ámbito de la *privacidad* —en el cual resguardarse de la masificación— y el del *consumo*, con el que construirse un rostro reconocible socialmente. Tercera atmósfera: el malestar latinoamericano en la modernidad. La desmitificación de las tradiciones y las costumbres desde las que, hasta hace bien poco, nuestras sociedades elaboraban sus *contextos de confianza*, desmorona la ética y desdibuja el hábitat cultural. Ahí arraigan algunas de nuestra más secretas y enconadas

violencias pues las gentes pueden con cierta facilidad asimilar los instrumentos tecnológicos y las imágenes de modernización pero sólo muy lenta y dolorosamente pueden recomponer su sistema de valores, de normas éticas y virtudes cívicas. El cambio de época está en nuestra sensibilidad a la vez que atraviesa la crisis de mapas ideológicos y la erosión de los mapas cognitivos. No disponemos de categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos. Sólo alcanzamos a vislumbrar que en la crisis de los modelos de desarrollo y los estilos de modernización hay un fuerte cuestionamiento de las jerarquías centradas en la razón universal, que al trastornar el orden secuencial libera nuestra relación con el pasado, con nuestros diferentes pasados, permitiéndonos recombinar las memorias y reapropiarnos creativamente de una descentrada modernidad.

*La institucionalización del campo
y sus contradictorias consecuencias*

¿Cómo están *traduciendo* los estudios de comunicación los desafíos y sensibilidades que esos escenarios y esas atmósferas plantean? Y ¿en qué movimientos, conflictos o estrategias del campo se reflejan? En los últimos años la *institucionalización* del campo de la comunicación en América Latina es un hecho notorio y contradictorio que ha producido cambios cualitativos y hecho emerger nuevas tensiones. De un lado, está el número creciente de investigaciones, el volumen y calidad de las publicaciones, la conformación en algunos países de amplias comunidades de investigadores, los convenios de investigación entre países, la presencia internacional

de sus instituciones académicas, la cualificación de los postgrados. De otro, se ha ido configurando una densa tensión: la que plantean los diferentes modos de entender y efectuar la relación entre investigación y mercado. Lo que ahí está en juego no es una reedición de los "viejos" conflictos entre teoría y práctica, o entre saberes técnicos y crítica social, sino algo mucho más ambiguo y escurridizo, ligado a los desconciertos y escapismos que alimentan las atmósferas culturales del fin de siglo. La combinación de optimismo tecnológico con escepticismo político ha fortalecido un *realismo* de nuevo cuño que se atribuye a sí mismo el derecho a cuestionar todo tipo de estudio o investigación que no responda a unas *demandas sociales confundidas con las del mercado o al menos mediadas por éste*. Se acusa entonces al trabajo académico e investigativo de la década de los '80 de *improductivo*, de no haberse insertado en los ritmos del cambio tecnológico y económico, de haberse divorciado de los requerimientos profesionales que hace la nueva sociedad. Desde otro ángulo, esa posición representa una muestra de la sofisticada legitimación académica que ha logrado el neoliberalismo en nuestros países: el mercado fagocitando las demandas sociales y las dinámicas culturales deslegitiman cualquier cuestionamiento de un orden social que sólo puede darse su "propia forma" cuando el mercado y la tecnología liberan sus fuerzas y sus mecanismos. Lo que torna altamente sospechosa una búsqueda de institucionalización en la que, el afán por tener un *campo propio* se hace a costa de algo que, hasta en Estados Unidos, está siendo hoy cuestionado: la utilización de la investigación no como foco de comprensión sino como instrumento de legitimación que "negocia alcance teórico por territorio académico"⁴¹. Uno de los investigadores latinoamericanos que más ha luchado en y desde su país por la consolidación

de la comunidad investigativa en comunicación afirma: "La difícil y nunca consolidada constitución disciplinaria del estudio de la comunicación, que tantas desventajas ha acarreado a sus practicantes, es precisamente la condición de posibilidad de su nuevo desarrollo. No haber tenido la posibilidad en América Latina de haberse convertido en una 'ciencia normal', como diría Kuhn, es lo que ahora proporciona la movilidad necesaria para seguir persiguiendo su objeto y *generando socialmente sentido sobre la producción social del sentido* (...) conservando el impulso crítico y utópico que ha caracterizado a este campo en América Latina"⁴².

Ligado al anterior se configura otro ámbito de tensiones: en la medida en que la institucionalización de un campo supone su especialización disciplinaria, la *especificidad latinoamericana* que se expresa en la propuesta de insertar la investigación de comunicación en el espacio de las ciencias sociales y en el desarrollo de los estudios culturales, suscita últimamente polémicas descalificaciones. De un lado, el propósito de focalizar como eje de los estudios la trama social de los procesos comunicativos es visto como un obstáculo a la delimitación del "objeto propio" de la disciplina, objeto que estaría hace tiempo definido por el paradigma informacional y el análisis semiótico; y del otro, el esfuerzo por asumir la envergadura y el espesor cultural de la massmedición es confundido con un culturalismo que despolitizaría los procesos olvidando el peso de las estructuras de poder. Desde ambos lados la *transdisciplinariedad* se ha convertido en catalizador de malestares y sospechas, siendo acusada ya sea de la falta de rigor y seriedad metodológica que lastraría la investigación latinoamericana, impidiéndole alcanzar su mayoría de edad, o de devaluar la importancia de lo empírico en la compleja tarea de construcción de los "nuevos objetos".

Y sin embargo, lo que ha movilizado más fecundamente la investigación latinoamericana de comunicación en los últimos años han sido menos los cambios internos al propio campo que el movimiento de *reflexividad* producido en las ciencias sociales y el empare con la *reflexión* que viene de los estudios culturales. Más que por recurrencias temáticas o préstamos metodológicos, esa inserción se ha producido por *apropiaciones*: desde la comunicación se trabajan procesos y dimensiones que incorporan preguntas y saberes históricos, antropológicos, estéticos, al mismo tiempo que la sociología, la antropología y la ciencia política se empiezan a hacer cargo, ya no de forma marginal, de los medios y de los modos como operan las industrias culturales. De la *historia* de las transformaciones sufridas por la música negra en Brasil, que la llevan de las haciendas esclavistas a la ciudad masificada donde se produce su legitimación cultural como música nacional, a la *antropología* que indaga continuidades y rupturas en los rituales urbanos de la protesta política, y a la *sociología* que investiga el lugar que ocupan los medios en los consumos y las políticas culturales. La conciencia creciente del estatuto *transdisciplinar* del campo⁴³ no hace sino dar cuenta de la multidimensionalidad que en nuestra sociedad revisiten los procesos comunicativos y su gravitación creciente sobre los movimientos de desterritorialización e hibridaciones que en Latinoamérica cataliza y produce la modernidad. Transdisciplinariedad que en modo alguno significa la disolución de los problemas-objeto del campo de la comunicación en los de otras disciplinas sociales sino la construcción de las articulaciones e intertextualidades que hacen posible pensar los medios y las demás industrias culturales como matrices de desorganización y reorganización de la experiencia social y de la nueva trama de actores y estrategias de poder.

*Cambios que des-ordenan y des-centran
el campo de la comunicación*

No pueden resultar extraños los desconciertos que sufre la investigación ante la vastedad y gravedad de los problemas que hoy entrañan los procesos, tecnologías y medios de comunicación, la seducción que producen las fascinantes proezas de la tecnología prometiendo el reencantamiento de nuestras des-encantadas y desazonadas vidas y la multiplicidad de figuras que hoy suscita su ejercicio. De la descarada combinación entre el más grande optimismo tecnológico con el más radical pesimismo político lo que resulta es la conversión de los medios en vehículos de la omnipresente *mediación del mercado* y la deslegitimación de toda crítica a un orden social identificado con el mercado y las tecnologías.

En América Latina las temáticas de los congresos y los encuentros de comunicación en los años '90 —*Identidad e integración* (Felafacs, Acapulco, 1992)⁴⁴, *Comunicación y libre comercio* (Alaic, Sao Paulo, 1992)⁴⁵, *Propuestas metodológicas* (Alaic, Guadalajara, 1993)⁴⁶, *Modernidad y democracia* (Felafacs, Cali, 1994)⁴⁷ dibujan un mapa de preocupaciones sentidas y consensos institucionales, pero ellas no alcanzan a dar cuenta cabal de los conflictos que tensionan y dinamizan el campo. La riqueza de esas dinámicas pasa a mi ver por otro mapa: el que dibujan los textos que otean el horizonte del nuevo siglo. Y que arranca en las investigaciones que indagan *el des-ordenamiento y des-centramiento de lo cultural*. Introducido en primer lugar por la globalización económica que replantea la identificación de periferia con exterioridad: es *desde dentro* de nuestros países, en el espacio de lo nacional

y lo local, donde la cultura se mundializa⁴⁸, pues globalización no equivale a una mayor difusión de productos sino a la rearticulación de las relaciones entre países desde una descentralización que concentra poder, y un des-enraizamiento que hibrida las culturas. Pero lo que verdaderamente está en juego en la *hibridación*⁴⁹ no es sólo asunto de nuevos mestizajes sino la reorganización del campo cultural desde una lógica que desancla las experiencias culturales de los nichos y repertorios de las etnias y las clases sociales, de las oposiciones entre modernidad y tradición, modernidad y modernización⁵⁰, espesando la mediación tecnológica que emborrona las demarcaciones entre arte y ciencia, trabajo y juego⁵¹, entre lo oral, lo escrito y lo electrónico⁵², abriendo un desafío radical a las inercias teóricas, a las barreras entre saberes sociales, y planteando no sólo “nuevos objetos” de investigación sino nuevos modos de concebir las luchas entre mercado y producción simbólica, entre cultura y poder, entre modernización y democratización. Una especial reconfiguración de lo cultural es la que produce el universo audiovisual, y particularmente la televisión⁵³, al constituirse en dispositivo radicalizador del desanclaje que produce la modernidad, redefine las jerarquías que normaban la cultura y también sus modalidades, niveles y lenguajes. Con la deslegitimación que ello opera en el campo de los intelectuales⁵⁴: al cuestionar los paradigmas del saber que sustentaba la cultura letrada, y las autoridades en que cristalizaron viejas formas de dominación simbólica, los intelectuales ven hoy tensionada su figura entre el experto académico y el neopopulista de mercado; y descolocada por la del *analista simbólico*⁵⁵ que replantea la tarea del investigador social y el intelectual al insertar la *crítica* no en la distancia de los riesgos que

conlleva toda intervención en lo social sino en la dinámica que necesita toda sociedad para no anquilosarse.

En un segundo plano estratégico se ubican los procesos de *massmediación de la política*: la asimilación del discurso político al modelo de comunicación que propone, especialmente, la televisión⁵⁶—identificando lo público con la escena mediática— y su incidencia en los nuevos modos de representación política y de conformación de ciudadanía⁵⁷. Agotadas las generalidades en torno a la *espectacularización* de la política, hacia donde apunta el análisis que avizora el futuro es a dar cuenta de los dispositivos específicos que en la televisión conectan con la emergencia de una nueva *cultura política*. Esa que exige pensar los modos en que los medios entran no a sustituir sino a constituir, a formar parte de la trama tanto del discurso como de la acción política pues densifican las dimensiones simbólicas, rituales y teatrales que siempre tuvo la política, y hacen parte de las nuevas formas del reconocimiento y la interpelación de los sujetos y los actores sociales. Lo que desplaza la investigación, según la propuesta de M^aC. Mata, de los mecanismos que oponen “la plaza a la platea”, esto es a la escena mediática, para enfocar más bien las tensiones entre ambas, los usos que la política en la plaza hace de los medios —sus modos de *mirar a la cámara*⁵⁸— y los movimientos de resemantización mediante los cuales la escena mediática transforma el sentido de la *acción política* en *representación*⁵⁹, reduciendo la *publicidad* —el acto de hacer público— a mera *visibilidad*⁶⁰. Y también la que desplaza el punto de vista de la política formal para investigar el papel del consumo en los otros modos en que se construyen identidades y ciudadanías: esas prácticas socioculturales que configuran formas de reconocerse y de satisfacer necesidades, rituales de distinción y

modos de comunicación, pues en el consumir no sólo derrochamos y exhibimos, nos alienamos y sometemos, sino también reelaboramos el sentido de lo social, redefinimos la significación de lo público al publicar lo que creemos socialmente valioso, rehacemos lo que percibimos como propio, nos integramos y nos diferenciamos⁶¹.

La *ciudad-espacio de comunicación* aparece como otra atalaya desde la que vislumbrar cambios de fondo. La estrecha relación entre expansión/estallido de la ciudad y crecimiento/densificación de los medios y las redes electrónicas, está exigiendo pensar la envergadura antropológica de los cambios en *los modos de estar juntos*, esas nuevas socialidades que empatan con los nuevos escenarios urbanos de comunicación. Escenarios ubicados a múltiples niveles y conformados por ingredientes bien diversos, los que corresponden al desequilibrio generado por una urbanización irracional y especulativa que se hace visible en el empobrecimiento de las solidaridades e interacciones vecinales, en la reducción de la ciudad usable por los ciudadanos y su *compensación* por la cultura a domicilio y la reinención de unos lazos sociales en los que se entreteje la información que circula por las redes internacionales con la necesidad de pertenencia y de arraigo local⁶². Los escenarios que trazan los *imaginarios* desde los que la gente siente y se representa su ciudad: acontecimientos, personajes, mitos fundadores, lugares, olores y colores, historias, leyendas y rumores que la narran e identifican siguiendo topografías y trayectos bien diferentes de los que manejan los planificadores⁶³; y al mismo tiempo *modernización*, tensión entre memorias étnico-locales y memorias transnacionales, produciendo un mosaico cuya *figura* remite menos a las regularidades que pautan los expertos que al desorden y al caos que experimentan en su habitar los

ciudadanos⁶⁴. O los escenarios de la *ciudad-acontecimiento* que, al trastornar la cotidianidad inerte, sacan a flote la fragilidad del moderno orden urbano poniendo al descubierto la corrupción que enlaza la explosiva ineficiencia de los servicios públicos —inundaciones que dejan en la calle a miles de habitantes por mal estado de las redes de alcantarillado o escapes de gas que vuelan barrios enteros— con los dispositivos subterráneos del poder; y también el espesor comunicacional de las estrategias de supervivencia y de conformación de identidad ciudadana entre los marginados⁶⁵. Y los nuevos escenarios de los jóvenes, constituidos a la vez desde la homogeneización inevitable del vestido, la comida, la música, y una profunda necesidad de diferenciación que se expresa en los signos con que tejen sus grupalidades: del "hoyo" fonqui al punk, de la salsa barrial a la discoteca in, del concierto-ritual tecnológico y coreográfico al rock artesanal, en que se dicen las nuevas sensibilidades, las estéticas de lo desechable, las nuevas sonoridades, sones, ruidos y ritmos de la ciudad, la experiencia de las pandillas ante la cotidiana presencia de la muerte en las calles, la exasperación de la agresividad, la soledad hostil, la desazón moral, el desarraigo⁶⁶.

Finalmente, otro foco de avizoramiento: *la recepción/uso de medios y el consumo cultural*. Especialmente polémico, e incluso para algunos desgastado, el estudio de los procesos de recepción resulta doblemente ambiguo y también fuertemente revelador de algunos de los cambios más de fondo en la investigación de comunicación. Pues confundida con la *etapa* que, en la escuela norteamericana se adjudicó primero al paradigma de los "efectos" y después al de "usos y gratificaciones", se pierde lo que desde América Latina se busca plantear: la recepción/consumo como *lugar epistemológico y*

metodológico desde el que repensar el proceso de comunicación. Pero al identificar esa propuesta, en no pocas investigaciones, con una especie de hipóstasis de la recepción, se acaba confundiendo el rescate de su actividad con el sofisma de "todo el poder al consumidor". De lo que se trata, aunque quizá aún no se haya logrado, es, sin embargo, de indagar lo que la comunicación tiene de intercambio e *interacción entre sujetos*⁶⁷ socialmente contruidos, y ubicados en condiciones y escenarios que son, de parte y parte, aunque asimétricamente, *producidos y de producción*, y por lo tanto espacio de poder, objeto de disputas, remodelaciones y luchas por la hegemonía⁶⁸. Y de otro lado, se trata de comprender las *formas de socialidad* que se producen en los *trayectos del consumo*⁶⁹, en lo que éstos tienen de competencia cultural, hecha pensable desde una etnografía de los usos⁷⁰ que investiga los movimientos de ruptura y de continuidad, de enraizamiento y deslocalización, así como las memorias cortas y largas que los atraviesan y sostienen. Perspectiva que resulta especialmente *prospectiva* al aplicarla a los trayectos culturales de la generación joven, esos que se constituyen en gran medida en la conexión/desconexión con las tecnologías y su capacidad de insertarse en la velocidad de los tiempos.

NOTAS

1. N. García Canclini, *Cultura y poder: ¿dónde está la investigación?*, ENAH, México, 1985, p.16.

2. Ver a ese propósito Ph. Schlesinger y otros, *Los intelectuales en la sociedad de la información*, Anthropos, Barcelona, 1987; S. Ramírez, *Culturas, profesiones y sensibilidades contemporáneas en Colombia*, Univalle, Cali, 1987.

3. O. Sunkel y P. Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, Siglo XXI, México, 1970.

4. E. Sánchez Ruiz, "La crisis del modelo comunicativo de la modernización" en *Réquiem por la modernización*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 1986.

5. J. Nun, "El otro reduccionismo" en *América Latina: ideología y cultura*, Flacso, Costa Rica, 1982.

6. T. Adorno. *Teoría estética*, Taurus Madrid, 1980, p. 416.

7. J. Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Barcelona, 1987, p. 122; traduc. *Communication, Culture and Hegemony*, Sage, London, 1990.

8. M. Piccini, *La imagen del tejedor: lenguajes y políticas de comunicación*, Gustavo Gili, México, 1987, p. 16; "Industrias culturales, transversalidades y regímenes discursivos", *DIA-LOGOS de la Comunicación*, N° 17, Lima, 1987.

9. J. Martín-Barbero, "Euforia tecnológica y malestar en la teoría", *DIA-LOGOS de la Comunicación*, N° 20, Lima, 1988; también "Identidad, comunicación y modernidad", *Contratexto*, N° 4, Lima, 1989.

10. L. Gutiérrez, /L.A. Romero, *Sectores populares y cultura política*, Sudamericana, Buenos Aires, 1985.

11. E. Squef y J.M. Wisnik, *O nacional e o popular na cultura brasileira: música*, Brasiliense, São Paulo, 1983.

12. N. García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982.

13. R. da Matta, *Carnavais, malandros, herois*, Zahar, Río de Janeiro, 1981.

14. Muñiz Sodré, *A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil*, Codecri, Río de Janeiro, 1983.

15. J.J. Brünner, C. Catalán, A. Barrios, *Chile: transformaciones culturales y conflictos de la modernidad*, Flacso, Santiago de Chile, 1989.

16. N. García Canclini, (Coord.), *El consumo cultural en México*, Conaculta, México, 1994; (Edit.), *Políticas culturales en América Latina*, Grijalbo, México, 1987.

17. N. García Canclini, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1989.

18. J. Martín-Barbero, "La ciudad: entre medios y miedos", *Gaceta de COLCULTURA*, N° 8, Bogotá, 1990; "El tejido comunicativo de la democracia", *Telos*, N° 27, Madrid; "Dinámicas urbanas de la cultura", *Gaceta de COLCULTURA*, N° 12, Bogotá, 1991; "Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación", *Sociedad*, N° 5, Buenos Aires, 1994.

19. R. Fuentes, "La investigación de la comunicación: hacia la post-disciplinarietà en las ciencias sociales", en *Medios y mediaciones*, Iteso, Guadalajara, México, 1994.

20. Algunos textos representativos de las nuevas tendencias: M. Wolf, "Tendencias actuales del estudio de medios", en *Comunicación social 1990*.

Tendencias, Informe Fundesco, Madrid, 1990; Ph. Schlesinger, "Identidad europea y cambios en la comunicación: de la política a la cultura y los medios", *Telos*, N° 23, Madrid, 1990; L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, *Cultural Studies*, Routledge, New York, 1992; D. Morley, *Family, Television Cultural Power and Domestic Leisure*, Comedia, London, 1986; G. Marcus, M. Fhischer, *Anthropology as Cultural Critique*, The University of Chicago Press, 1986; H. Bhabha, *Nation and narration*, Toutledge, London, 1990.

21. J.J. Brünner, *Cartografías de la modernidad*, Dolmen, Santiago de Chile, 1995; O. Ianni, *Teorías de la globalización*, Siglo XXI, México, 1996.

22. O. Landi, (1984) *Crisis y lenguajes políticos*, Cedes, Buenos Aires, 1984; *Devórame otra vez: qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*, Planeta, Buenos Aires, 1982.

23. N. Lechner, "América Latina: la visión de los cientistas sociales", *Nueva Sociedad*, N° 139, Caracas, 1995, p. 124.

24. R. Sennet, *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1978.

25. M. Castells, "La economía informacional y el proceso de globalización" en *La era de la información*, vol. I, Alianza, Madrid, 1997, pp. 93-179.

26. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.

27. N. Lechner, *Los patios interiores de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1990.

28. N. Richard, *La insubordinación de los signos*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1994; R. Reguillo, *La construcción simbólica de la ciudad: sociedad, desastre, comunicación*, Iteso, Guadalajara, México, 1996.

29. S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

30. B. Sarlo, *Escenas de la vida postmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Ariel, Buenos Aires, 1994; N. Richard, *Residuos y metáforas*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1998.

31. S. Ramírez/ S. Muñoz, *Trayectos del consumo. Itinerarios biográficos, producción y consumo cultural*, Univalle, Cali, 1996.

32. M. Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 1995; M. Canevachi, *La città polifónica. Saggio sull'antropología della comunicazione urbana*, Seam, Roma, 1993.

33. G. Rey y otros, "Otras plazas para el encuentro", en *Escenografías para el diálogo*, Ceeal, Lima, 1997; M.A. Garretón, *La faz sumergida del iceberg. Estudios sobre la transformación cultural*, Lom/Cesoc, Santiago de Chile, 1994.

34. H. Schmucler/M. C. Mata, (Coords.), *Política y comunicación: ¿hay un lugar para la política en la cultura mediática?*, Catálogos, Córdoba, 1992.

35. A. Piscitelli, "Tecnología, antagonismos sociales y subjetividad", en *DIA-LOGOS de la Comunicación*, N° 32, Lima, 1992; *Ciberculturas. En la era de las máquinas inteligentes*, Paidós, Buenos Aires, 1995.

36. M. Piccini, *La imagen del tejedor: lenguajes y políticas de comunicación*, Gustavo Gili, México, 1988.

37. M. Santos, *A natureza do espaço*, Hucitec, São Paulo, 1996.

38. H. Schmucler y otros, "Pensamientos sobre la técnica", *Artefacto*, 1996.

39. Sobre la prospectiva que señalan esos escenarios: *Nueva Sociedad*, N° 139, dedicada a "América Latina: la visión de los cientistas sociales", Caracas, 1995; y la compilación de textos: N. Lechner (Comp.), *Cultura política y democratización*, Flacso/Clacso, Santiago de Chile, 1988.

40. M. Hopenhayn, *Ni apocalípticos ni integrados*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1994, en cuya reflexión me apoyo, así como en la de J.J. Brünner, *Bienvenidos a la modernidad*, Planeta, Santiago de Chile, 1994.

41. J.D. Peters, "Institutional Sources of Intellectual Poverty in Communication Research", *Communication Research*, vol. 13, N° 4, 1986, p. 314.

42. R. Fuentes, "La investigación de la comunicación: ¿hacia una post-disciplinarietà en las ciencias sociales?", en J. Lameiras/J. Galindo (Eds.), *Iteso, Guadalajara, México, 1994*, p. 237; ver del mismo autor, *La comunidad desapercibida. Investigación e investigadores de la comunicación en México*, Coneic/Iteso, México, 1991.

43. R. Fuentes, *Un campo cargado de futuro. El estudio de la comunicación en América Latina*, Felafacs/Coneic, México, 1992.

44. VV.AA., *Comunicación, identidad e integración latinoamericana*, vol. V, Felafacs/ Opción/Universidad Iberoamericana, México, 1992.

45. J. Marques de Melo (Coord.), *Comunicación latinoamericana: Desafíos de la investigación para el siglo XXI*, Alaic/USP, São Paulo, 1992.

46. C. Cervantes/E. Sánchez Ruiz (Coords.), *Investigar la comunicación. Propuestas latinoamericanas*, Alaic/Universidad de Guadalajara, México, 1994.

47. VV.AA., *Comunicación, modernidad y democracia*, en *DIA-LOGOS de la Comunicación*, N° 41, Felafacs, Lima, 1995.

48. R. Ortiz, *Mundialização e cultura*, Brasiliense, Sao Paulo, 1994.

49. N. García Canclini, *Culturas híbridas*, obra citada.

50. J.J. Brünner, *Cartografías de la modernidad*, Dolmen, Santiago de Chile, 1994.

51. A. Piscitelli, "De las imágenes numéricas a las realidades virtuales: esfumando las fronteras entre arte y ciencia", en *David y Goliath* N° 57, Buenos Aires, 1990; "Tecnología, antagonismos sociales y subjetividad", en *DIA-LOGOS de la Comunicación*, Lima, 1992.

52. A. Ford, *Navegaciones: comunicación, cultura y crisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994.

53. O. Landi, *Devórame otra vez. Qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*, Planeta, Buenos Aires, 1992; B. Sarlo, *Escenas de la vida postmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en Argentina*, Ariel, Buenos Aires, 1994; J.J. Brünner y C. Catalán, *Televisión: libertad, mercado y moral*, Los Andes, Santiago de Chile, 1995.

54. A. Pagni / E. Von der Walde, "Qué intelectuales en tiempos posmodernos", "Culturas del Río de la Plata", *Lateinamerika-Studien*, N° 36, Numberg, 1996.

55. J.J. Brünner/G.Sunkel, *Conocimiento, sociedad y política*, Flacso, Santiago de Chile, 1993.

56. D. Portales y otros, *La política en pantalla*, Ilet/Cesoc, Santiago de Chile, 1989; O. Landi, "La política en las culturas de la imagen", en *Devórame otra vez*, obra citada.

57. R. M^a Alfaro y otros, *Los medios, nuevas plazas para la democracia*, Calandria, Lima, 1995; M.A. Garretón, *Estudios sobre la transformación cultural*, Lom, Santiago de Chile, 1995.

58. H. Schmucler/M^a C. Mata (Coords.), *Política y comunicación*, Catálogos, Córdoba, 1992.

59. F. Cruces, *Las transformaciones de lo público: Imágenes de protesta en la Ciudad de México*, UAM Iztapalapa, México, 1995.

60. G. Rey, *Visibilidad y corrupción: los medios en el proceso 8000*, Cerec, Bogotá, 1996.

61. N. García Canclini, *Consumidores y ciudadanos*, Grijalbo, México, 1995.

62. N. García Canclini/M.Piccini, "Culturas de la Ciudad de México: símbolos colectivos y usos del espacio urbano", en *El consumo cultural en México*, Conaculta, México, 1993.

63. A. Silva, *Imaginario urbano*, Tercer Mundo, Bogotá, 1992.

64. N. García Canclini (Coord.), *Cultura y comunicación en la Ciudad de México*, Grijalbo, México, 1998; C. Monsiváis, *Los rituales del caos*, Era, México, 1995.

65. R. Reguillo, *La construcción simbólica de la ciudad*, Iteso, México, Guadalajara, 1995.

66. M. Margulis y otros, *La cultura de la noche*, Espasa, Buenos Aires, 1994; C. Monsiváis, *Escenas de pudor y liviandad*, Era, 1989; A. Salazar, *No nacimos pa'semilla. La cultura de las bandas juveniles en Medellín*, Cinep, Bogotá, 1990.

67. J. Martín-Barbero (Coord.), *Recepción, uso de medios y consumo cultural*, *DIA-LOGOS de la Comunicación*, N° 30, Lima, 1991; M. Wilton de Sousa

(Org.), *Sujeito: o lado oculto do receptor*, Brasiliense, São Paulo, 1994; G.Orozco (Coord.), *Televidencia: perspectivas para el análisis de los procesos de recepción televisiva*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.

68. M^a C. Mata, "Interrogaciones sobre el consumo mediático", en *Nueva Sociedad*, N^o 140, Caracas, 1995; M.I. Vasallo de Lopes, "Recepção dos medios, classes, poder e estrutura", *Comunicação & Sociedade*, N^o 23, São Paulo, 1996.

69. Néstor García Canclini (Coord.), *El consumo cultural en México*, Conaculta, México, 1991; G.Sunkel (Coord.), *El consumo cultural en América Latina*, CAB, Bogotá, 1999.

70. VV.AA., "Etnografía y comunicación", N^o 4, monográfico revista *Versión*, México, 1994.

II. UNA AGENDA PARA EL CAMBIO DEL SIGLO

"El pensamiento actual acerca de las relaciones entre cultura y tecnología llega mayoritariamente a conclusiones desesperanzadas y se detiene. Los conservadores culturales dicen que la televisión por cable es la última ofrenda de la caja de Pandora y la transmisión por satélite coronará la torre de Babel. Al mismo tiempo una nueva clase de intelectuales, que dirige los centros en que operan las nuevas tecnologías culturales e informáticas, hablan confiadamente de su 'producto'. Ninguna de esas posturas es un suelo firme. *Lo que tenemos es una pésima combinación de determinismo tecnológico y pesimismo cultural.* Así, conforme una tras otra de las viejas y elegantes instituciones se ven invadidas por los imperativos de una más dura economía capitalista no resulta sorprendente que la única reacción sea un pesimismo perplejo y ultrajado. Porque no hay nada que la mayoría de esas instituciones quiera ganar o defender más que el pasado, y el futuro alternativo traería precisa y obviamente la pérdida final de sus privilegios".

RAYMOND WILLIAMS

En la nueva percepción del espacio y el tiempo que configura el fin del siglo XX se despliega un mapa de síntomas y desafíos para las ciencias sociales, una agenda nueva para la reflexión. Y especialmente en el rechazo de las ciencias sociales a hacerse cargo de la nueva *cultura comunicacional* hay algo más que el déficit de legitimidad académica que padece como "objeto" reciente. Pareciera más bien que

sociólogos y antropólogos percibieran oscuramente el estallido de las fronteras que aquella entraña —incluidas las de sus campos de estudio— por la configuración de objetos móviles, nómadas, de contornos difusos, imposibles de encerrar en las mallas de un saber positivo y rígidamente parcelado. Hacia allá apunta el desafío: hay en las transformaciones de la sensibilidad que emergen en la *experiencia comunicacional* un fermento de cambios en el saber mismo, el reconocimiento de que por allí pasan cuestiones que atraviesan por entero el desordenamiento de la vida urbana, el desajuste entre comportamientos y creencias, la confusión entre realidad y simulacro. Las ciencias sociales no pueden ignorar entonces que las nuevos modos de simbolización y ritualización del lazo social se hallan cada día más *entrelazados* a las redes comunicacionales y a los flujos informacionales. El estallido de las fronteras espaciales y temporales que ellos introducen en el campo cultural des-localizan los saberes y des-legitiman sus fronteras entre razón e imaginación, entre saber e información, ciencia y arte. Lo que modifica tanto el estatuto epistemológico como institucional de las *condiciones de saber* y de las *figuras de razón*: esas que constituyen las trazas del *cambio de época*, en su conexión con las nuevas formas de sentir y las nuevas figuras de la socialidad.

1. IMAGINARIOS DE LA GLOBALIZACIÓN E IMÁGENES DEL MUNDO

“La creciente globalización económica despertó fuerzas y formas de identidad cada vez más profundas, menos sociales y más culturales, que atañen a la lengua, a las relaciones con el cuerpo, a la memoria. Hay un cambio total de perspectiva: se consideraba que el mundo moderno estaba unificado mientras que la sociedad tradicional estaba fragmentada; hoy por el contrario, la modernización parece llevarnos de lo homogéneo a lo heterogéneo en el pensamiento y en el culto, en la vida familiar y sexual, en la alimentación o el vestido”.

ALAIN TOURAINE

Figuraciones del saber tecnológico

La pregunta de Heidegger por la técnica, en cuanto último avatar de la metafísica, resulta hoy mucho más reveladora que cuando fue formulada, ya que nunca antes la técnica había dejado tan radicalmente de ser mero utensilio para hablarnos de “su esencial relación con el develar en que se fundamenta todo producir”¹. Lo que ha sido traducido por Habermas al lenguaje sociológico afirmando: “si la técnica se convierte en la forma global de producción, define entonces a toda una cultura, y proyecta una totalidad histórica, un mundo”². Estamos ante un *universo tecno-lógico* que alumbra un nuevo universal no centrado, o cuyo centro se halla en cualquier lugar —“universo de la Pantopia”³— que, según Michel Serres, concentra todos los lugares en uno y cada uno

es replicado en todos los demás. El viejo Leibniz podría ayudarnos a pensar las mediaciones que introduce hoy la *simulación* en cuanto "juego de ausencias" que aparece "cuando la ciencia toma el lugar de la Verdad y se deshace de su propia 'naturalidad' aceptando plenamente su operación como potencia de artificio"⁴, esto es, capaz de inventar un mundo que en lugar de dejarse representar se da en la mediación que desde la técnica lo transforma en virtual.

"El mundo aparece por primera vez como totalidad empírica por intermedio de las redes (...) pues en el proceso global de producción la circulación prevalece sobre la producción propiamente dicha. Incluso el patrón geográfico es definido por la circulación, ya que ésta es más densa, más extensa, y detenta el comando de los cambios de valor del espacio"⁵. Lo que las redes ponen, entonces, en circulación son a la vez flujos de información y movimientos de integración a la globalidad tecnoeconómica, la producción de un nuevo tipo de *espacio reticulado* que debilita las fronteras de lo nacional y lo local al mismo tiempo que convierte esos *territorios* en puntos de acceso y transmisión, de activación y transformación del sentido del comunicar y del poder: tanto de aquel que según Foucault se ejerce ya no desde la verticalidad del trono sino desde la retícula cotidiana que ajusta los deseos, las expectativas y demandas de los ciudadanos a los regulados disfrutes del consumidor, como de aquel otro que al intensificar la división/especialización/descentralización del trabajo intensifica la velocidad de circulación del capital, del financiero como del productivo, de las informaciones, de las mercancías y los valores.

Virtuales de entrada, en cuanto tejido que da forma al ciberespacio, como en el sentido ontológico de la *potencia*⁶: las redes se vuelven *reales* cuando son activadas, usadas para

negociar o gestionar, para navegar o conversar. Frente a tanto tratado sabihondamente cientifista, e irresponsablemente optimista, sobre las virtudes del espacio virtual, me quedo con el gesto pedagógico de Michel Serres al leer *La Odisea* como el primer relato sobre un navegante virtual, que nos cuenta "el deambular y los naufragios de un marino osado y astuto con el que su mujer se reunía en sueños, día y noche, tejiendo y destejiendo en su telar el mapa de los viajes de su marido. ¡El amante y la amante habían dejado de estar presentes! Mientras el primero navegaba por el mar real, la segunda soñaba en el espacio virtual de la red que iba urdiendo. Penélope urdía en el telar el atlas que Ulises atravesaba a remo y vela, y que Homero cantaba con la lira o la cítara"⁷. La singularidad del mundo que habitamos pasa por los espacios virtuales que, en otros tiempos, tejían los sueños y las representaciones, y ahora tejen también las redes de comunicación. Redes que no son sólo técnicas sino sociales, pues por el momento Internet sólo concierne a menos del 1% de la población, y aunque el crecimiento de los usuarios en América Latina es muy rápido, los tipos de usos diferencian radicalmente el significado social del estar enchufado a la red. Entre el peso de la información estratégica para la toma de decisiones financieras y la levedad del paseante extasiado ante las vitrinas de los bulevares virtuales ya hay un buen trecho. Que se hace mucho mayor cuando el crecimiento de la riqueza interior a la red es conectado con la acelerada pauperización social y psíquica que se vive en su exterior: en el *lugar* desde el que la gente se enchufa a la red. Todo lo cual tiene poco que ver con las tan repetidas y gastadas denuncias de la homogeneización de la vida o la devaluación de la lectura de libros. Pues la virtualidad de las redes escapa a la razón dualista con la que

estamos habituados a pensar la técnica, haciéndolas a la vez abiertas y cerradas, integradoras y desintegradoras, totalizadoras y destotalizantes, nicho y pliegue en el que conviven y se mezclan lógicas, velocidades y temporalidades tan diversas como las que entrelazan las texturas del relato oral, la intertextualidad de las escrituras y las intermedialidades del hipertexto.

La pregunta por la técnica se nos vuelve cada día más crucial en la medida en que la diversidad de técnicas, constatada por los antropólogos, es aceleradamente sustituida por una mundialización de la tecnología, por su tornarse global. Claro que esa aceleración actual es engañosa pues encubre aquel largo proceso que de la revolución industrial, la de las máquinas, condujo a la de los signos, la cibernética, y de ésta a la informática, a la revolución electrónica y digital. De todos modos es la rapidez de su difusión la que nos coloca en una situación nueva, caracterizada por dos rasgos: la ausencia de vínculos entre tecnología y herencias culturales, su instalarse no importa en qué región o país como elemento exógeno a las demandas locales, esto es como dispositivo de producción a escala planetaria, como *conector universal en lo global*; y en segundo lugar su fuerte incidencia en la división internacional del trabajo, trastornando a la vez las condiciones de producción y las relaciones centro/periferia al efectuar una rearticulación de las relaciones entre países mediante una des-centralización que concentra el poder económico y una des-localización que hibrida las culturas. Estamos ante un nuevo tipo de técnica: aquel que tiene la capacidad de transformar al mundo en tecnoesfera.

Y ¿cuáles son entonces algunos rasgos claves de la mutación que experimentamos? Una mirada crítica nos asegura

que el actual desarrollo tecnológico está trastornando tanto la imagen mental del mundo que habitamos como las coordenadas de la experiencia sensible: "el espacio que atraviesan nuestros itinerarios perceptivos se halla hoy estratificado según la velocidad del medio tecnológico que usamos (...) pero la multiplicidad de temporalidades que vivimos no se halla regulada por la lógica interna del sistema técnico"⁸. Ello significa entonces que nuestra inserción en la nueva *mundanidad técnica* no puede ser pensada como un automatismo de adaptación socialmente inevitable sino más bien como un proceso densamente cargado de ambigüedades, de avances y retrocesos. Un complejo conjunto de filtros y "membranas osmóticas" regula selectivamente la multiplicidad de interacciones que entrelazan los flujos entre los viejos y los nuevos modos de habitar el mundo.

Encuadrando el balance en el marco ecológico de lo que él denomina *entorno artificial*, E. Manzini retoma en positivo el concepto de *artefacto* (lo hecho con arte versus lo artificioso o engañoso) para pensar los nuevos modos en que las técnicas nos tocan y hablan: la progresiva emergencia de la profundidad de la materia y de las estructuras —desde la que nos interpelaban los objetos antiguos— hacia la superficie, desde la que nos hablan hoy los objetos convertidos en soportes de información. Lo artificial tiende así a devenir un *continuum de superficies* cada vez más densamente interactivas. La conversión de la realidad en *espectáculo* arrancaríamos ahí: no en el plano de la evasión o la simulación tramposa sino en el de una transformación tal de la imagen de la realidad que hace ineludible el preguntarnos "si ella amenaza en profundidad la existencia humana, hasta qué punto, o si al contrario representa una mutación antropológica de las que han marcado favorablemente la historia humana"⁹. La

toma de distancia crítica, indispensable, del vértigo en que nos sumergen las innovaciones tecnológicas, empieza por romper el espejismo producido por el *régimen de inmaterialidad* que rige el mundo de las comunicaciones, de la cultura o del dinero, esto es la pérdida de espesor físico de los objetos haciéndonos olvidar que nuestro mundo está a punto de naufragar bajo el peso y el espesor de los desechos acumulados por el proceso de producción de las técnicas. Lo que es positivo si al mismo tiempo asumimos el espesor de la presencia y la extensión irreversible del entorno tecnológico que habitamos.

De otra parte, no es cierto que la penetración y expansión de la innovación tecnológica en el entorno cotidiano implique la sumisión automática a las exigencias de la racionalidad tecnológica, de sus ritmos y sus lenguajes. De hecho lo que está sucediendo es que la propia presión tecnológica está suscitando la necesidad de encontrar y desarrollar otras racionalidades, otros ritmos de vida y de relaciones tanto con los objetos como con las personas, en las que la densidad física y el espesor sensorial son el valor primordial. ¿De qué habla la obsesión por los deportes y los aeróbicos sino del esfuerzo por reencontrarse con el propio cuerpo? Y la búsqueda de las medicinas alternativas o de "terapias de relaciones", más allá de la rentabilidad que el mercado está sabiendo sacar de todo ello, ¿no nos están señalando la importancia que ha recobrado el contacto y la inmediatez en la comunicación?¹⁰ Ciertamente, la mediación tecnológica se espesa cada día más trastornando nuestra relación con el mundo, desterrando quizá para siempre el sueño griego de que el hombre sea "la medida de todas las cosas". Pero ese cambio no tiene su origen en la técnica, él hace parte de un proceso mucho más ancho y largo: el de la secularizadora racional-

zación del mundo que, según Weber, constituye el núcleo más duro y secreto del movimiento de la modernidad.

*Territorios:
entre la levedad del espacio y el espesor del lugar*

“En la disposición del territorio el *tiempo* cuenta más que el *espacio*, pero ya no se trata del tiempo local y cronológico, sino de un tiempo *mundial* que se opone tanto al espacio local como al espacio mundial del planeta. El ‘espacio-mundo’ de la geopolítica cede progresivamente su prioridad estratégica al ‘tiempo-mundo’ de una proximidad cronoestratégica sin intervalos ni antípodas”.

PAUL VIRILIO

Las relaciones tiempo/espacio han servido de escenario a una vieja pugna entre las ciencias sociales, privilegiadoras del tiempo —como ámbito del cambio social, de la revolución, de la modernización— sobre el espacio, y la estética, valoradora de la espacialidad en todas sus formas —escrita, plástica, escenográfica— y de una intemporalidad con la que el arte ha buscado defenderse del desgaste y la finitud. La filosofía por su parte muestra hasta nuestros días una permanente oscilación: frente al Foucault que mira el espacio como un multiplicado panóptico, lugar de la vigilancia, la disciplina y el castigo, Michel de Certeau introducirá pioneramente una concepción activa del espacio inspirada en la distinción lingüística entre lengua/habla: mientras el *espacio* se define por el entrecruzamiento de vectores de dirección y de velocidad (presencia del tiempo) y por lo tanto como algo producido por operaciones y movimientos, como algo ‘practicado’, el *lugar* en cambio es el equivalente de la palabra,

ámbito de apropiación, de prácticas ya sean del habitar o el transitar¹¹.

El tiempo aparece en realidad como elemento determinante de cambios en el momento en que la modernidad introduce el *valor-tiempo* tanto en la aceleración del ritmo de los procesos económicos, como en el de la innovación técnica y estética, poniendo en marcha una contradicción central: la aceleración de la novedad acelera también la propia obsolescencia de lo nuevo. La compresión tiempo-espacio, que acelera el ritmo de la vida a la vez que tiende a borrar linderos y barreras espaciales, está ya presente en la experiencia temprana de la modernidad. Pero otro elemento hace parte también de esa experiencia: el impulso racionalizador en cuanto capaz de la *producción de espacio* (para la industria, los transportes, las comunicaciones), esto es como ámbito específico de creación de riqueza y de entrelazamiento entre racionalización e innovación estética, que es explícitamente el espacio de la arquitectura, ya sea en Le Corbusier o en la Viena fin de siglo.

David Harvey¹² ha reconstruido el recorrido que sigue el estrechamiento de los lazos entre la compresión del tiempo/espacio y las lógicas de desarrollo del capitalismo. Recorrido del que hacen parte tanto las grandes Exposiciones de 1851 en Francia y de 1893 en Estados Unidos, como la invención y aplicación de "la línea de montaje" por Ford, primera aparición del dispositivo de *fragmentación* al servicio de la aprehensión globalizada de la producción en serie. También el arte y la literatura que con Picasso, Braque, Joyce, Proust, incorporarán muy pronto la fragmentación del espacio y del relato abandonando tanto el espacio plano de la pintura como la narración lineal. El resultado de ese entrelazamiento de lógicas va a ser un proyecto de espacio nuevo,

que rompiendo por primera vez con nacionalismos y localismos proclama al modernismo estético como una dimensión del internacionalismo revolucionario.

Pero no será hasta comienzos de los años '70 cuando el sentido de la espacialidad sufra cambios de fondo. El ámbito determinante de ese cambio son las nuevas condiciones del capitalismo: "las condiciones de una *acumulación flexible*", hecha posible por las nuevas tecnologías productivas y las nuevas formas organizacionales conducentes a una descentralización que es *desintegración vertical* de la organización del trabajo —multiplicación de las sedes, subcontratación, multiplicación de los lugares de ensamblaje— y a una creciente centralización financiera. Del otro lado, aparecen por esos mismos años los "mercados de masa" introduciendo nuevos estilos de vida aparentemente democratizadores pero cuyos productos son la más clara expresión del proceso de racionalización del consumo, pues aceleran la obsolescencia no sólo de los productos sino de los estilos de vida y de moda, y hasta de las ideas y los valores. "Lo que preocupa ahora al capitalismo en forma predominante es la producción de signos y de imágenes (...) La competencia en el mercado se centra en la construcción de imágenes, aspecto que se vuelve tan crucial o más que el de la inversión en nueva maquinaria"¹³. Las reestructuraciones del espacio no significarían entonces su devaluación frente al tiempo —como piensa Virilio¹⁴— sino un cambio profundo en su significado social: "La paradoja de que cuanto menos decisivas se tornan las barreras espaciales tanto mayor es la sensibilidad del capital hacia las diferencias del lugar y tanto mayor el incentivo para que los lugares se esfuercen por diferenciarse como forma de atraer el capital"¹⁵. La identidad local es así conducida a convertirse en una *representación*

de la diferencia que la haga comercializable, esto es sometida al torbellino de los collages e hibridaciones que impone el mercado.

Escribe O. Ianni: "Caminamos, a lo largo de siglos, de la antigua comunión de los lugares con el Universo a la interdependencia global de los lugares en el Mundo. En ese largo camino el Estado-nación fue un divisor de aguas al entronizar la noción jurídico-política de territorio"¹⁶. Pero lo que va a dar sentido de pertenencia a la colectividad que habita ese nuevo territorio fueron, según B. Anderson, dos formas de la imaginación que florecen en el siglo XVIII: la novela y el periódico, ya que fueron ellas las que "proveyeron los medios técnicos necesarios para la 'representación' de la clase de *comunidad imaginada* que es la nación"¹⁷. Esa *representación*, y sus medios, son hoy completamente incapaces de dar cuenta del doble des-anclaje que experimenta la nación, tanto en su espacio como en su tiempo. En una obra capital, que tematiza dimensiones poco pensadas en el discurso postmoderno, P. Nora desentraña el sentido de una contradicción crucial en este fin siglo, la que entraña el desvanecimiento del sentimiento histórico y el crecimiento de la *pasión por la memoria*: "La nación de Renan ha muerto y no volverá. No volverá porque el relevo del mito nacional por la memoria supone una mutación profunda: un pasado que ha perdido la coherencia organizativa de una historia, se convierte por completo en un espacio patrimonial"¹⁸. Es decir, un espacio más museográfico que histórico. Y una memoria nacional edificada sobre la reivindicación patrimonial estalla, se divide, se multiplica. Ahora cada región, cada localidad, cada grupo étnico o racial reclama el derecho a su memoria. Lo que complementa O. Monguín: "Poniendo en escena una *representación fragmentada* de la unidad territorial

de lo nacional los *lugares de memoria* celebran paradójicamente el fin de la *novela nacional*"¹⁹.

Pero mientras la novela nacional muere a golpes de emborronamiento de los tiempos y la fragmentación de las memorias, hay algo a lo que el proceso de globalización le ha devuelto, paradójicamente su valor: el *territorio del lugar*. Para M. Santos se trata de la imposibilidad de habitar el mundo, y de insertarnos en lo global, sin algún tipo de anclaje en el espacio y en el tiempo²⁰. Pues el *lugar* significa nuestro anclaje primordial: la corporeidad de lo cotidiano y la materialidad de la acción, que son la base de la heterogeneidad humana y de la reciprocidad, forma primordial de la comunicación. Pues aún atravesado por las redes de lo global, el lugar sigue hecho del tejido y la proxemia de los parentescos y las vecindades. Lo cual exige poner en claro que el sentido de *lo local* no es unívoco: pues uno es el que resulta de la fragmentación, producida por la des-localización que impone lo global, y otro bien distinto el que asume *el lugar* en los términos de Michel de Certeau o de Marc Augé. Que es el *lugar* que introduce *ruido* en las redes, distorsiones en el discurso de lo global, a través de las cuales emerge la palabra de otros, de muchos otros. Ahí está —por más tópico que resulte— la palabra del subcomandante Marcos introduciendo (junto con el *ruido de fondo* que pone la sonoridad de la selva Lacandona) la gravedad de la utopía en la levedad de tanto chismorreo como circula por Internet. Y los usos que de esa misma red hacen hoy multitud de minorías y comunidades marginadas o grupos de anarquistas. Y sobre todo la vuelta de tuerca que evidencia en las grandes ciudades el uso de las redes electrónicas para construir grupos que, virtuales en su nacimiento, acaban territorializándose,

pasando de la conexión al encuentro, y del encuentro a la acción.

Romper toda dependencia local es quedarse sin la indispensable *perspectiva temporal*. Y hoy asistimos a "la aparición de un tiempo *mundial* susceptible de eliminar la referencia concreta del tiempo *local* de la geografía que hace la historia"²¹. Primero fue el tiempo *cíclico* de los orígenes, después el *lineal* de la historia cronológica, ahora entramos en un tiempo *esférico* que al desrealizar el espacio liquida la memoria, su espesor geológico y su carga histórica.

Imaginarios de lo global

Los imaginarios de la globalización preparan y refuerzan la globalización de los imaginarios, ya sean los que alientan su visión como la última utopía o los que la identifican con la más terrorífica de las pesadillas. Contemporáneos de un fin de siglo, y de milenio, quizá de lo que habla el vértigo de los discursos sea la sensación del "fin de un mundo" y del brumoso horizonte de otro que, por más oscuro y contradictorio que aparezca, estamos necesitados de pensar.

Una primera incitación a pensar *el mundo* nos viene de la geografía al plantearnos que la ausencia de categorías analíticas y de historia del presente nos mantienen mentalmente anclados en el tiempo de las relaciones internacionales cuando lo que estamos necesitando pensar es *el mundo*, esto es, el *paso de la internacionalización a la mundialización*²². Proceso en el que las tecnologías de la información tienen un papel crucial, pues a la vez que intercomunican los lugares transforman *el sentido del lugar en el mundo*. Con el desafío epistemológico a las ciencias sociales y la filosofía que ello

supone, ya que en últimas de lo que habla la globalidad-mundo es de "una nueva manera de estar en el mundo"²³. Y ello tanto en el sentido que la categoría *mundo* ha tenido para los filósofos como para los sociólogos: la nueva significación del mundo ya no es asimilable "a lo real"²⁴, ni derivable de la que hasta hace poco fue una de las categorías centrales de las ciencias sociales, la del Estado-nación. La globalización no se deja pensar como mera extensión cuantitativa o cualitativa de la sociedad nacional. No porque esa categoría y esa sociedad no sigan teniendo vigencia — la expansión y exasperación de los nacionalismos de toda laya así lo atestiguan— sino porque el conocimiento acumulado sobre lo nacional responde a un paradigma que no puede ya "dar cuenta ni histórica ni teóricamente de toda la realidad en la que se insertan hoy individuos y clases, naciones y nacionalidades, culturas y civilizaciones"²⁵. Las resistencias en las ciencias sociales a aceptar que se trata de un *objeto nuevo* son muy fuertes. De ahí la tendencia a subsumir ese objeto en los paradigmas clásicos, del evolucionismo o el historicismo, y a focalizar sólo aspectos parciales —económicos o ecológicos— que parecerían seguir siendo comprensibles desde una continuidad sin traumas con la idea de lo nacional.

Es esa continuidad, de la que se nutren nociones como imperialismo, dependencia e incluso interdependencia, la que está encubriendo la necesidad de someter esas nociones a una profunda reformulación a la luz de los cambios radicales que atraviesan tanto la idea de soberanía como de hegemonía. El que hoy siga habiendo dependencias e imperialismos no significa que el escenario no haya cambiado sino que los viejos tipos de vínculos se hallan subsumidos y atravesados por otros nuevos que no se dejan pensar desde

la transferencia de categorías como las de Estado, nación, territorio, región, etc. Las condiciones de desigualdad entre naciones, regiones y Estados, continúan e incluso se agravan, pero ya no pueden ser pensadas al margen de la aparición de redes y alianzas que reorganizan tanto las estructuras estatales como los regímenes políticos y los proyectos nacionales.

Otra fuente de *imaginarios del mundo* es la visión de la Tierra que nos procuró la cámara de un satélite, esa primera *imagen* que tuvimos del mundo "desde *el espacio*": tanto de aquel por el que se mueven los satélites y navegan los astronautas, como de ese otro que, comprimido por la aceleración del tiempo, está trastornando nuestros modos de percibir y de sentir. Esa primera imagen condensó las tensiones e hibridaciones que atraviesan y sostienen las relaciones de lo territorial y lo global al mismo tiempo que el mercado ponía en marcha una *globalización del imaginario* mediante la cual "se exporta territorio —Amazonia, banano y carnaval— mientras se importa la escena global que produce la tecnología (...) Estrategia que es responsable de la curiosa máscara que nos permite encontrar en el mundo la imagen de todos los territorios"²⁶. Y cuya contraparte es el crecimiento acelerado del *no-lugar*: ese espacio en que los individuos son descargados del peso de la identidad interpelante o interpelada y exigidos únicamente de interacción con informaciones, textos o imágenes, que se repiten incessantemente de una punta a la otra del mundo²⁷. Más lentos sin embargo que la economía o la tecnología, los imaginarios colectivos arrastran, conservan huellas y restos del *lugar* que intensifican las contradicciones entre viejos hábitos y destrezas nuevas, entre ritmos locales y velocidades globales.

Una última fuente de imaginarios de lo mundial se halla

en las secretas complicidades entre el sentido de lo *universal*, que puso en marcha la Ilustración, y la globalización civilizatoria que el etnocentrismo occidental ha hecho pasar por universal, esto es "la idea de una *universalidad* que se opone a (niega) toda otra particularidad que no sea la del individuo, que pasa entonces a representar la única forma de *particularidad*, haciendo que todas las otras formas de realidad social nazcan de la relación entre los individuos"²⁸. La mejor expresión de esa complicidad fue la idea de *desarrollo* que agenció la propia ONU desde mediados de los años '50: desarrollarse para los países del Tercer Mundo se identificó con asumir la negación/superación de todas sus particularidades culturales y civilizatorias. Mirada desde el hoy la idea de universalidad que nos legó la Ilustración revela lo que ésta tenía a la vez de utopía emancipatoria y de universalización de una particularidad: la europea. Enfrentar el etnocentrismo civilizatorio que propaga la globalización nos exige contraponer a una "globalización enferma porque en lugar de unir lo que busca es unificar"²⁹ las subversivas imágenes de una *universalidad descentrada*, capaz de impulsar el movimiento emancipador sin imponer como requisito su propia civilización. Las redes informacionales se configuran así en escenario estratégico de la lucha por descentrar la mundialización, no sólo del proceso de centralización económica sino cultural, esto es de la particularidad civilizatoria que hoy orienta la globalización.

2. TRANSFORMACIONES DE LA EXPERIENCIA URBANA

"El aficionado a la vida hace del mundo su familia, entra en la multitud como en inmenso depósito de electricidad, en un caleidoscopio dotado de conciencia que, en cada uno de sus movimientos, representa la vida múltiple y la gracia precaria".

CHARLES BAUDELAIRE

"Haber sido empujado por la multitud es la experiencia que Baudelaire destaca como decisiva e inconfundible entre todas las que hicieron de su vida lo que llegó a ser (...). Así está tramada la vivencia a la que Baudelaire dio peso de experiencia. Baudelaire señaló el precio al que puede tenerse la sensación de lo moderno: la trituración del aura en la vivencia del shock".

WALTER BENJAMIN

Fenomenología de la experiencia

Pocos temas ocupan un lugar tan decisivo en el debate cultural de este fin de siglo como el de la ciudad: como si en ella se concentraran a la vez las pesadillas que nos atemorizan y las esperanzas que nos mantienen vivos. Como si en la ciudad se dieran cita en esta hora las mutaciones más de fondo, y fuera desde ahí desde donde nos fuera dado comprender el/los sentido/s de las transformaciones que atraviesan la sociedad y el hombre mismo.

Pues la ciudad no es sólo un *entorno* que ambienta el quehacer y el hacerse del hombre sino que es —aún en el

degradado medio—ambiente de las ciudades de hoy— *su mundo*³⁰. Y que seguir añorando nostálgicamente el tiempo de una ciudad sin deterioro y caos no sólo es escapar por una gatera metafísica a los desafíos de la historia sino impedirnos asumir activamente los *materiales* de los que está hecha —y con los que construir— la ciudad de hoy: sus territorialidades y su desterritorialización, sus miedos y sus narrativas, sus juegos y su caos, sus trayectos a pie y en bus, sus centros y sus marginalidades, sus tiempos y sus calendarios. En especial los muy diversos tiempos de la sensibilidad que encabalgan nuestras ciudades latinoamericanas a medio hacer, en las que la estética del audiovisual halla intensas complicidades en las oralidades culturales de las mayorías, en las que el hambre y el analfabetismo se cruzan a cada instante con los hipermercados y las pantallas electrónicas³¹.

Es en cuanto narración que la ciudad se nos da a pensar. Desde las narrativas judeo-cristianas del origen des-cubriéndonos que la primera ciudad la fundó la rebeldía, a la que respondió una maldición que amenaza a la ciudad con ruina y deterioro progresivos, como si el crecimiento mismo de la ciudad estuviera cargado de culpa. Pero quizás el crecimiento del espacio urbano no signifique tanto la expansión del espacio asfaltado sino el *crecimiento de una experiencia temporal urbana sin culpa y sin utopía*³². La descentralización de lo sagrado y su nomadización, su migración de un sitio a otro, hace posible que la ciudad se libere del marcaje que la liga exclusivamente a la memoria de la etnia y se abra a la memoria de la especie. He aquí una clave crucial para entender el proceso de *modernización* de nuestras ciudades, y los conflictos y violencias que conlleva, más allá de los indicadores desarrollistas: entender la modernización como

*tensión entre memorias étnicas y memorias universales*³³. Lo que torna enormemente complejas las territorialidades modernas y frecuentemente fallidas tanto las literaturas urbanas que tratan de narrarlas como las intervenciones políticas que intentan planificarlas.

Otra clave de lectura de la ciudad es el arte del *puzzle*: frente a tanta investigación que proclamando multicausalidades e interdisciplinas mantiene las piezas separadas impidiéndonos ver la ciudad, es necesario revalorar la experiencia y la narratividad de los *habitantes*. Porque la *figura* de la ciudad tiene menos que ver con la alta regularidad de los modelos expertos del edificar que con el mosaico artesanal del habitar. Y ello nos descubre que la geografía de las identidades remite tanto a las figuras que demarcan las calles y las plazas como a las *fisuras* que introduce el desorden de las experiencias y los relatos. Del mismo modo frente a los funcionalismos arquitectónicos y las estéticas racionalistas que ven la ciudad como sistema cerrado, de partes nítidamente delimitadas y sometidas a un régimen fijo, la pista de las *fisuras* hace posible descubrir otra visión y otra dinámica: la de las fluctuaciones y los flujos en que se gestan *otros órdenes*³⁴. Visión desde la que se abre una pedagogía ciudadana del *juego* en el sentido que tienen las trayectorias en cuanto *tácticas* del que camina cotidianamente la ciudad³⁵.

Metodológicamente la ciudad nos reta casi tanto al pensarla como al habitarla. ¿Es que podemos aún pensar la ciudad como un todo o estamos irremediablemente limitados a no percibir sino fragmentos reunidos en figuras sin referente en la realidad? Y entonces, es posible percibir la ciudad como un asunto *público* o como mera sumatoria de intereses privados³⁶. Pues si en lugar de abrir la mirada, las teorías del caos se limitan a celebrar la opacidad irreductible del hecho

urbano, hallaríamos ahí una muy peligrosa complicidad con la tendencia neoliberal a *culpar del caos urbano* a la maraña de reglamentaciones del Estado, que estarían impidiendo a la ciudad *darse su forma*, esa que sólo podrá encontrar cuando el mercado libere sus propias dinámicas, sus mecanismos *naturales*. Enfrentar esa convergencia nos está exigiendo asumir la experiencia de des-orden y opacidad que hoy produce la ciudad, su resistencia a la mirada monoteísta, pretendidamente omnicomprendiva, y la adopción de un pensamiento nómada y plural, capaz de burlar los compartimentos de las disciplinas e integrar dimensiones y perspectivas hasta ahora obstinadamente separadas. Resulta entonces indispensable deslindar la posibilidad de una *mirada de conjunto* a la ciudad, de su nostálgica complicidad con la idea de unidad o identidad perdida, conducentes a un pesimismo culturalista que nos está impidiendo comprender de qué están hechas las fracturas que la estallan. Pues de lo que habla ese estallido es tanto de las renovadas formas de marginación y exclusión social como de los *nuevos modos de estar juntos* desde los que los ciudadanos experimentan la heterogénea trama sociocultural de la ciudad, la enorme diversidad de estilos de vivir, de modos de habitar, de estructuras del sentir y del narrar. Una trama cultural que desafía nuestras nociones de cultura y de ciudad, los marcos de referencia y comprensión forjados sobre la base de identidades nítidas, de arraigos fuertes y deslindes claros. Pues nuestras ciudades son hoy el ambiguo, enigmático escenario de algo no representable ni desde la diferencia excluyente y excluida de lo autóctono ni desde la inclusión uniformante y disolvente de lo moderno.

Heterogeneidad simbólica e inabarcabilidad de la ciudad, cuya expresión más cierta está en los cambios que atraviesan

los modos de experimentar la pertenencia al territorio y las formas de vivir la identidad. Cambios que se hallan, si no determinados, al menos fuertemente asociados a las transformaciones tecnoperceptivas de la comunicación, al movimiento de desterritorialización e internacionalización de los mundos simbólicos y al desplazamiento de fronteras entre tradiciones y modernidad, entre lo local y lo global, entre cultura letrada y cultura audiovisual. En la investigación sobre esos nuevos modos de *estar juntos* aparecen en primer plano las transformaciones de la sensibilidad que producen los acelerados procesos de modernización urbana y los escenarios de comunicación que, en sus fragmentaciones y flujos, conexiones y redes, construye la ciudad virtual.

Modernización urbana y cambios en la sensibilidad

“Lo propio de la ciudad es su avance voraz, su no reconocer fronteras, su olvido sistemático de las tradiciones. Lo urbano es ahora el don de armonizar lo opuesto, lo irreconciliable, lo duro, lo frágil, lo marcado por las generaciones, lo que en sí mismo empieza y se consume”.

CARLOS MONSIVÁIS

El historiador José Luis Romero fue el primero en pensar la modernización de las ciudades latinoamericanas en su especificidad antropológica, los cambios en los modos de *estar y sentirse juntos*, la desarticulación de las formas tradicionales de cohesión y la modificación estructural de las formas de socialidad: “Hubo una especie de explosión de gente, en la que no se podía medir cuanto era mayor el número y cuanto era mayor la decisión para conseguir que se contara con

ellos y se los oyera. Eran las ciudades que empezaban a masificarse. En rigor esa masa no tenía un sistema coherente de actitudes ni un conjunto armonioso de normas. Cada grupo tenía las suyas. La sociedad no poseía ya un estilo de vida sino muchos modos de vida sin estilo"³⁷. La masa, marginal durante mucho tiempo, invadía el centro de la ciudad y lo resignificaba imponiendo la ruptura ostensible de las formas de "urbanidad", pues su sola presencia implicaba un desafío radical al orden de las exclusiones y los privilegios ya que su deseo más secreto era acceder a los bienes que representaba la ciudad. Y al mismo tiempo la ciudad se transformaba con la aparición del "folclor aluvial", la moderna cultura urbana, la del tango y el fútbol, hecha de mestizajes e impurezas, de patetismo popular y arribismo burgués. Salida del suburbio la cultura popular-de-masa le da forma al estallido de la ciudad. Romero avizoró certeramente lo que la urbanización de las sociedades latinoamericanas contenía de masificación estructural y de fragmentación socio-cultural.

En Colombia los procesos de urbanización revisten de entrada dos peculiaridades notorias: antes que a la modernización industrial, política o cultural, aparecen ligados a la Violencia³⁸ de fines de los años '40 a mediados de los '60 que llevó a millones de campesinos a abandonar sus tierras *invadiendo* las ciudades, obligándolas a reorganizarse de modo compulsivo, esto es sin el largo de tiempo y el mínimo de planificación que esa reorganización requería. La segunda peculiaridad reside en que el éxodo rural no se volcó sobre unas pocas grandes ciudades —Bogotá, Cali, Medellín—, como ha sucedido con las migraciones en la mayoría de América Latina, sino que afectó también a una multiplicidad de ciudades intermedias, como Bucaramanga, Pereira o

Neiva, e incluso a ciudades que no pasaban de los 20.000 habitantes³⁹. Sólo desde mediados de los años '60 la urbanización responde a una modernización industrial y al inicio de una transformación general de las condiciones de vida y de las costumbres tradicionales. Transformación que tendrá para Colombia también un significado especial: instalado en un persistente aislamiento, en un "ensimismamiento interiorizado"⁴⁰ el país inicia por esos años un proceso de internacionalización que le permite ampliar tanto la visión del mundo como de sí mismo, cuestionar lo que durante muchos años creyó inmodificable y rehacer la percepción de su propia identidad.

Todo lo anterior está exigiendo diferenciar la aparición del *modernismo arquitectónico*, que los historiadores sitúan a mediados de los años '30⁴¹, de los procesos de modernización de la vida urbana. Diferenciación que evidencia una lacerante asimetría, denunciada así por unos arquitectos italianos visitantes de Bogotá: ¿"Cómo pueden ustedes construir una ciudad tan pobre en términos de calidad de vida, con tan precario entorno urbano, alrededor de una arquitectura de tan buena calidad estética?"⁴². Nos referimos entonces a los procesos que están transformando la configuración de la ciudad: la explosión espacial que borra sus fronteras con los municipios aledaños, formando *conurbaciones* gigantescas alrededor de las grandes ciudades; la diversificación de propuestas de hábitat —condominios multifamiliares cerrados, enormes edificios de apartamentos, micro-ciudades insertadas y a la vez segregadas por la privatización de las calles que le dan acceso— deshaciendo y rehaciendo las *formas de socialidad*, transformando el sentido del barrio o la función de los espacios públicos; la estandarización de los usos de la calle, de los lugares de espectáculos, del comercio,

del deporte; la destrucción o resignificación del *centro* y de territorios y lugares claves para la memoria ciudadana. Si de un lado, urbanización significa acceso a los servicios (agua potable, energía, salud, educación), descomposición de las relaciones patriarcales, y cierta visibilidad y legitimación de las culturas populares, de otro significa también desarraigo y crecimiento de la marginación, la radical separación entre trabajo y vida, y la pérdida constante de memoria urbana.

En América Latina el proceso modernizador de la urbanización⁴³ responde a tres tipos de dinámicas bien diversas pero complementarias. Una, el deseo y la presión de las mayorías por conseguir mejores condiciones de vida, esto es, las *nuevas aspiraciones y demandas* que emergen desde mediados de los años '70 con los nuevos movimientos sociales a partir de los cuales se construyen alternativas de convocación y aglutinación de los sectores populares, o de los movimientos feministas que dan forma a la autonomía conquistada por las mujeres, y de las organizaciones no gubernamentales que configuran nuevos modos de acción política y de participación ciudadana. Dos, la *cultura del consumo* que nos llega de los países centrales, revolucionando los modelos de comportamiento y los estilos de vida, desde las costumbres alimenticias a las modas vestimentarias, los modos de divertirse, las maneras de ascenso y lo signos sociales de estatus. El impulso de esa cultura se halla en la *modernidad-mundo* que produce el acelerado y ambiguo proceso de globalización de la economía y la cultura. Y tres, las *nuevas tecnologías comunicacionales* que presionan hacia una sociedad más abierta e interconectada, que agilizan los flujos de información y las transacciones internacionales, que revolucionan las condiciones de producción y de acceso al saber, pero al mismo tiempo borran memorias, trastornan el sentido

del tiempo, la percepción del espacio amenazando las identidades, pues en ellas cobran figura los imaginarios en que se plasman los nuevos sentidos que en su heterogeneidad hoy cobra tanto lo local como los modos de pertenencia y reconocimiento que hacen la identidad nacional.

Retomando a E.P.Thompson⁴⁴ podemos hablar de la memoria de una "economía moral" que desde el mundo popular atraviesa la modernización y se hace visible en un *sentido de la fiesta* que, de la celebración familiar del bautismo o la muerte al festival del barrio, integra sabores culturales y saberes de clase, transacciones con la industria cultural y afirmaciones étnicas. O esa otra vivencia del trabajo, que subyace a la llamada "economía informal" en la que se revuelve el *rebusque* como estrategia de supervivencia marginal, incentivada o consentida desde la propia política económica neoliberal, con lo que en los sectores populares aún queda de rechazo a una organización del trabajo incompatible con cierta percepción del tiempo, cierto sentido de la libertad y del valor de lo familiar, economía otra que habla de que no todo destiempo por relación a la modernidad es pura anacronía, puede ser también *residuo*⁴⁵ no integrado de una aún empecinada utopía. O el *chisme* y el *chiste*, en muchos casos modo de comunicación que vehicula contrainformación, a un mismo tiempo vulnerable a las manipulaciones massmediáticas y manifestación de las potencialidades de la cultura oral⁴⁶. También el *centro* de nuestras ciudades es con frecuencia un lugar popular de choques y negociaciones culturales "entre el tiempo homogéneo y monótono de la modernidad y el de otros calendarios, los estacionales, los de las cosechas, los religiosos"⁴⁷. En el centro se pueden descubrir los tiempos de las cosechas de las frutas, mientras los velones, los ramos o las estampas anun-

cion la semana santa, el mes de los difuntos o las fiestas de los santos patronos.

Mirando desde el otro lado, desde la configuración de los gustos y los *imaginarios populares*, la telenovela colombiana⁴⁸ a lo largo de los últimos casi veinte años ha dibujado un mapa bien diferente de aquel al que nos tiene acostumbrados la retórica desarrollista: un mapa expresivo de las discontinuidades y los destiempos, como también de las secretas vecindades e intercambios entre modernidad y tradiciones, entre el país urbano y país rural. Es un mapa con poblaciones a medio camino entre el pueblo campesino y el barrio ciudadano, con *pueblos* donde las relaciones sociales ya no tienen la estabilidad ni la transparencia —la elementalidad— de lo rural, y con *barrios* que son el ámbito donde sobreviven entremezcladas relaciones verticales y autoritarismos feudales con la horizontalidad tejida en el rebusque y la informalidad urbanos. Los pueblos muestran su agotamiento demográfico, y la centralidad que aún ocupa la religión, pero al mismo tiempo aparecen las transformaciones que introduce la energía eléctrica, el teléfono, el cine, el tractor, la motocicleta, la radio, el agua potable, la televisión, el biorritmo: cambios que no afectan sólo al ámbito del trabajo o la vivienda sino a la subjetividad, la afectividad, la sensualidad. Por su parte el *suburbio* —nuestros desmesurados barrios de invasión, como Agua Blanca en Cali, las comunas nororientales en Medellín o Ciudad Bolívar en Bogotá— aparecen como lugar estratégico del *reciclaje cultural*: entre la complicidad que permite sacar partido de los vicios de los ricos, y la resistencia que guarda residuos de solidaridades y generosidades a toda prueba, vemos formarse una trama de intercambios y exclusiones que, aún en el esquematismo de esos relatos, habla del mestizaje entre la violencia que se

sufre y aquella otra con la que se resiste, y de las transacciones morales sin las cuales resulta imposible sobrevivir en la ciudad.

En la trama que tejen esos *inter-cambios* se hace visible la imposibilidad de seguir pensando por separado los procesos de la modernización industrial y tecnológica de las dinámicas culturales de la modernidad. Cuestionando certeramente ese dualismo F. Giraldo y H.F. López plantean: "El marginado que habita en los grandes centros urbanos de Colombia, y que en algunas ciudades ha asumido la figura del sicario, no es sólo la expresión del atraso, la pobreza o el desempleo, la ausencia de la acción del Estado en su lugar de residencia y de una cultura que hunde sus raíces en la religión católica y en la violencia política. También es el reflejo, acaso de manera más protuberante, del hedonismo y el consumo, la cultura de la imagen, la drogadicción, en una palabra de la colonización del mundo de la vida por la modernidad"⁴⁹. La comprensión de nuestra modernidad *periférica* está exigiendo pensar juntos la innovación y la resistencia, las continuidades y las rupturas, el desfase en el ritmo de las diferentes dimensiones del cambio y las contradicciones no sólo entre diferentes ámbitos —tecnológico, político, social— sino entre diversos planos de un mismo ámbito. Hablar en estos países de *pseudomodernidad*, u oponer modernidad a modernización, resulta a ratos sugerente y pedagógicamente cómodo, pero acaba legitimando la visión de estos pueblos como meros reproductores y deformadores de la verdadera modernidad que los países del centro construyeron. Impidiéndonos así comprender la especificidad de los procesos, la peculiaridad de los ritmos y la densidad de mestizajes y destiempos en que se produce nuestra modernidad. No resulta extraño que, ante los tabiques

que erigen las demarcaciones trazadas por las disciplinas, sus prestigios académicos y sus inercias políticas, sean intelectuales o artistas no adscribibles a esas demarcaciones, los que mejor perciban y expresen las hibridaciones del mundo popular urbano: "En nuestra barriadas populares tenemos camadas enteras de jóvenes, incluso adultos, cuyas cabezas dan cabida a la magia y la hechicería, a las culpas cristianas y a su intolerancia piadosa, lo mismo que al mesianismo y al dogma estrecho e hirsuto, a utópicos sueños de igualdad y libertad, indiscutibles y legítimos, así como a sensaciones de vacío, ausencia de ideologías totalizadoras, fragmentación de la vida y tiranía de la imagen fugaz y al sonido musical como único lenguaje de fondo"⁵⁰.

En lo que concierne al mundo de los jóvenes, a donde apuntan los cambios es a la emergencia de sensibilidades dotadas de una fuerte empatía con la cultura tecnológica que va de la información absorbida por el adolescente en su relación con la televisión —que erosiona seriamente la autoridad de la escuela como única instancia legítima de transmisión de saberes— a la facilidad para entrar y manejarse en la complejidad de las redes informáticas. Frente a la distancia y prevención con que gran parte de los adultos resienten y resisten esa nueva cultura —que desvaloriza y vuelve obsoletos muchos de sus saberes y destrezas, y a la que de su parte responsabilizan de la decadencia de los valores intelectuales y morales que padece hoy la sociedad— los jóvenes experimentan una empatía hecha no sólo de facilidad para relacionarse con las tecnologías audiovisuales e informáticas, sino de *complicidad expresiva*: es en sus relatos e imágenes, en sus sonoridades, fragmentaciones y velocidades que ellos encuentran su idioma y su ritmo. Pues frente a las culturas letradas, ligadas a la lengua y al territorio, las electrónicas,

audiovisuales, musicales, rebasan esa adscripción produciendo *comunidades hermenéuticas* que responden a nuevos modos de percibir y narrar la identidad. Identidades de temporalidades menos largas, más precarias pero también más flexibles, capaces de amalgamar ingredientes de universos culturales muy diversos, cuya mejor expresión quizás sea el *rock en español*: idioma en que se dice la más profunda brecha generacional y algunas de las transformaciones más de fondo que está sufriendo la cultura política. Desde la estridencia sonora del Heavy Metal a los nombres de los grupos —Féretro, La Pestilencia, Kraken— pasando por las estrategias que le impone el mercado del disco, de la radio o de la escenografía tecnológica de los conciertos, ese rock hace audibles sonoridades que vienen de las culturas regionales y sensibilidades que recogen los ruidos y los sonos de nuestras ciudades, la soledad hostil y el desarraigo.

Modelo informacional y experiencia social

Más allá de lo que revelan esos dos ámbitos, la modernización urbana se identifica cada día más estrechamente —tanto en la hegemónica racionalidad que inspira la planificación de los urbanistas como en la contradictoria experiencia de los ciudadanos o en la resistencia que oponen los movimientos sociales—, con el *paradigma de comunicación* desde el que se busca regular el caos urbano. Se trata del *paradigma informacional*⁵¹, centrado sobre el concepto de *flujo*, entendido como tráfico ininterrumpido, interconexión transparente y circulación constante de vehículos, personas e informaciones. La verdadera preocupación de los urbanistas no será, por tanto, que los ciudadanos se encuentren sino que circulen,

porque ya no se les quiere reunidos sino *conectados*. De ahí que no se construyan plazas ni se permitan recovecos, y lo que ahí se pierda poco importa, pues en la "sociedad de la información" lo que *interesa* es la ganancia en la velocidad de circulación.

¿En qué maneras experimenta el ciudadano la ambigua modernización que, bajo el paradigma del flujo, viven nuestras ciudades, sus formas de habitarla, de padecerla y resistirla? Esquemáticamente describiremos tres: la des-espacialización, el des-centramiento, y la des-urbanización.

Des-espacialización significa en primer lugar que el espacio urbano no cuenta sino en cuanto valor asociado al precio del suelo y a su inscripción en los movimientos del flujo vehicular: "es la transformación de los lugares en espacios de flujos y canales, lo que equivale a una producción y un consumo sin localización alguna"⁵². La materialidad histórica de la ciudad en su conjunto sufre así una fuerte devaluación, su "cuerpo-espacio" pierde peso en función del nuevo valor que adquiere su tiempo, "el régimen general de *la velocidad*"⁵³. No es difícil ver aquí la conexión que enlaza esa descorporización de la ciudad con el cada día más denso flujo de las imágenes devaluando y hasta sustituyendo el intercambio de experiencias entre las gentes. Asumiéndolo como una mutación cultural de largo alcance, G. Vattimo lo asocia al "debilitamiento de lo real"⁵⁴ que experimenta el desarraigado hombre urbano en la *fabulación* que produce la constante mediación y entrecruce de informaciones y de imágenes. Pero el desarraigo urbano remite, por debajo de ese bosque de imágenes, a otra cara de la des-espacialización: a la borradura de la memoria que produce una urbanización racionalizadamente salvaje. El flujo tecnológico, convertido en coartada de otros más interesados flujos,

devalúa la memoria cultural hasta justificar su arrasamiento. Y sin referentes a los que asir su reconocimiento los ciudadanos sienten una inseguridad mucho más honda que la que viene de la agresión directa de los delincuentes, una inseguridad que es *angustia cultural y pauperización psíquica*, la fuente más secreta y cierta de la agresividad de todos.

Con *des-centramiento* de la ciudad señalamos no la tan manoseada descentralización sino la "pérdida de centro". Pues no se trata sólo de la degradación sufrida por los centros históricos y su recuperación "para turistas" (o bohémios, intelectuales, etc.) sino de la propuesta de una ciudad configurada a partir de circuitos conectados en redes cuya topología supone la *equivalencia de todos los lugares*. Y con ello, la supresión o desvalorización de aquellos lugares que hacían función de centro, como las plazas. El descentramiento que estamos describiendo apunta justamente a un ordenamiento que privilegia las avenidas rectas y diagonales, en su capacidad de operativizar enlaces, conexiones de flujos versus la intensidad del encuentro y la peligrosidad de la aglomeración que posibilitaba la plaza. La única centralidad que admite la ciudad hoy es *subterránea* en el sentido que le da M. Maffesoli⁵⁵ y que remite sin duda a la multiplicación de los dispositivos de enlace del poder tematizada por Foucault⁵⁶. Nos quedan, ahora en plural y en sentido "desfigurado", los *centros comerciales* reordenando el sentido del encuentro entre las gentes, esto es funcionalizándolo al espectáculo arquitectónico y escenográfico del comercio y concentrando las actividades que la ciudad moderna separó: el trabajo y el ocio, el mercado y la diversión, las modas elitistas y las magias populares.

Des-urbanización indica la reducción progresiva de la ciudad que es realmente usada por los ciudadanos. El tamaño

y la fragmentación conducen al desuso por parte de la mayoría no sólo del centro sino de espacios públicos cargados de significación durante mucho tiempo. La ciudad vivida y gozada por los ciudadanos se estrecha, pierde sus usos⁵⁷. Las gentes también trazan sus circuitos, que atraviesan la ciudad sólo obligados por las rutas de tráfico, y la bordean cuando pueden en un uso puramente funcional. Habría también otro sentido para el proceso de desurbanización: el de la *ruralización* de nuestras ciudades. A medio hacer como la urbanización física, la cultura de la mayoría que las habita se halla a medio camino entre la cultura rural en que nacieron —ellos, sus padres o al menos sus abuelos— ya rota por las exigencias que impone la ciudad, y los modos de vida plenamente urbanos. El aumento brutal de la presión migratoria en los últimos años y la incapacidad de los gobiernos municipales para frenar siquiera el deterioro de las condiciones de vida de la mayoría, está haciendo emerger la "cultura del rebusque" que devuelve vigencia a "viejas" formas de supervivencia rural, que vienen a insertar, en los aprendizajes y apropiaciones de la modernidad urbana, saberes y relatos, sentires y temporalidades fuertemente rurales⁵⁸.

¿Podemos seguir hablando entonces de Sao Paulo, Caracas o Bogotá como de *una* ciudad? Más allá de la folclorizada retórica de los políticos, y la nostalgia de los periodistas "locales", que nos recuerdan cotidianamente las costumbres y los lugares "propios": ¿Qué comparten verdaderamente las gentes de los semirurales barrios de invasión, las favelas y las callampas con los condominios de clase media y los apartados barrios de la clase alta, blindados por los sistemas más sofisticados de vigilancia y control? ¿Serán el club de fútbol y la música? En la ciudad estallada y descentrada

¿qué convoca hoy a las gentes a juntarse, qué imaginarios hacen de aglutinante y en qué se apoyan los reconocimientos?⁵⁹ Es obvio que los diversos sectores sociales no sienten la ciudad desde las mismas referencias materiales y simbólicas. Pero nos referimos a otro plano: a la heterogeneidad de los referentes identificatorios que propone, a la precariedad de los modos de arraigo o de pertenencia, a la expansión estructural del anonimato y a las nuevas formas de comunicación que la propia ciudad ahora produce.

*Medios, flujos y redes:
los nuevos escenarios de comunicación*

A lo que nos avoca la hegemonía del paradigma informacional sobre la dinámica de lo urbano es al descubrimiento de que la ciudad ya no es sólo un "espacio ocupado" o construido sino también un *espacio comunicacional* que conecta entre sí sus diversos territorios y los conecta con el mundo. Hay una estrecha simetría entre la expansión/estallido de la ciudad y el crecimiento/densificación de los medios y las redes electrónicas. Si las nuevas condiciones de vida en la ciudad exigen la reinención de lazos sociales y culturales, "son las redes audiovisuales las que efectúan, desde su propia lógica, una nueva diagramación de los espacios e intercambios urbanos"⁶⁰. En la ciudad diseminada e inabarcable sólo el medio posibilita una experiencia-simulacro de la ciudad global: es en la televisión donde la cámara del helicóptero nos permite acceder a una imagen de la densidad del tráfico en las avenidas o de la vastedad y desolación de los barrios de invasión, es en la TV o en la radio donde cotidianamente *conectamos* con lo que en la ciudad

“que vivimos” sucede y nos implica por más lejos que de ello estemos: de la masacre del Palacio de Justicia al contagio de sida en el banco de sangre de una clínica, del accidente de tráfico que tapona la vía por la que debo llegar a mi trabajo a los avatares de la política que hacen caer los valores en la Bolsa. En la ciudad de los flujos comunicativos cuentan más los procesos que las cosas, la ubicuidad e instantaneidad de la información o de la decisión vía teléfono celular o fax desde el computador personal, la facilidad y rapidez de los pagos o la adquisición de dinero por tarjetas. La imbricación entre televisión e informática produce una alianza entre velocidades audiovisuales e informacionales, entre innovaciones tecnológicas y hábitos de consumo: “Un aire de familia vincula la variedad de las pantallas que reúnen nuestras experiencias laborales, hogareñas y lúdicas”⁶¹ atravesando y reconfigurando las experiencias de la calle y hasta las relaciones con nuestro cuerpo, un cuerpo sostenido cada vez menos en su anatomía y más en sus extensiones o prótesis tecnomediáticas: la ciudad informatizada no necesita cuerpos reunidos sino interconectados.

Ahora bien lo que constituye la fuerza y la eficacia de la *ciudad virtual*, que entretejen los flujos informáticos y las imágenes televisivas, no es el poder de las tecnologías en sí mismas sino su capacidad de acelerar —de amplificar y profundizar— tendencias estructurales de nuestra sociedad. Como afirma F. Colombo, “hay un evidente desnivel de vitalidad entre el territorio real y el propuesto por los *mass-media*. La posibilidad de desequilibrios no deriva del exceso de vitalidad de los *media*, antes bien proviene de la débil, confusa y estancada relación entre los ciudadanos del territorio real”⁶². Es el desequilibrio urbano generado por un tipo de urbanización irracional el que de alguna forma es com-

pensado por la eficacia comunicacional de las redes electrónicas. Pues en unas ciudades cada día más extensas y desarticuladas, y en las que las instituciones políticas "progresivamente separadas del tejido social de referencia, se reducen a ser sujetos del evento espectacular lo mismo que otros"⁶³, la radio y la televisión acaban siendo el dispositivo de comunicación capaz de ofrecer formas de contrarrestar el aislamiento de las poblaciones marginadas estableciendo vínculos culturales comunes a la mayoría de la población. Lo que en Colombia se ha visto reforzado en los últimos años por una especial complicidad entre medios y *miedos*. Tanto el atractivo como la incidencia de la televisión sobre la vida cotidiana tiene menos que ver con lo que en ella pasa que con lo que compele a las gentes a resguardarse en el espacio hogareño. Como escribí en otra parte, en buena medida "si la televisión atrae es porque la calle expulsa, es de los miedos que viven los medios"⁶⁴. Miedos que provienen secretamente de la pérdida del sentido de pertenencia en unas ciudades en las que la racionalidad formal y comercial ha ido acabando con el paisaje en que se apoyaba la memoria colectiva, en las que al *normalizar* las conductas, tanto como los edificios, se erosionan las identidades y esa erosión acaba robándonos el piso cultural, arrojándonos al vacío. Miedos, en fin, que provienen de un orden construido sobre la incertidumbre y la desconfianza que nos produce el otro, cualquier otro —étnico, social, sexual— que se nos acerca en la calle y es compulsivamente percibido como amenaza.

Al crecimiento de la inseguridad la ciudad virtual responde expandiendo el anonimato que posibilita el *no-lugar*⁶⁵: ese espacio en que los individuos son liberados de toda carga de identidad interpeladora y exigidos únicamente de

interacción con informaciones o textos. Es lo que vive el comprador en el supermercado o el pasajero en el aeropuerto, donde el texto informativo o publicitario lo va guiando de una punta a la otra sin necesidad de intercambiar una palabra durante horas. Comparando las prácticas de comunicación en los supermercados con las de la plazas populares de mercado constatamos hace ya veinte años esa sustitución de la interacción comunicativa por la textualidad informativa: "Vender o comprar en la plaza de mercado es enredarse en una relación que exige hablar. Donde mientras el hombre vende, la mujer a su lado amamanta al hijo, y si el comprador le deja, le contará lo malo que fue el último parto. Es una comunicación que arranca de la expresividad del espacio —junto al calendario de la mujer desnuda, una imagen de la Virgen del Carmen se codea con la del campeón de boxeo y una cruz de madera pintada en purpurina sostiene una mata de sábila— a través de la cual el vendedor nos habla de su vida, y llega hasta el regateo, que es posibilidad y exigencia de diálogo. En contraste, usted puede hacer todas sus compras en el supermercado sin hablar con nadie, sin ser interpelado por nadie, sin salir del narcisismo especular que lo lleva de unos objetos a otros, de unas "marcas" a otras. En el supermercado sólo hay la información que le transmite el empaque o la publicidad"⁶⁶. Y lo mismo sucede en las autopistas. Mientras las "viejas" carreteras atravesaban las poblaciones convirtiéndose en calles, contagiando al viajero del "aire del lugar", de sus colores y sus ritmos, la autopista, bordeando los centros urbanos, sólo se asoma a ellos a través de los textos de las vallas que "hablan" de los productos del lugar y de sus sitios de interés.

No puede entonces resultar extraño que las nuevas formas de habitar la ciudad del anonimato, especialmente por

las generaciones que han nacido con esa ciudad, sea insertando en la homogeneización inevitable (del vestido, de la comida, de la vivienda) una pulsión profunda de diferenciación que se expresa en las *tribus*⁶⁷: esas grupalidades nuevas cuya ligazón no proviene ni de un territorio fijo ni de un consenso racional y duradero sino de la edad y del género, de los repertorios estéticos y los gustos sexuales, de los estilos de vida y las exclusiones sociales. *Parceros, plásticos, traquetos, guabalosos o desechables* son algunas denominaciones que señalan la emergencia de diferentes grupalidades en Cali⁶⁸; *plásticos, boletas, gomelos, ñeros, nerds, alternativos* son las denominaciones de las grupalidades más frecuentes en Bogotá⁶⁹. Basadas en implicaciones emocionales y en localizaciones nómadas esas tribus se entrelazan en redes ecológicas u orientalistas que amalgaman referentes locales a símbolos vestimentarios o lingüísticos desterritorializados, en un replanteamiento de las fronteras de lo nacional no desde fuera, bajo la figura de la invasión, sino de adentro: en la lenta erosión que saca a flote la arbitraria artificiosidad de unas demarcaciones que han ido perdiendo capacidad de hacernos *sentir juntos*. Es lo que nos descubren a lo largo de América Latina las investigaciones sobre las tribus de la noche en Buenos Aires, sobre los chavos-banda en Guadalajara, o sobre las bandas juveniles de las comunas nororientales de Medellín⁷⁰. Enfrentando la masificada diseminación de sus anonimatos, y fuertemente conectada a las redes de la cultura-mundo del audiovisual, la heterogeneidad de las tribus urbanas nos descubre la radicalidad de las transformaciones que atraviesa el *nosotros*, la profunda reconfiguración de la socialidad.

Esa reconfiguración encuentra su más decisivo escenario en la formación de un nuevo *sensorium*: frente a la *dispersión*

y la *imagen múltiple* que, según W. Benjamin, conectaban "las modificaciones del aparato perceptivo del transeúnte en el tráfico de la gran urbe"⁷¹ del tiempo de Baudelaire con la experiencia del espectador de cine, los dispositivos que ahora conectan la estructura comunicativa de la televisión con las claves que ordenan la nueva ciudad son otros: *la fragmentación y el flujo*. Mientras el cine catalizaba la "experiencia de la multitud", pues era en multitud que los ciudadanos ejercían su derecho a la ciudad, lo que ahora cataliza la televisión es, por el contrario, la "experiencia doméstica" y domesticada, pues es "desde la casa" que la gente ejerce ahora cotidianamente su participación en la ciudad.

Hablamos de *fragmentación* para referirnos no a la forma del relato televisivo sino a la *des-agregación social*, a la atomización que la privatización de la experiencia televisiva consagra. Constituida en el centro de las rutinas que ritman lo cotidiano⁷², en dispositivo de aseguramiento de la identidad individual⁷³ y en terminal del videotexto, la videocompra, el correo electrónico y la teleconferencia⁷⁴, la televisión convierte el espacio doméstico en territorio virtual: aquel al que, como afirma Virilio, "todo llega sin que haya que partir". Lo que resulta importante comprender entonces no es sólo el encerramiento, el repliegue sobre la privacidad hogareña, sino la reconfiguración de las relaciones de lo privado y lo público que ahí se produce, esto es la superposición entre ambos espacios y el emborramiento de sus fronteras. Lo público gira hoy en torno a lo privado no solamente en el plano económico sino en el político y el cultural. Y recíprocamente *estar en casa* ya no significa ausentarse del mundo: "la televisión es hoy día la representación más aproximada del demiurgo platónico; y la fascinación que ejerce sobre los seres humanos no tiene que ver únicamente con la información

o con el entretenimiento: la oferta televisiva principal es el mundo, el teledicto es un cosmopolita⁷⁵. Lo que identifica la *escena pública* con lo que "pasa en" la televisión no son únicamente las inseguridades y violencias de la calle, hoy son los medios masivos, y en modo decisivo la televisión, el equivalente del antiguo *ágora*: el escenario por antonomasia de la cosa pública. Cada día en forma más explícita la política, tanto la que se hace en el Congreso como en los ministerios, en los mítines y las protestas callejeras, y hasta en los atentados terroristas, se hace *para las cámaras*, que son la nueva expresión de la existencia social. Y también el mercado ha invadido el ámbito privado convirtiendo al *consumo productivo* en una fuerza económica de primera magnitud: ser telespectador "equivale a convertirse en elemento de una población analizable estadísticamente en función de sus gustos y preferencias que se revelan en el consumo productivo previo a la compra de la mercancía física"⁷⁶. Al *consumir* su tiempo de ocio la telefamilia genera un nuevo mercado y una nueva mercancía: el valor del tiempo medido por el nivel de audiencia de los productos televisivos. Y aún más decisivo es lo que sucede en el plano cultural: mientras ostensiblemente se reduce la asistencia a los eventos culturales en lugares públicos, tanto de la alta cultura (teatros, museos, ballet, conciertos de música culta), como de la cultura local popular (actividades de barrio, festivales, ferias artesanales) la *cultura a domicilio*⁷⁷ crece y se multiplica desde la televisión herziana (que ve más del 90% en promedio en toda América Latina) a la de cable y las antenas parabólicas —que ha hecho crecer en forma inabarcable el número de canales y la cantidad de horas de emisión⁷⁸— y la videograbadora que en varios países latinoamericanos ya supera el cincuenta por ciento de hogares, al tiempo que se

“populariza” el uso del computador personal, el multimedia y la internet.

Del *pueblo* que se toma la calle al *público* que va al teatro o al cine la transición es transitiva y conserva el carácter colectivo de la experiencia. De los públicos de cine a las *audiencias* de televisión el desplazamiento señala una profunda transformación: la pluralidad social sometida a la lógica de la desagregación hace de la diferencia una mera estrategia de rating. Y no representada en la política, la fragmentación de la ciudadanía es tomada a cargo por el mercado: es de ese cambio que la televisión es la principal mediación.

El *flujo* televisivo es el dispositivo complementario de la fragmentación: no sólo de la discontinuidad espacial de la escena doméstica sino de la pulverización del tiempo que produce la *aceleración* del presente, la contracción de lo actual, la “progresiva negación del intervalo”, transformando el tiempo extensivo de la historia en el intensivo de la instantánea. Lo que afecta no sólo al discurso de la información (cada día temporal y expresivamente más cercano al de la publicidad), sino al *continuum* del palimpsesto televisivo⁷⁹ —la diversidad de programas cuenta menos que la presencia permanente de la pantalla encendida— y a la forma de la representación: lo que retiene al telespectador es más el ininterrumpido flujo de las imágenes que el contenido de su discurso. Hay una conexión de flujos entre el régimen económico de temporalidad que torna aceleradamente obsoletos los objetos y el que vuelve indiferenciables, equivalentes y desechables los relatos y los discursos de la televisión. Y ¿no tendrá algo que ver ese nuevo régimen temporal de los objetos y los relatos más accesibles a las mayorías con el crecimiento del desasosiego y la anomia que en la ciudad del flujo las gentes experimentan?

El flujo televisivo estaba exigiendo el *zapping*⁸⁰, ese control remoto mediante el cual cada uno puede nómadamente armarse su propia programación con fragmentos o "restos" de noticieros, telenovelas, concursos o conciertos. Más allá de la aparente democratización que introduce la tecnología, la metáfora del *zappar* ilumina doblemente la escena social. Pues es con pedazos, restos y desechos, que buena parte de la población arma los cambuches en que habita, teje el rebusque con que sobrevive y mezcla los saberes con que enfrenta la opacidad urbana. Y hay también una cierta y eficaz travesía que liga los modos nómadas de habitar la ciudad —del emigrante a quien toca seguir indefinidamente emigrando dentro de la ciudad a medida que se van urbanizando las invasiones y valorizándose los terrenos, hasta la banda juvenil que periódicamente desplaza sus lugares de encuentro— con los modos de ver desde los que el televidente explora y atraviesa el palimpsesto de los géneros y los discursos, y con la transversalidad tecnológica que hoy permite enlazar en el terminal informático el trabajo y el ocio, la información y la compra, la investigación y el juego.

En la hegemonía de los flujos y la transversalidad de las redes, en la heterogeneidad de sus tribus y la proliferación de sus anonimatos, la ciudad virtual despliega a la vez el primer territorio sin fronteras y el lugar donde se avizora la sombra amenazante de la contradictoria "utopía de la comunicación".

3. DE LAS POLÍTICAS DE COMUNICACIÓN A LA MASSMEDIACIÓN DE LA POLÍTICA

A la vez que objetos de políticas, la comunicación y la cultura constituyen hoy un campo primordial de batalla política: el estratégico escenario que le exige a la política recuperar su dimensión simbólica —su capacidad de representar el vínculo entre los ciudadanos, el sentimiento de pertenencia a una comunidad— para enfrentar la erosión del orden colectivo. Es lo que no puede hacer el mercado por más eficaz sea hoy su simulacro.

Las paradojas del proyecto democratizador

“A pesar de las grandes diferencias en las filosofías políticas que las motivaron, todas las reformas guardan relación, de un modo u otro, con la introducción en los *media* de funciones de servicio público, la preservación de tradiciones culturales y creativas y la formulación de políticas beneficiosas para los numerosos sectores desfavorecidos de la sociedad. A su manera también guardaban relación con proyectos de estructuras democráticas y disposiciones de gestión que fuesen representativas, participativas y operativas”.

ELISABETH FOX

América Latina tiene una peculiar y pionera experiencia en materia de regulación de medios y de lucha por la democracia y la integración comunicativa de la región. Se trata sin embargo de una bien contradictoria experiencia. Denigradas

por los regímenes dictatoriales que gobernaban más de la mitad de los países en los años '70 y '80, y frustradas muy pronto en aquellos otros países que las acogieron, las políticas de comunicación iniciadas pioneramente en la América Latina expresan los ideales y los límites de la democracia comunicativa de nuestras naciones. En 1976 la Conferencia Intergubernamental de Comunicación, reunida en Costa Rica, traza los primeros lineamientos de lo que sería después llamado el "nuevo orden internacional de la comunicación y la información", posibilitando las primeras políticas nacionales y unos años después la puesta en marcha de ALASEI, la Agencia Latinoamericana de Servicios Especiales de Información.

Lo que en la Latinoamérica de los años '70 ha dado fuerza y contenido a la lucha por la democracia comunicativa ha sido la contradicción entre el proyecto de articular la libertad de expresión al fortalecimiento de la esfera pública —a la defensa de los derechos ciudadanos— y un sistema de medios que desde sus comienzos estuvo casi enteramente controlado por intereses privados. Esa contradicción ha estado a su vez cargada permanentemente de la opacidad que entraña en nuestros países la identificación y confusión de lo público con lo estatal. Así, mientras las *políticas nacionales* de comunicación apuntaban, en el pensamiento de los investigadores y analistas críticos, a la reformulación del modelo político y económico de los medios para garantizar los derechos de las mayorías, los gobiernos resignificaban esas propuestas en términos de ampliación de su propia presencia en el espacio massmediático⁸¹. Paradójicamente el único gobierno que propició una reforma radical hacia la propiedad pública de los medios, expropiándolos y poniéndolos en manos de grupos sociales, fue el gobierno militar de Velasco

Alvarado en Perú. La confusión entre lo público y lo estatal acabaría congelando la reforma, más allá de los objetivos de desarrollo social y cultural que la inspiraron, en otro modo de control político de los medios por el Estado. El balance de conjunto de las políticas nacionales de comunicación⁸² pone el acento con toda justeza en la cerrada oposición del sector privado a unas reformas que, por suaves que fueran, afectaban sus intereses y sus modos de operar. Pero al centrar el análisis en la barrera económica alzada por los intereses mercantiles se dejan fuera o son tratados muy superficialmente, el modelo de sociedad y la experiencia política desde la que la democratización de los medios fue concebida. Igualmente en el plano internacional, el proyecto ALASEI mostró a los pocos meses de su existencia la ausencia de una verdadera voluntad política de los Estados que firmaron su acta de fundación: aunque llegó a tener director y oficina en México, la falta de cooperación económica de la mayoría de los gobiernos terminó con ella a los pocos meses de su inauguración. Las únicas asociaciones internacionales de medios que han tenido vida en América Latina son ASIN (Asociación de Sistemas Informativos Nacionales), fundada en 1979 por el Presidente de Venezuela, Carlos Andrés Pérez, que en sus mejores tiempos agrupó a México, Venezuela, Colombia, Nicaragua, Perú, Ecuador y Bolivia, operando técnicamente desde la agencia IPS con sede en Costa Rica. Y ULCRA (Unión Latinoamericana y del Caribe de Radiodifusión) que desde 1985 propicia el intercambio de programas de radio entre radioemisoras, y algunas televisoras públicas de la región.

Lo que demuestran esos hechos es que si las políticas de comunicación de los años '70 y '80 expresaron el deseo de fortalecimiento de la esfera pública contra el poder incontrolado

de los intereses privados, se hallaban sin embargo lastradas por la vieja y pertinaz confusión de lo público con lo estatal. Más que una cuestión referida a la forma de la sociedad —de la que hacen parte el Estado y el mercado, partidos y movimientos, instituciones y vida cotidiana— la comunicación que recortan y focalizan esas políticas se agotó en el ámbito de lo democratizable únicamente desde el Estado, desde la institucionalidad estatal. La otra preocupación central que orientaba esas políticas era el contenido nacional de los medios, con cuya regulación se buscaba hacer frente a la erosión de las culturas nacionales y a la penetración descarada o disfrazada del "imperialismo cultural" que venía del Norte. Pero la idea de lo nacional que sustentaban las políticas dejaba fuera la diferencia. Vistos a través de la nación, el pueblo era uno e indivisible, y la sociedad "un sujeto sin texturas ni articulaciones internas, tan homogéneo como el que acusábamos a nuestros enemigos de querer convertirnos"⁸³. No fueron sólo la cerrada oposición del sector privado y sus intereses mercantiles los que frustraron las reformas, ellas mismas estuvieron lastradas por el déficit de sociedad civil y de pluralidad que contenían.

Ha sido en el empeño por comprender la experiencia límite que enfrentaron los pueblos dominados por regímenes autoritarios cuando el sentido *político* de esas contradicciones ha podido ser tematizado. Primero, a la luz de lo negado, esto es de los modos en que la sociedad se comunica cuando el poder rompe las reglas mínimas de la convivencia democrática y estrangula la libertad y los derechos ciudadanos censurando, destruyendo, amordazando los medios hasta convertirlos en mera caja de resonancia a la voz del amo⁸⁴. Ante la represión que obtura los canales normales, la gente desde las comunidades barriales o religiosas hasta

las asociaciones profesionales redescubren la capacidad comunicativa de las prácticas cotidianas y los canales subalternos o simplemente alternos; del recado que corre de voz en voz al volante mimeografiado, al casete de audio o el video difundidos de mano en mano, hasta el aprovechamiento de los resquicios que deja el sistema oficial. En esa situación la sociedad descubre que la competencia comunicativa de un medio se halla menos ligada a la potencia tecnológica del medio mismo que a la capacidad de resonancia y de convocatoria de que la carga la situación política y la representatividad social de las voces que por el medio hablan. De ahí su fuerza y sus límites: al cambiar la situación y redefinirse los términos y el sentido de la representatividad, la eficacia del medio y del modo de comunicación cambiarán también. Es por eso que las experiencias alternativas no han aportado tanto como algunos esperaban a la hora de la transición, esto es, de traducirlas en propuestas directas de transformación de la comunicación institucional. Pero esa inadaptación no puede hacernos olvidar lo que la experiencia límite sacó a flote: la reubicación del peso y el valor político de la comunicación en el espacio de la sociedad civil, de sus demandas y sus modos de organización, de su capacidad de construir la interpelación política en el intertexto de cualquier discurso —estético, religioso, científico— y del sentido estratégico que tuvo la comunicación en la reconstrucción del tejido de una socialidad democrática.

Por otro lado, tanto el fracaso de las políticas nacionales como la inadaptabilidad de las experiencias alternativas nos exigen relacionar la cuestión comunicación/ democracia con los impases de un pensamiento crítico más preocupado por la destrucción o la toma del Estado que por la transformación de la sociedad, más atento al funcionamiento de los

aparatos ideológicos que a la dinámica de los actores sociales, con más herramientas para explicar la lógica de la reproducción del sistema que para comprender la significación de las contradicciones, de los movimientos sociales y la creación cultural. Las limitaciones y tentaciones marginalistas que cercan lo alternativo tienen que ver, desde su otro lado, con las enormes dificultades que aún experimentan las izquierdas para incluir la cuestión de la comunicación como algo decisivo en la construcción de la política, no sólo en lo que concierne a la propaganda y las imágenes electorales sino a las profundas transformaciones que está sufriendo la representación misma y el espacio de lo político.

Si en los años '70 el sujeto social era uno —el pueblo, la nación, la clase social— y democratizar la comunicación consistía en ponerla a su servicio, en los '80 la heterogeneidad de lo social va a empezar a permear las propuestas de comunicación desestatizándolas y diversificándolas. Es a lo que se adelantó pioneramente la radio cuando, revalorizada en su oralidad —en su continuidad y complicidad con las matrices culturales de lo oral— se ligó al surgimiento de movimientos populares, como en el caso de las radios mineras bolivianas⁸⁵, y lo que ha sucedido cada vez más intensamente con grupos indígenas, comunidades barriales, sindicatos e instituciones universitarias⁸⁶. Como ningún otro medio la radio se ha ido haciendo plural, vocera de la diversidad campesina y urbana, de la capitalina y de la provinciana, abriéndose a la heterogeneidad de los territorios y las regiones, a sus desigualdades y sus diferencias. Y también en la televisión emerge una cierta pluralidad, especialmente la que hacen posible los canales regionales. Mirados en un principio con recelo por los poderes centrales —por lo que significan de descentralización y dispersión del poder— y

por las empresas "nacionales", ante lo que implicaban de competencia, el proceso muestra sin embargo que la radicalización de las políticas de privatización amenaza seriamente con transformar la regionalización televisiva en una estrategia de expansión y consolidación de grupos nacionales y transnacionales. Pero aún atravesada por las ambigüedades de su relación con la administración estatal y las distorsiones que introducen las presiones del mercado, la televisión regional significa en América Latina⁸⁷, para una multitud de comunidades locales y de grupos sociales, la primera oportunidad de construir su propia imagen. Después de tanto tiempo de haber sido negadas, excluidas de la televisión mal llamada "nacional" las gentes de las regiones quieren verse, mirarse en sus colores y sus paisajes, en sus personajes y sus fiestas. Al fin y al cabo no es desde la pomposa y retórica "identidad nacional" como se va a poder enfrentar la presión transnacional sino desde lo que en cada país queda de culturalmente más vivo. Lo que está implicando que cultura regional o local signifique entonces no lo que queda de exótico y folclorizado, la diferencia recluida y excluyente, sino lo que culturalmente es capaz de exponerse al otro, de intercambiar con él y recrearse. Esto es lo que están haciendo las televisiones regionales cuando, para luchar contra sus propias inercias y estereotipos, rehacen la memoria y replantean la noción misma de cultura para que en ella quepan las obras y las vidas, lo letrado y lo oral, el teatro y la cocina, las diferentes religiones y las diferentes sexualidades.

También el video independiente está abriendo otro espacio de pluralismo comunicativo en América Latina, que en los últimos años está cobrando una importancia cultural y política formidable. Con más de quinientos grupos de producción popular y alternativa, y con varias redes de intercambio

entre productores de todo el continente⁸⁸, el video está perdiendo sus complejos de inferioridad estética frente al cine, y superando las tentaciones marginalistas que lo oponían en forma maniquea a la televisión. Funcionando en circuitos paralelos o abriéndose camino en las brechas que dejan los circuitos del mercado, el video independiente está haciendo llegar al mundo cultural una heterogeneidad insospechada de actores sociales y una riqueza de temas y narrativas a través de las que emergen y se expresan cambios de fondo en la cultura política de los sectores más jóvenes.

Por unas políticas culturales de comunicación

La identificación del problema político de los medios con el espacio de la información —desequilibrio de los flujos, lucha contra la desinformación— ha producido un efecto no querido aunque previsible: la legitimación política de una exclusión cultural, esto es la justificación de “la negativa a conceder significación cultural propia a los medios de comunicación (...) al identificarlos como agencias al servicio de intereses extranjeros incapaces de propiciar la construcción de lenguajes culturales locales”⁸⁹. En la medida en que por los dispositivos de organización y control de la información pasa hoy decisivamente la cuestión de la soberanía nacional, es lógico que la politización del campo de la comunicación se recargue y tienda a concentrarse sobre ese nuevo espacio de poder. A los logros conseguidos en la lucha por un nuevo orden informativo y a la alerta tomada sobre las nuevas formas de violación de la independencia se le han mezclado sin embargo residuos de una razón muy vieja en nuestros países: aquella que carga de positividad la estatización de

cualquier actividad debilitando el papel a jugar, en un terreno tan primordial para los derechos ciudadanos, por la sociedad civil⁹⁰. Una formulación en términos puramente estatistas acabó paradójicamente "despolitizando" unas políticas obsesionadas por el avance tecnológico y de las que estuvo casi ausente la cuestión cultural, esto es las implicaciones no inmediatamente políticas de las transformaciones en la comunicación.

Del lado de las políticas culturales será la crisis económica la que recargue de *razón* una posición contradictoria pero complementaria. El proyecto neoconservador, que desde los '70 busca salidas a la crisis, se articula en propuestas económicas —de supresión de conquistas laborales, reprivatización y restricción del gasto público— que no pueden llevarse a cabo sin poner en marcha nuevas políticas de reorganización del campo de la cultura. Efectivamente, al desplazar el eje de la sociedad de la política al mercado⁹¹, al buscar la sustitución del Estado como agente constructor de hegemonía⁹², las nuevas políticas conducen a que la iniciativa privada aparezca como la verdadera defensora de la libertad de creación y el único enlace entre las culturas nacionales y la cultura transnacional convertida en modelo y guía de la renovación. En el campo político la nueva racionalidad tiene como figura básica una tramposa oposición entre sociedad civil y Estado: a un Estado maléfico y abstracto, esto es del que se olvida su origen social, se le opone una sociedad civil identificada con los intereses privados, de la que el mercado sería su mejor expresión y que estaría conformada por la muy "concreta" comunidad de individuos con iniciativa. En el terreno cultural esa desocialización del Estado⁹³, acarreada por la lógica del actor transnacional, se hace especialmente visible en la restricción del gasto público

y su concentración en las prácticas culturales más alejadas de las dinámicas y las cuestiones en que palpita la actualidad social. Pero la crisis económica pone a flote también la persistencia en el Estado de una idea de cultura incompatible con las dinámicas de la comunicación colectiva en una sociedad de masas. Se trata de una concepción de cultura que abarca únicamente aquello en que el Estado legitima su *propia idea: cultura identificada con lo que da perennidad* —patrimonio, monumentos— y el hacer cultural con rescatar y conservar. Ciertamente que una nación se hace compartiendo un patrimonio cultural, pero de ahí a tener por cultura sólo lo que confirma la tradición rehuyendo el riesgo y la invención, hay mucho trecho. Lo más grave de la persistencia —con raras excepciones y solamente en el dominio de las prácticas más exclusivas— de una política patrimonial/paternalista es que el sector público acaba entregándole la búsqueda, la experimentación y la innovación a la empresa privada. El Estado se hace cargo del pasado —o mejor, del pasado que lo legitima— y le deja el futuro a la industria cultural, una industria en la que los procesos masivos de comunicación no son exteriores sino constitutivos de los de producción.

Más allá de la retórica de las declaraciones y los informes, el desconocimiento y el recelo son mutuos entre unas políticas de comunicación cuyo espacio de operación roza sólo en los bordes el campo y la cuestión de la cultura, y unas políticas culturales que ignoran casi por completo lo que se produce en los medios de comunicación, en los procesos y prácticas masivas de cultura. Lentamente en el terreno de la investigación y el trabajo académico las cosas han comenzado a cambiar, y los deslindes y fronteras a borrarse, pero las políticas que recortan y regulan los campos continúan

sustentando viejas concepciones excluyentes entre cultura y masas, y nuevas concepciones reductoras de la comunicación de transmisión de información. La relación sigue así atrapada entre una propuesta puramente contenidista de la cultura, tema para los medios, y otra difusionista de la comunicación como mero instrumento de propagación cultural.

Aunque casi nunca explícitamente, toda política cultural incluye entre sus componentes básicos un modelo de comunicación. El que resulta dominante es aún hoy un modelo según el cual *comunicar cultura* equivale a poner en marcha o acelerar un movimiento de *difusión* o propagación, que tiene a su vez como centro la puesta en relación de unos públicos con unas obras. Hay un perfecto ajuste entre esa concepción difusiva de la política cultural y el paradigma informacional según el cual comunicar es hacer circular, con el mínimo de "ruido" y el máximo de rentabilidad informativa, un mensaje de un polo a otro en una sola dirección. Fieles a ese modelo, que el paradigma informacional ha venido a cargar de legitimidad intelectual, las políticas culturales suelen confundir la comunicación con la lubricación de los circuitos y la "sensibilización" de los públicos, todo ello con el fin de acercar las obras a la gente o de ampliar el acceso de la gente a las obras⁹⁴. Existen sin embargo otros modelos de comunicación que, desde las prácticas sociales a la teoría, han comenzado a posibilitar otras formas de concebir y operar las políticas. Lo que esos otros modelos tienen en común es la valoración de la experiencia y la competencia comunicativa de los "receptores" y el descubrimiento de la naturaleza negociada y transaccional de toda comunicación⁹⁵. Frente a una política que ve en el público/receptor únicamente el punto de llegada de la actividad que contiene la obra, las mejores obras, y cuya opción no es otra que la

de captar la mayor cantidad posible de la información que le aporta la obra, se abre camino otra política que tiene como ejes: la *aprobación*, esto es la activación de la competencia cultural de la gente, la socialización de la experiencia creativa, y el *reconocimiento* de las diferencias, esto es la afirmación de la identidad que se fortalece en la comunicación —hecha de encuentro y de conflicto— con el/lo otro. La comunicación en la cultura deja entonces de tener la figura del intermediario entre creadores y consumidores, para asumir la tarea de disolver esa barrera social y simbólica *descentrando y desterritorializando* las posibilidades mismas de la producción cultural y sus dispositivos.

Es obvio que lo que estamos proponiendo no es una política que abandone *la acción* de difundir, de llevar o dar acceso a las obras —el segundo eje de la nueva propuesta tiene como base el reconocimiento de lo que hacen los otros, las otras clases, los otros pueblos, las otras etnias, las otras regiones, las otras generaciones— sino la crítica a una política que hace de la difusión su modelo y su *forma*. Y una propuesta de políticas alternativas en las que comunicar cultura no se reduzca a ampliar el público consumidor de buena cultura, ni siquiera a formar un público consciente sino que *active lo que en el público hay de pueblo*, esto es que haga posible la experimentación cultural, la experiencia de apropiación y de invención, el movimiento de recreación permanente de su identidad. Pero ¿podrán las *políticas* plantearse ese horizonte de trabajo, no estarán limitadas aún en el campo cultural por su propia naturaleza de “políticas” a gestionar instituciones y administrar bienes?⁶⁶ La respuesta a ese interrogante quizá no se halle sino en otro interrogante: ¿en qué medida los límites atribuidos a la política en el campo de la cultura provienen menos de lo político que de

las concepciones de cultura y de comunicación que *dieron forma* a las políticas? Lo que nos devuelve a la necesidad de desplazar el análisis de las relaciones entre comunicación y cultura de los medios hacia la cuestión y el ámbito de las mediaciones. Pues aunque confundida con los medios —tecnologías, circuitos, canales y códigos— la comunicación remite hoy, como lo ha hecho a lo largo de la historia, a los diversos modos y espacios del reconocimiento social. Y es por relación a esos modos y espacios como se hacen comprensibles las transformaciones sufridas por los medios mismos y sus usos.

¿Cómo desligar el sentimiento de inseguridad ciudadana —casi siempre vinculado únicamente al crecimiento de la agresividad y la violencia urbana— de la pérdida del sentido de la calle o el barrio como ámbitos de comunicación? ¿Cómo entender los cambios en la comunicación cotidiana, y por tanto el papel de los medios en ella, sin comprender la reconfiguración de las relaciones entre lo privado y lo público que produce la reorganización de los espacios y los tiempos del trabajar y el habitar? La concepción hegemónica que define la comunicación como transmisión/circulación no se queda en “teoría”, pues ella orienta también la política de conversión de los espacios públicos de la ciudad en lugares de paso, de fluida circulación, aunque se presente como mera e inevitable respuesta a la congestión. No es extraño entonces que los nuevos movimientos sociales asuman como una dimensión fundamental de su lucha la cuestión cultural, y que ésta se halle formulada en términos de comunicación: a una comunicación hecha de meros flujos informativos y a una cultura sin formas espaciales los movimientos sociales oponen “la localización de redes de comunicación basadas en comunidades culturales y redes sociales

enraizadas en el territorio"⁹⁷. ¿Pueden llamarse entonces *políticas de comunicación* aquellas limitadas a reglamentar los medios y controlar sus efectos sin que nada en ellas apunte a enfrentar la atomización ciudadana, a contrarrestar la desagregación y el empobrecimiento del tejido social, a estimular las experiencias colectivas? ¿Y podrán llamarse *políticas culturales* aquellas que se limitan a contrarrestar el pernicioso influjo de los medios masivos con la difusión de obras de la "auténtica" cultura sin que nada en esas políticas active la experiencia creativa de las comunidades, o lo que es lo mismo su reconocimiento como sujetos sociales?

El tejido comunicativo de la política

"Quizá la política no sea ya lo que imaginábamos hasta hace poco que era, y la gente no esté dispuesta a seguir invirtiendo tiempo y energía en los ritos de marcha, la concentración y el desfile o los actos de identificación colectiva. Es probable que al aumentar los niveles educacionales de los ciudadanos y extenderse la comunicación de imágenes televisadas, al enfriarse la contienda ideológica y dilatarse los derechos del individuo, al perder gravitación los partidos y diversificarse los derechos de la gente, la política cambie de ubicación y sentido".

JOSÉ JOAQUÍN BRÜNNER

Hasta hace bien poco el debate político y cultural se movía entre "esencias nacionales e identidades de clase"⁹⁸. Y será sólo a mediados de los '80 cuando se pondrá en cuestión el modelo que exigía disolver las identidades regionales, étnicas o sectoriales como condición indispensable de la construcción de la nación. La posibilidad de pensar la sociedad

nacional como un ser plural se halla aquí ligada a la emergencia de movimientos sociales en los que empieza a ser superada una concepción puramente táctica de la democracia —mera estratagema para la toma del poder— y una concepción excluyente del proletariado como el único actor de la transformación. Y en los que son revalorizadas las mediaciones de la sociedad civil y el sentido social de los conflictos más allá de su formulación política haciendo posible la emergencia, como sujetos sociales, de las etnias y las regiones, los sexos y las generaciones.

Ha sido entonces cuando la mirada analítica ha podido girar hacia la comprensión de la trama comunicativa de la democracia, pero también justo cuando la crisis de la representación política era remitida a la acción espectacularizante y disolvente de los medios. Pues, aunque el tono varíe entre el desencantado y el apocalíptico, en la percepción compartida por todos los críticos se constata la identificación de lo público con la escena mediática y la asimilación de su discurso al modelo propuesto por los medios, en particular por la televisión, con lo cual la desfiguración de la política estaría llegando al punto de su propia disolución⁹⁹.

Los dispositivos de la desfiguración son dos, el de *espectacularización* y el de *sustitución*. El primero vacía a la política de su substancia: al predominar la forma sobre el fondo, el medio sobre el mensaje, el discurso político se transforma en puro *gesto* e *imagen*, capaces de provocar reacciones —cambiar la intención de voto, modificar súbitamente los porcentajes de adhesión— pero no de alimentar la deliberación o el debate ideológico y menos de formar convicciones. Confundida con el discurso publicitario la palabra del candidato es sometida a la fragmentación que impone el medio, a la levedad de sus contenidos, y su figura a la

estética de los maquillajes de cualquier producto o de cualquier vedette. La acción política misma acaba identificada con el espectáculo massmediático: se gobierna o se hace oposición *de cara a la cámara*, o a los sondeos, que son otra forma de la indispensable y permanente *producción de imagen*. El segundo se desprende de ahí, de la hegemonía de la imagen *sustituyendo* la realidad: el mediador, el comunicador, acaba suplantando al político no sólo en el sentido primario —el periodista estrella que llega a tener más credibilidad y hasta poder que el parlamentario o el gobernador— sino en otro más hondo, el político va interiorizando la función comunicativa hasta vivir de la imagen que proyecta más que de las ideas u objetivos del partido que representa. La video-política sustituye a la vida política en el mismo proceso y al mismo ritmo en que el ciudadano va siendo reemplazado por el consumidor: el mercado no sólo achica y deshuesa al Estado sino que fagocita la sociedad civil, a la ciudadanía, convirtiéndola en instancia de legitimación de sus propias lógicas y discursos.

Lo mucho de verdad que hay en ese análisis impide paradójicamente llegar al fondo de los cambios que la videopolítica significa para la democracia. Encandilada con la luminosidad de su propio discurso buena parte de la crítica se queda en el espectáculo, siendo incapaz de ver lo que el espectáculo *revela*: que la espectacularización es menos el efecto del medio sobre el mensaje que *la forma misma del discurso y la acción política* "cuando progresivamente separados del tejido social de referencia los partidos se reducen a ser sujetos del evento espectacular lo mismo que cualquier otro"¹⁰⁰. Lo que significa dos cosas: que la *crisis de la política* viene de más lejos que la actual crisis política, es decir que lo que hay de disolución viene menos de fuera —de la

espectacularización televisiva y la mercantilización— que de dentro, de su propia corrupción interna y sobre todo, como apuntaba Richeri, de su separación, profesionalizada o caciquil, tecnocrática o clientelista, del mundo de la vida social. Y segundo, que aquello de lo que el análisis debe dar cuenta —para que sirva a la renovación de la política más que a la desencantada y resignada lamentación de los intelectuales y los científicos sociales— es de las dimensiones que conectan las transformaciones de la *cultura política* con las *nuevas sensibilidades*¹⁰¹ que el mundo de la massmediación televisual cataliza.

Mirado desde ahí lo que estamos viviendo no es la disolución de la política sino la reconfiguración de las *mediaciones* en que se constituyen sus modos de interpelación de los sujetos y representación de los vínculos que cohesionan una sociedad. Pues aunque atravesados por las lógicas del mercado los medios de comunicación constituyen hoy *espacios decisivos del reconocimiento social*. Más que a sustituir, la mediación televisiva o radial ha entrado a *constituir*, a hacer parte de la trama de los discursos y de la acción política misma, ya que lo que esa mediación *produce* es la densificación de las dimensiones simbólicas, rituales y teatrales que siempre tuvo la política. Es la especificidad de esa *producción* la que resta impensada, y en cierta medida impensable, para la concepción *instrumental* de la comunicación que permea la mayor parte de la crítica. Porque el medio no se limita a vehicular o traducir las representaciones existentes, ni puede tampoco sustituirlas, sino que *ha entrado a constituir una escena fundamental de la vida pública*¹⁰². En los medios se hace, y no sólo se dice, la política. Cuando una emisora le da la palabra a una mujer de una barriada popular para que le cuente al jefe del acueducto en persona que en su barrio

llevan más de dos meses sin agua, y el funcionario se compromete *públicamente* a que en dos semanas estará solucionado el problema, ahí se está haciendo política, una política sentimentalizada y vedetizada, pero la presencia de esas dimensiones afectivas y rituales, que el medio potencia, no despolitiza la acción sino que reintroduce en la racionalidad formal las *mediaciones de la sensibilidad* que el racionalismo del "contrato social" creyó poder (hegelianamente) *superar*. Lo que nos devuelve a la pregunta por los cambios en la sensibilidad que están mediando las transformaciones de la socialidad, única vía quizás para que la política supere su alejamiento y se reencuentre con la sociedad.

Destacaré tres cambios que, en el movimiento de sus contradicciones, dicen la complejidad del momento que atraviesa la política. Frente a la, según Baudrillard, inevitable "implosión de lo social en la masa"¹⁰³, que vacía la sociedad de sentido reduciéndola a una existencia, y a una representabilidad, puramente estadística, otros sociólogos perciben en la disfracción de la masa una nueva organización de la socialidad. Una socialidad de *red*¹⁰⁴, hecha de *nudos* que serían las nuevas *tribus*: esas nuevas grupalidades que particularmente las generaciones jóvenes viven en el cruce de la homogeneización inevitable del vestido, de la comida, de la vivienda, con una profunda pulsión de diferenciación. Nuevas *maneras de estar juntos* cuya ligazón no proviene ni de un territorio fijo ni de un consenso racional y duradero sino de la edad y del género, de los repertorios estéticos y los gustos sexuales, de los estilos de vida y las exclusiones sociales. Y que frente a los tiempos largos, pero también a la rigidez de la identidades tradicionales, amalgaman referentes locales con símbolos vestimentarios o lingüísticos desterritorializados en un replanteamiento de las fronteras políticas y

culturales que saca a flote la arbitraria artificiosidad de unas demarcaciones que han ido perdiendo la capacidad de hacernos *sentir juntos*. Es lo que nos descubren a lo largo y ancho de América Latina las investigaciones sobre las tribus de la noche en Buenos Aires, los chavos-banda en Guadalajara o las pandillas juveniles de las comunas nororientales de Medellín¹⁰⁵. Lo que está conduciendo a la sociología a retomar la idea weberiana de la “comunidad emocional” —que remite a un cierto retorno de la *comunidad* abolida por la moderna *sociedad*, de que hablara F.Tonnies— para dar cuenta de las hondas transformaciones que atraviesa el *nosotros*, y la necesidad entonces de reintroducir lo sensible, y no sólo lo mensurable, en el análisis, de “estudiar lo que pasa en el nivel carnal y perceptible de la vida social”¹⁰⁶. Si la televisión le exige a la política negociar las formas de su mediación es porque ese medio le proporciona por primera vez acceso al *eje de la mirada*¹⁰⁷, desde el que la política no sólo puede penetrar el espacio doméstico sino reintroducir en su discurso la corporeidad, la gestualidad y la teatralidad, esto es la materialidad significativa de que está hecha, según E.Goffman, “la interacción social cotidiana”.

También desde la antropología se perciben cambios en la sensibilidad que afectan a la vida social: “la desaparición del nexo simbólico, la falta del dispositivo capaz de constituir alteridad e identidad”, cuyo resultado es *la acentuación del carácter abstracto y desencarnado de la relación social*¹⁰⁸. Abstracción que viene a conectar, paradójicamente, con otra dimensión de la massmediación: frente al “viejo” militante que se definía por sus convicciones y una relación pasional (cuasi corpórea) con “la causa”, el telespectador de la política es una pura abstracción, parte del porcentaje de una estadística. Y es a esa abstracción a la que se dirige el discurso político

televisado, pues lo que busca ya no son adhesiones sino puntos en la estadística de los posibles votantes. Aunque aún sobrevive en nuestros países (como lo testimonian las sesiones televisadas del Congreso) el tono y la retórica de la política en la calle, hoy es casi impensable una identificación pueblo/líder como la que producía el grito de un "carajo" en el discurso de Gaitán. En la televisión ese grito no sólo no *resuena* sino que sería un gafe que le puede costar muchos votos al candidato. Pues frente a la muchedumbre imprevisible que se reunía en la plaza conformando una "colectividad de pertenencia", lo que ahora tenemos es la desagregada, individualizada experiencia de los televidentes en la casa. La atomización de los públicos trastorna no sólo el sentido del discurso político sino aquello que le daba sustento, el sentido del lazo social, esto es *el conjunto de las relaciones simbolizadas, admitidas y reconocidas entre los hombres*. Entonces, si los públicos de la política casi no tienen rostro y son cada vez más una estadística, ese es un cambio que no produce la televisión sino la sociedad, y que la televisión se limita a catalizar. Es el proceso de abstracción que está a la base de la modernidad, y del capitalismo, según Weber: el desencantamiento del mundo por una racionalización que deja sin piso las dimensiones mágico-mistéricas de la existencia humana, esa "jaula de hierro" en la que reina la razón instrumental, que al operativizar el poder fáustico, cognitivo y tecnológico del hombre convierte al mundo en algo predecible y dominable pero también frío, insignificante e insípido. *Secular* significa para Weber una sociedad en la que la desaparición de las seguridades tradicionales resquebraja los lazos que hacían la integración de la ciudad. Con esa desintegración *conecta* la atomizada, la socialmente desagregada experiencia de lo político que procura la televisión.

Pero en esa experiencia no hay únicamente repliegue sobre lo privado sino una profunda reconfiguración de las relaciones entre lo privado y lo público, la superposición de sus espacios y el emborronamiento de sus fronteras. Lo que identifica la *escena pública* con lo que pasa en la televisión no son únicamente las inseguridades y violencias de la calle sino la complicidad del sensorium que moviliza la televisión con el de la *ciudad-no lugar*. Pues del *pueblo* que periódicamente se tomaba la calle al *público* que semanalmente iba al teatro o al cine la transición conservaba el carácter colectivo de la experiencia, pero del público de cine a las *audiencias* de televisión el desplazamiento señala una decisiva transformación: la pluralidad social sometida a la lógica de la desagregación radicaliza la *experiencia de la abstracción* políticamente no representable. La fragmentación de la ciudadanía es entonces tomada a cargo por el mercado que, mediante el rating, se ofrece a la política como su mediador.

La nueva visibilidad política

“Cuando el don de la palabra es restringido por el manejo de la imagen, cambian las estructuras comunicativas sobre las que se apoyan tanto las relaciones de representación como las estrategias de negociación y decisión”.

NORBERT LECHNER

De la actual reflexión de la ciencia política en América Latina recogeré el esfuerzo por pensar el cruce de los desafíos que vienen de la sensibilidad tardo moderna con los que acarrea la nueva visibilidad social de la política. “¿Puede la política, en tanto aspecto parcial de la vida social, ‘representar’ a la

sociedad en su conjunto?"¹⁰⁹, con ese interrogante abre N. Lechner un horizonte de comprensión de un desencanto político que se ha revelado particularmente significativo. Vinculando el recelo frente a todo tipo de discurso omnicompreensivo, que deriva de la diferenciación/escisión de diversas racionalidades con el, a la vez estimulante y amenazante, "elogio de la heterogeneidad", Lechner centra, en un primer momento, el desencanto postmoderno en la *pérdida de fe en el Estado*, que de imagen de la colectividad pasa a ser reducido a su función administrativa perdiendo su dimensión simbólica, y en la *pérdida de fe en el progreso*, que se traduce en el "elogio del presente", esto es una crisis de proyecto por el desdibujamiento del orden deseado. "A la crisis de mapas ideológicos, provocada por el colapso del socialismo realmente existente se agrega una erosión de los mapas cognoscitivos. No contamos con códigos interpretativos para aprehender las vertiginosas transformaciones en curso (...) Y así no logramos hacernos una imagen del país que queremos y, por ende, la política no logra fijar el rumbo de los cambios en marcha"¹¹⁰. En un segundo momento el desencanto postmoderno es ligado por Lechner al *descentramiento* de la política, esto es a la indeterminación de su espacio, tensionado por la revalorización de la cultura y la moral, y al *enfriamiento de la política* por la desacralización de sus principios, la instauración de la negociación como forma de construcción colectiva del orden y el predominio de su dimensión contractual sobre la comunitaria.

En una reflexión convergente con la anterior, Óscar Landi viene desde hace años indagando el significado de la emergencia del concepto de *cultura política* en América Latina, hasta definirlo como "las formas de intervención de los lenguajes y las culturas en la constitución de los actores y del

sistema político"¹¹¹. Lo que trae al primer plano del análisis los ingredientes simbólicos e imaginarios presentes en los procesos de formación del poder y los modos de interpelación y reconocimiento, esto es de *comunicación*, en que se constituyen los actores políticos. Frente a la vieja concepción meramente táctica de la democracia y puramente reproductiva de la cultura y la comunicación, democratizar nuestra sociedad significa hoy trabajar en el espesor de la trama cultural y comunicativa de la política. Pues ni la *productividad* de la política es separable de las batallas que se libran en el terreno simbólico —ya que es ahí donde se produce el sentido de lo social, el del reconocimiento mutuo— ni el carácter participativo de la democracia es hoy real por fuera de los modos y escenarios de la comunicación masiva. Lo que ha llevado a Landi a convertirse estos últimos años en uno de los más polémicos pensadores de la *videopolítica*: "Nos interesa la TV como una parte decisiva de la historia de la mirada y la percepción hoy convertidas en el campo principal de la cultura y la política"¹¹². A partir de esa declaración, Landi revisa el lugar decisivo pero diferente del papel jugado por la televisión en los procesos de vuelta a la democracia en Argentina, en Chile y en Brasil: su presencia como escenario del debate de reconstitución de lo político y como protagonista que desubica los partidos, reconfigura los discursos y espesa los rituales a la vez que sirve de intermediario entre política y marketing. Entre los prejuicios letrados y metafísicos sobre la "verdad en política" y la pseudo-utopía de la democracia electrónica con sus fantasías del referéndum cotidiano vía módem, está "el debilitamiento de los partidos políticos y el simultáneo desarrollo autónomo de la industria de las comunicaciones haciendo que en nuestras sociedades tiendan a escindirse el espacio de la

representación institucional y el de la constitución simbólica de la política (...) Las culturas políticas suelen verse bajo el ángulo de las diferentes ideologías que las tiñen, pero también definen su perfil por el conjunto de géneros discursivos que engloban. Y ¿cuáles son sus lenguajes *apropiados*: los textos escritos, la música o la imagen? En realidad lo que la sociedad considera como político en un momento dado es producto de la lucha política misma"¹¹³.

De ahí que los reproches de los políticos a la televisión busquen justamente disfrazar lo que ésta *hace visible en la política*: su corrupción y sus desconexiones con las nuevas sensibilidades, la transformación en los modos de acceso a la escena política y la desubicación social de los partidos al perder el control de la configuración simbólica de la representación. Y de ahí también que para los intelectuales las relaciones entre política y televisión se agoten (con contadas excepciones) en su maniquea oposición, con lo cual ahí no habría *nada que pensar*. Pero mirados antagónicamente *lo que se deja de ver* es justamente la tensión que enlaza la plaza y la pantalla, ese nuevo escenario de lo público, diseminado y móvil, "espacio virtual construido *entre la plaza y la platea*"¹¹⁴, expresivo de la complejidad actual de la socialidad urbana, del espesor cultural de sus mediaciones tecnológicas, de sus velocidades, fragmentaciones y flujos. En la Plaza de Mayo de Buenos Aires las madres de los desaparecidos desfilan cada semana en un *acto* político que no sólo no rehúye su *representación* televisiva sino que la busca. Porque la televisión no ocluye la acción sino que la resemantiza: en la plaza los protagonistas son las madres y los periodistas los espectadores, mientras en la pantalla los comunicadores adquieren el protagonismo de su mediación. Pero aún condicionada por los sesgos de la mirada y los requerimientos del medio, las

madres de la Plaza de Mayo saben que esa mediación hace posible que el país las vea, *hace público* su gesto contra el olvido. "La productividad de ese *entre*, espacio construido cooperativamente por quienes protagonizan la acción —los sujetos de la plaza— y por los emisores, mediadores y receptores —protagonistas de la platea— permite asumir que lo que está en crisis son unas formas orgánicas de representación y participación que hoy múltiples actores reclaman desde la plaza pero que sólo pareciera realizarse desde la platea en ese espacio virtual que la televisión promete y realiza"¹¹⁵.

Lejos de la anacrónica pero persistente idea de los *efectos* o la *influencia* inmediata de los medios —de la brevedad y frivolidad, la espectacularidad y amarillismo de su discurso— vaciando la política de sentido, lo que empezamos a comprender es la necesidad de insertar las relaciones televisión/política en un mapa cruzado por tres ejes: el de la construcción de *lo público*, la constitución de los *medios* y las *imágenes* en espacio de *reconocimiento social*, y las nuevas formas de existencia y ejercicio de la *ciudadanía*. Fagocitado durante mucho tiempo por *lo estatal*, sólo en los últimos años *lo público* empieza a ser percibido en las peculiaridades de su autonomía, sustentada en su doble relación con los ámbitos de la *sociedad civil* y de la comunicación. Articulando el pensamiento de H. Arendt¹¹⁶ y el de R. Sennet¹¹⁷, lo público se configura como "lo común, el mundo propio a todos", lo que implica que —como la misma Arendt ya afirmaba— ello sea al mismo tiempo "lo difundido, lo 'publicitado' entre la mayoría". Que es en lo que hace hincapié Sennet cuando refiere lo público a aquel *espacio de la ciudad* (desde el *ágora* griega) en el que la gente se junta para intercambiar informaciones y opiniones, para deambular escuchando y

entretenerse controvirtiendo. German Rey ha explicitado y desarrollado esta articulación fundante de lo público entre el *interés común*, el *espacio ciudadano* y la *interacción comunicativa*¹¹⁸: circulación de intereses y discursos que lo que tienen de *común* no niega en modo alguno lo que tienen de heterogéneos, ello es más bien lo que permite el reconocimiento de la diversidad haciendo posible su contrastación. Pues es lo propio de la *ciudadanía* hoy el estar asociada al "reconocimiento recíproco", esto es al derecho a informar y ser informado, a hablar y ser escuchado, imprescindible para poder participar en las decisiones que conciernen a la colectividad. Una de las formas hoy más flagrantes de exclusión ciudadana se sitúa justamente ahí, en la desposesión del *derecho a ser visto y oído*, que equivale al de existir/contar socialmente, tanto en el terreno individual como el colectivo, en el de las mayorías como de las minorías. Derecho que nada tiene que ver con el exhibicionismo vedetista de nuestros políticos en su perverso afán por sustituir su perdida capacidad de representar lo común por la cantidad de tiempo en pantalla.

La cada vez más estrecha relación entre lo público y lo comunicable —ya presente en el sentido inicial del concepto político de *publicidad*, cuya historia ha sido trazada por Habermas¹¹⁹— pasa hoy decisivamente por la ambigua, y muy cuestionada, *mediación de las imágenes*. Pues la centralidad ocupada por el discurso de las imágenes —de las vallas a la televisión pasando por las mil formas de afiches, graffitis, etc.— es casi siempre asociada, o llanamente reducida, a un mal inevitable, a una incurable enfermedad de la política moderna, a un vicio proveniente de la decadente democracia norteamericana, o a una concesión a la barbarie de estos tiempos que tapan con imágenes su falta de ideas. Y no es que en el uso que de las imágenes hace la sociedad

actual y la política haya no poco de todo eso, pero lo que estamos necesitando es de ir más allá de la denuncia, hacia una comprensión de lo que esa mediación de la imágenes produce socialmente, único modo de poder intervenir sobre ese proceso. Y lo que en las imágenes se produce es, en primer lugar, la salida a flote, la emergencia de la crisis que sufre, desde su interior mismo, el *discurso de la representación*. Pues si es cierto que la creciente presencia de las imágenes en el debate, las campañas y aún en la acción política, espectaculariza ese mundo hasta confundirlo con el de la farándula, los reinados de belleza o las iglesias electrónicas, también es cierto que por las imágenes pasa una *construcción visual de lo social*, en la que esa visibilidad recoge el desplazamiento de la lucha por la *representación* a la demanda de *reconocimiento*. Lo que los nuevos movimientos sociales y las minorías —como las mujeres, los jóvenes o los homosexuales— demandan no es ser representados sino reconocidos: *hacerse visibles socialmente, en su diferencia*. Lo que da lugar a un modo nuevo de ejercer políticamente sus derechos. Y, en segundo lugar, en las imágenes se produce un profundo *descentramiento* de la política tanto sobre el sentido de la militancia como del discurso partidista. Del fundamentalismo sectario que acompañó, desde el siglo XIX hasta bien entrado el XX, el ejercicio de la militancia en las derechas como en las izquierdas, las imágenes dan cuenta del “enfriamiento de la política”, con el que N. Lechner denomina la desactivación de la rigidez en las pertenencias posibilitando fidelidades más móviles y colectividades más abiertas. Y en lo que al *discurso* respecta, la nueva visibilidad social de la política cataliza el desplazamiento del discurso doctrinario, de carácter abiertamente autoritario, a una discursividad si no claramente democrática hecha al menos de ciertos tipos

de interacciones e intercambios con otros actores sociales. De ello son evidencia tanto las consultas o sondeos masivos de opinión realizados desde el campo de la política como la proliferación creciente de observatorios y veedurías ciudadanas. Resulta bien significativo ésta, más que cercanía fonética, articulación semántica entre la *visibilidad* de lo social que posibilita la constitutiva presencia de las imágenes en la vida pública y las *veedurías* como forma actual de fiscalización e intervención de parte de la ciudadanía.

4. DESAFÍOS CULTURALES DE LA COMUNICACIÓN A LA EDUCACIÓN

“Nuestro pensamiento nos ata todavía al pasado, al mundo tal como existía en la época de nuestra infancia y juventud. Nacidos y criados antes de la revolución electrónica, la mayoría de nosotros no entiende lo que ésta significa. Los jóvenes de la nueva generación, en cambio, se asemejan a los miembros de la primera generación nacida en un país nuevo. Debemos aprender junto con los jóvenes la forma de dar los próximos pasos. Para construir una cultura en la que el pasado sea útil y no coactivo, debemos ubicar el futuro entre nosotros, como algo que está aquí, listo para que lo ayudemos y protejamos antes de que nazca, porque de lo contrario sería demasiado tarde”.

MARGARET MEAD

Tomada de un libro que Margaret Mead escribió en 1970¹²⁰, esa cita teje el lado oculto del debate entre *educación* y *comunicación*, y las líneas de fuerza que configuran la emergencia ahí de un nuevo *campo* a la vez de investigación y de políticas. Pues es en la educación donde se plasman en forma

decisiva las contradicciones entre los tres tipos de cultura desde los que M. Mead desentraña los motivos que nos impiden comprender la envergadura antropológica y la larga temporalidad en que se inscriben nuestros miedos al cambio, nuestras resistencias, tanto como las posibilidades de inaugurar escenarios y dispositivos de diálogo entre generaciones y pueblos.

Llama Mead *postfigurativa* a aquella cultura en la que el pasado de los adultos es el futuro de cada nueva generación, de manera que el futuro de los niños está ya entero plasmado en el pasado de los abuelos, pues la esencia de esa cultura reside en el convencimiento de que la forma de vida y de saber de los viejos son inmutables e imperecederos. *Cofigurativa* denomina un otro tipo de cultura en la que el modelo de vida lo constituye la conducta de los contemporáneos, lo que implica que el comportamiento de los jóvenes podrá diferir en algunos aspectos del de sus abuelos y de sus padres. Finalmente, la cultura *prefigurativa* es aquella en la que los pares reemplazan a los padres instaurando una *ruptura* generacional, que es la que vivimos hoy, sin parangón en la historia, pues señala no un cambio de viejos contenidos en nuevas formas o viceversa, sino un cambio en la *naturaleza del proceso*: la aparición de una "comunidad mundial" en la que hombres de tradiciones culturales muy diversas *emigran en el tiempo*, "inmigrantes que llegan a una nueva era: algunos como refugiados y otros como proscritos", pero todos compartiendo las "mismas leyendas" y sin modelos para el futuro. Un futuro que balbucean los relatos de ciencia-ficción en los que los jóvenes encuentran su *experiencia* de habitantes de un mundo cuya compleja heterogeneidad no se deja decir en "las secuencias lineales que *dictaba* la palabra impresa" y que remite a un aprendizaje

fundado menos en la dependencia de los adultos que en la propia exploración que los jóvenes habitantes del nuevo mundo tecnocultural hacen de la visión, la audición, el tacto o la velocidad.

Los destiempos en la educación

Dos destiempos desgarran particularmente el mundo de la educación en América Latina. Uno las "deudas del pasado"¹²¹: los objetivos no cumplidos de universalización de la escolaridad básica. Pues si es cierto que en el plano de la cobertura la expansión en las últimas décadas ha sido considerable, el deterioro en la calidad de la enseñanza no sólo ha multiplicado el número de los analfabetos *funcionales* sino que, según estimaciones de la UNESCO, América Latina es la región con mayores porcentajes de fracaso escolar en el mundo. A las dificultades que aún subsisten entre los sectores de más bajos ingresos para acceder a la escuela básica se añade ahora una deserción incesante. Y una desmoralización creciente de los profesores —deterioro salarial, escasez de recursos, no renovación de equipos— que les hace fuertemente reacios a cualquier innovación o mejoramiento de la calidad. El otro destiempo es el que día a día ahonda la brecha de América Latina en la producción de ciencia y tecnología. Y la imperiosa necesidad entonces de ampliar y consolidar la educación superior con miras a fortalecer la capacidad de estos países en la producción de conocimientos y el diseño de tecnologías. Inversión indispensable pues se trata del campo en el que se produce hoy la dependencia estratégica, aquella en que se juega no sólo la posibilidad de competir sino la de sobrevivir económica y culturalmente. Destiempos

que se cruzan y que perversamente vienen a reforzar las recesiones económicas y las políticas neoliberales. Como lo hace patente el acelerado proceso de retraimiento del Estado y su solapado o descarado empuje a la privatización de la educación. Una privatización que no remite sin embargo únicamente al achicamiento y descomposición del Estado tradicional sino también al deterioro que ha conllevado la masificación escolar. Y la búsqueda entonces en los sectores medios de una educación que les permita competir en el mercado laboral, aceptando para ello los costos de "un contrato de servicios"¹²² obtenido en el mercado educativo. Privatización que encarna, de otra parte, un nuevo modelo pedagógico centrado en la *individuación*: en la exaltación de la autonomía del individuo, su capacidad de aprender a aprender, y en un proyecto meritocrático de renovación de las elites dirigentes que combina, sobre la base de una alta presión selectiva, la potenciación de la iniciativa individual con una clara recuperación de los valores de la disciplina.

Un segundo terreno de destiempos es el de los *modelos de comunicación* que subyacen a la educación. La escuela encarna y prolonga, como ninguna otra institución, el *régimen de saber* que instituyó la comunicación del texto impreso. La revolución cultural que introduce la imprenta instaura un mundo de *separación*¹²³, hecho de territorialización de las identidades, gradación/segregación de las etapas de aprendizaje, y de dispositivos de control social de la información o del *secreto*. Paradigma de comunicación que desde finales del siglo XVII convierte la edad en el "criterio cohesionador de la infancia"¹²⁴ permitiendo el establecimiento de una doble correspondencia: entre la linealidad del texto escrito y el desarrollo escolar —el avance intelectual va paralelo al progreso en la lectura—, y de éste con las escalas mentales de

la edad. Esa correspondencia estructura la información escolar en forma tan sucesiva y lineal que, de un lado, todo retraso o precocidad serán tachados de *anormales*, y de otro se identificará la comunicación pedagógica con la transmisión de contenidos memorizables y reconstituibles: el "rendimiento escolar" se mide por edades y paquetes de información aprendidos. Y es a ese modelo mecánico y unidireccional al que responde la *lectura pasiva* que la escuela fomenta prolongando la relación del fiel con la *sagrada escritura* que la Iglesia instaurara. Al igual que los clérigos se atribuían el poder de la única lectura auténtica de la Biblia, los maestros detentan el saber de una lectura unívoca, esto es de aquella de la que la lectura del alumno es puro eco. "La autonomía del lector depende de una transformación de las relaciones sociales que sobredeterminan su relación con los textos. La creatividad del lector crece a medida que decrece el peso de la institución que la controla"¹²⁵. De ahí la antigua y pertinaz desconfianza de la escuela hacia la *imagen*¹²⁶, hacia su incontrolable polisemia que la convierte en lo contrario del *escrito*, ese texto controlado desde dentro por la sintaxis y desde fuera por la identificación de la *claridad* con la univocidad. La escuela buscará sin embargo controlar la imagen, ya sea subordinándola al oficio de mera *ilustración* del texto escrito o acompañándola de un *letrado* que le indique al alumno *lo que dice la imagen*.

Acosado por los cuatro costados, ese modelo de comunicación pedagógica no sólo sigue vivo hoy sino que se refuerza al colocarse a la defensiva desfasándose aceleradamente de los procesos de comunicación que hoy dinamizan la sociedad. Primero, negándose a aceptar el *des-centramiento cultural* que atraviesa el que ha sido su eje tecno-pedagógico, el libro. Pues "el aprendizaje del texto (*del libro-de-texto*)

asocia a través de la escuela un modo de transmisión de mensajes y un modo de ejercicio del poder, basados ambos en la escritura"¹²⁷. Segundo, ignorando que en cuanto *transmisor* de conocimientos la sociedad cuenta hoy con dispositivos de almacenamiento, clasificación, difusión y circulación mucho más versátiles, disponibles e individualizados que la escuela. Tercero, atribuyendo la crisis de la lectura de libros entre los jóvenes únicamente a la maligna seducción que ejercen las tecnologías de la imagen, lo que le ahorra a la escuela tener que plantearse la profunda reorganización que atraviesa el mundo de los lenguajes y las escrituras; y la consiguiente *transformación de los modos de leer* que está dejando sin piso la obstinada identificación de la lectura con lo que atañe solamente al libro y no a la pluralidad y heterogeneidad de textos, relatos y escrituras (orales, visuales, musicales, audiovisuales, telemáticos) que hoy circulan. Cuarto, impidiéndose interactuar con el mundo del *saber diseminado* en la multiplicidad de los medios de comunicación a partir de una concepción premoderna de la *tecnología*, que no puede mirarla sino como algo exterior a la cultura, "deshumanizante" y perversa en cuanto desequilibradora de los contextos de vida y aprendizajes heredados. Concepción y actitud que lo que paradójicamente produce en los jóvenes es una brecha cada día más profunda entre su cultura y aquella desde la que enseñan sus maestros, lo que deja a los jóvenes inermes ante la atracción que ejercen las nuevas tecnologías e incapaces de apropiarse crítica y creadoramente de ellas.

También en el terreno de los modelos y dispositivos de comunicación, los destiempos se entrecruzan y refuerzan convirtiendo la ruptura entre generaciones en el profundo conflicto entre culturas de que habla Margaret Mead. Pero la

escuela escamotea ese conflicto reduciéndolo a sus *efectos morales* y traduciéndolo a un discurso de lamentaciones sobre la manipulación que los medios hacen de la ingenuidad y curiosidad de los niños, sobre la superficialidad, el conformismo y el rechazo al esfuerzo que inoculan en los jóvenes "llenándoles la cabeza de morbo, banalidad y ruido". Lo que esa reducción impide es que, ya no la escuela, sino el sistema educativo se haga preguntas como éstas: ¿qué significan *saber y aprender* en el tiempo de la economía informacional y los imaginarios comunicacionales movilizados desde las redes que insertan instantáneamente lo local en lo global?, ¿qué desplazamientos epistemológicos e institucionales están exigiendo los nuevos dispositivos de producción y apropiación cognitiva a partir del interfaz que enlaza las pantallas hogareñas de televisión con las laborales del computador y las lúdicas de los videojuegos?, ¿qué saben nuestras escuelas, e incluso nuestras facultades de educación, sobre las hondas modificaciones en la percepción del espacio y el tiempo que viven los adolescentes, insertos en procesos vertiginosos de desterritorialización de la experiencia y la identidad, y atrapados en una contemporaneidad que confunde los tiempos, debilita el pasado y exalta el no-futuro *fabricando un presente continuo*: hecho a la vez de las discontinuidades de una actualidad cada día más instantánea, y del *flujo* incesante y emborrachador de informaciones e imágenes? ¿Está la educación haciéndose cargo de esos interrogantes? y si no lo está haciendo, ¿cómo puede pretender ser hoy un verdadero espacio social y cultural de apropiación de conocimientos?