

Otra forma de leer popularmente es lo que se llama la lectura expresiva: «leer para los habitantes de la cultura oral —no letrada— es escuchar, pero esa escucha es sonora».

Me parece especialmente interesante recoger un pensamiento que nos viene de la tradición crítica: «la verdadera lectura empieza allí donde termina el goce». Lo cual viene a confirmar una vez más cómo las estéticas aristocráticas siempre han tenido las estéticas explosivas del gozo popular.

Otra forma de lectura popular sería la oblicua o desviada:

[...] lectura cuya gramática es muchas veces otra, diferente a la gramática de producción. Si la autonomía del texto es ilusoria mirada desde las condiciones de producción lo es igualmente desde las condiciones de lectura. Sólo prejuicios de clase pueden negarle a los códigos populares de la percepción de la capacidad de apropiarse de lo que leen».

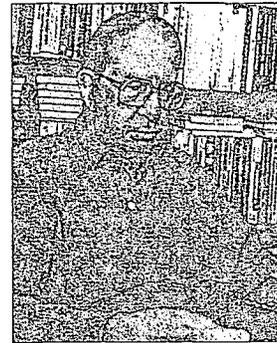
[Ibidem, p. 160.]

El autor se refiere posteriormente a la idea de que las tradiciones hablan en la radio e igualmente reconoce que la televisión se nutre de noticias culturales del pueblo. Todo lo cual le lleva a definir un trayecto teórico y metodológico acerca de la comunicación. Dice así: «el trayecto metodológico es entonces aquel que va del ver-con-la gente al darle a la gente la posibilidad de contar lo visto. La única forma de acceso a la *experiencia de su ver* pasa por la activación de las diferentes competencias narrativas desde las que nos hablan los diversos pueblos que contienen... el público de la televisión».

Jesús Martín Barbero nos ofrece en esta obra una muestra precisa e intensa de su pensamiento y proceso de investigación. Un resumen de su experiencia de docencia e indagación comunicativa.

Confiamos que este número de la *Revista Anthropos* especialmente dedicado a una visión panorámica de su obra constituya una entusiasta invitación a su lectura y comprensión de sus originales planteamientos en profundidad. Nos parece muy destacable su afirmación de que lo importante es indagar al otro desde su propio lugar de observación de la realidad y muy particularmente la sugerencia que nos ofrece de pensar la sociedad desde la comunicación.

PROCESO DE INVESTIGACIÓN Y ANÁLISIS



JESÚS MARTÍN BARBERO

Autopercepción intelectual de un proceso histórico

La apuesta intelectual de J. Martín Barbero opta por repensar las relaciones entre comunicación y política, mediado siempre por los estudios culturales en el contexto de América Latina

De la experiencia al relato. Cartografías culturales y comunicativas de Latinoamérica

JESÚS MARTÍN BARBERO

Lo que sigue es el relato-memoria de una aventura intelectual que, a lo largo de cuarenta y cinco años, me ha llevado de la castellana Ávila a la andina Bogotá, y desde allí a todo lo largo y ancho de América Latina. Han sido sucesivas desterritorializaciones tanto corporales como intelectuales, la primera de España a Colombia en 1963, y la última, un impensado exilio, durante los tres primeros años del siglo, en la mexicana Guadalajara. Más que etapas de un viaje lo que ese periplo enuncia es un conjunto de dislocaciones y relocalizaciones de la experiencia y del lugar desde donde uno piensa, habla, escribe. Que es lo que caracteriza, según Z. Bauman, al intelectual-intérprete de hoy, por diferencia con el intelectual-legislador de ayer: la heterogeneidad, pero también continuidad, de anclajes culturales sin los que no es posible hacer la traducción de las tradiciones, continuidad que remite el espacio de *patria grande* que posibilita a Latinoamérica una densa comunicación entre sus pueblos y sus culturas. De modo que, mucho más que el tema de mis investigaciones, América Latina ha resultando siendo el marcador de mi habla y el lugar de forja de un estilo de pensar.

Y para introducir al lector en los *mápas nocturnos* que han posibilitado mis andanzas y mudanzas intelectuales, necesito empezar por contarle que provengo de un ámbito

de reflexión doblemente exterior al *campo de estudios de la comunicación*, que es por el que me he movido académicamente hablando. Vengo de la filosofía y la antropología, y nada más reñido con el pragmatismo instrumental dominante desde sus inicios en ese campo de estudio que el pensamiento filosófico y nada más alejado de su obsesión disciplinaria que la apuesta antropológica contemporánea. De ahí que mi investigación haya estado dedicada en gran medida a «minar» las seguridades que procura el objeto propio, abriendo agujeros por donde oxigenar el campo y conectarlo con las preocupaciones de la reflexión filosófica y las búsquedas de las ciencias sociales, que es a lo que, desde un comienzo, llamé *mediaciones*, a las densas pero secretas conexiones de los procesos de comunicación con las dinámicas culturales y con los movimientos sociales. Ello me ha hecho sentir frecuentemente *fuera de lugar*. Pues si mi talante filosófico ha incomodado constantemente a los expertos en comunicación, mi apuesta por ubicar el análisis de los procesos, los medios y las prácticas de comunicación, en un lugar central de las ciencias sociales *des-ubicó* mi trabajo hasta el punto de hacerlo *irreconocible* durante mucho tiempo para buena parte de los investigadores sociales y aún más entre los filósofos. De esa *des-ubicación* tengo experiencia desde mi primera intervención pública en el que resultó ser el primer encuentro internacional de estudiosos y escuelas de comunicación de América Latina, organizado en 1978 por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco en Ciudad de México. En aquella mi primera «ponencia internacional» aparecieron balbuceadas las que, *andando el tiempo*, constituirían señas de identidad de mi reflexión e investigación: invertir el sentido de la idea que preconizaba la visión crítica de la comunicación como proceso de dominación, proponiendo el estudio de la dominación como proceso de comunicación. Juntaba así el análisis de Paulo Freire sobre la opresión interiorizada por las sociedades latinoamericanas cuando el oprimido vio en el opresor su testimonio de hombre, con la concepción gramsciana de la hegemonía como un proceso vivido, hecho no sólo de dominio y fuerzas sino de complicidades y sentido. Comprender la comunicación implicaría entonces meter en la investigación no sólo las tretas del dominador sino también *todo aquello que en el dominado trabaja a favor del dominador*.

1. Matrices del concepto de mediación: juntando a Paulo Freire con Paul Ricoeur

Rastreando unas referencias bibliográficas en mi tesis de doctorado, presentada en Lovaina a fines del 1972, encontré escrito en la página 160: «Pensar el acontecimiento como praxis exige ir más allá de las formas para entrever las mediaciones que religan la palabra a la acción y constituyen las claves del proceso de liberación». Ahí se hallan los orígenes del concepto de mediación que ha marcado mi reflexión e investigación desde mediados de los años setenta. Siendo alumno de Paul Ricoeur, en un curso que dictó en Lovaina en 1970, mi trabajo final fueron unos apuntes acerca del modo en que la pedagogía de Paulo Freire había sabido transformar la mirada fenomenológica en una pragmática que, asumiendo la capacidad performativa del lenguaje—en el sentido en que la entienden Austin y Searle— incorporaba el análisis de la «acción del lenguaje» a un programa de acción: la alfabetización de adultos, el aprendizaje de la lectura y la escritura, transformado en proceso de liberación de la palabra propia. Esos apuntes constituyeron la base de mi tesis de doctorado, cuyo título, «La palabra y la acción», claramente lo atestigua. Y en cuya introducción se podía leer: «La palabra explícita la conciencia que viene de la acción y hecha pregunta horada el espesor macizo de la situación, rompe el embrujo de la pasividad frente a la opresión. Si la palabra sola es impotente, la acción

sola es estéril, la imagen del futuro se engendra entre las dos: la palabra dibuja la utopía que las manos construyen y el pedazo de tierra liberada hace verdad al poema».

Paulo Freire: la textura dia-lógica de la comunicación

Acostumbrados como estamos a confundir la comunicación con los medios y la educación con sus métodos y técnicas, los estudiosos de estos campos padecemos con frecuencia no sólo de una fuerte esquizofrenia sino también de una flagrante desmemoria. Ambas convergen en hacernos olvidar que la primera aportación innovadora desde Latinoamérica a la teoría de la comunicación se produjo en y desde el campo de la educación: en la *pedagogía libertaria* de Paulo Freire. Aquella que, partiendo del análisis del proceso de vaciamiento de sentido que sufre el lenguaje en las normalizadas técnicas de la alfabetización, traza un proyecto de práctica que posibilite el develamiento de su propio proceso de inserción en, y apropiación de, el tejido social, y por tanto de su recreación. Pues es sólo luchando contra su propia inercia como el lenguaje puede constituirse en palabra de un sujeto, esto es, hacerse pregunta que instaura el espacio de la comunicación. Freire llamará por eso *palabra generadora* a aquella en que, a la vez que se activa/despliega el espesor de significaciones sedimentadas en ella por la comunidad de los hablantes, se hace posible la generación de nuevos sentidos desde los que reinventar el presente y construir futuro. Pero Freire no sólo vinculó el sentido de la comunicación a la generación de un lenguaje capaz de nombrar el mundo propio sino que puso ese proyecto en el mundo: desde Argel hasta Estocolmo, desde el tercero al primer mundo, un gran número de pensadores y educadores se han reconocido intelectual y políticamente en ese proyecto educativo. Lo que deja en claro que no se trataba de un proyecto para gentes de los países subdesarrollados sino, al contrario, de una de las primeras propuestas culturales no literaria capaz de interpelar desde América Latina a intelectuales de todo el mundo. Es a eso que llamo, sin el menor reato de chauvinismo, *la primera teoría latinoamericana de comunicación*, ya que no sólo tematizó prácticas y procesos comunicativos de estos países sino que puso en comunicación a América Latina consigo misma y con el resto del mundo.

Fue la *revolución de Freire con Gramsci* la que me enseñó a pensar la comunicación a la vez como *proceso social* y como *campo de batalla cultural*. Y es por ello que hago justicia a la creatividad del pensamiento latinoamericano en comunicación al hacer explícitas las deudas de mi pensamiento con Freire desde sus inicios en mi tesis de doctorado. Su estructura se asentaba sobre tres conceptos-eje desarrollados en cada una de sus tres partes. Primera, la *objetivación* o el nivel de las estructuras, el pasaje obligado por las formas objetivas en que el lenguaje articula el sentido de la acción. Segunda, la *comunicación* o el nivel de las mediaciones, el lenguaje y la acción en cuantos modos de estar en el mundo y de interacción entre los hombres. Y tercera, la *autoimplicación*, o el nivel de los sujetos, la acción y la palabra en cuantos espacios entrelazados de los que emerge la experiencia originaria del hombre, su constitución en actor y en autor.

Mi tesis se apoyó en el análisis de Freire sobre la opresión interiorizada por las sociedades latinoamericanas, en la imagen del oprimido que vio en el opresor su testimonio de hombre y, al insertar ese análisis en la concepción gramsciana de la hegemonía como proceso vivido, la historia de América Latina no era explicable sólo en términos de fuerzas sino que había que indagar en los *sentidos*. De ahí que, al contrario de la metodología de los abecedarios y los manuales que empezaban enseñando las letras y las sílabas, Freire planteara como punto de arranque la investigación/construcción del «universo lingüístico de base» del educando, y ello en un proceso a lo largo del cual las

ideas y los hechos emergen en palabras-frases que conforman unidades de enunciación. ¿No se halla ahí *encarnada* la concepción que Merleau-Ponty tiene de la percepción y E. Benveniste de «la frase como instancia fundamental de discurso»? Por otra parte, frente a los estereotipos, las palabras muertas y anónimas que presentan los manuales, la nueva pedagogía plantea como clave el enraizamiento de las palabras en el mundo y en la vida del educando. Y es en base a ese *universo vocabular* que se exploran las *palabras generadoras* en un triple plano: su riqueza fonética o capacidad para dar formación al mayor número posible de vocablos su densidad referencial o de vinculación con el contexto en que el vocablo se inscribe y el poder de movilización experiencial que la palabra tiene dentro del grupo.

Las palabras salidas del universo existencial del hombre vuelven a él transformadas en modo de acción sobre el mundo. El proceso culmina así en la *auto-implicación*: la emergencia del sujeto a través del lenguaje, tanto del que dice la acción como del que performativamente la efectúa. Sólo entonces la lengua dejará de ser un instrumento abstracto o mágico para convertirse en parte constitutiva de la cultura de la gente, expresión de su mundo y del *hacerse del hombre*, al mismo tiempo proceso y trama de relaciones objetivadas y lugar de construcción y creatividad del sujeto. Des-velar los secretos —el montaje que hace de la lengua una arquitectura de signos— se convertirá en movimiento de-velador de la trama del mundo y de la historia condensada en esos signos. Y la palabra generadora *generará* entonces no sólo otras palabras, otras frases, sino la capacidad de decirse y de contar la vida, de pensar y escribir el mundo como actor del mismo. Aprendiendo a decir su palabra el ser humano aprende a desplegar la trama misma del proceso histórico. Y en vez de someterse a una repetición y memorización mecánica y huera, de palabras dictadas desde arriba desde fuera, el hombre aprende a «ad-mirar» su cultura, primer paso para hacerse capaz de recrearla, para sentirse creador. *La pedagogía* se convertía así en *praxis cultural* puesto que la cultura es invención de formas y figuras, sonidos y colores que en el mismo movimiento en el que expresan la realidad la reinventan.

Y la pedagogía se transformaba también en *política* puesto que el acceso a la expresión y la creación cultural es experimentado por los alfabetizados como un *proceso de lucha por hacerse reconocer* en cuanto actores del proceso social. Si la libertad es indivisible, la conquista de la palabra se inscribe en la lucha por la liberación de todo lo que oprime. Así adquiere su pleno significado la divisa que Freire le dio a su aventura: *la educación como práctica de la libertad*. Y de una educación *para el desarrollo desarrollista*, formadora de cuadros altamente técnicos e ideológicamente «neutros», oportunista canal de ascenso social, Freire propondrá pasar a una educación *para la liberación*, que va a la raíz, a la conciencia sumisa. De una educación idealista por estar construida de palabras huecas, de nostalgias y voluntarismos estériles, se pasa a una *educación-praxis*, dialectizadora de la palabra y de la acción en la que la palabra surge al ritmo del esfuerzo constructor de la propia realidad y la acción revierte posibilitando una palabra inédita, creadora.

Paul Ricoeur: el espesor simbólico de la mediación

Mi deuda con Paul Ricoeur es también raizal, tiene que ver con las raíces de mi propio pensamiento. Pues siendo decano de la Facultad de Filosofía en la Universidad parisina de Nanterre, que fue el epicentro del levantamiento estudiantil en mayo del 68, Paul Ricoeur acompañó al movimiento estudiantil hasta que, dos años después, fuera agredido por un grupo de exaltados estudiantes en forma tan humillante —descargándole un cubo de basura en la cabeza!— que decidió abandonar Nanterre y marchar a Lovaina,

donde iniciaría su primer seminario en octubre de 1970 y donde sería profesor los años siguientes, alternando sus cursos con los que dictaba en la Universidad de Chicago. Una de las suertes mayores de mi vida fue haber estado en Lovaina ese año y haber podido ser alumno de su seminario sobre *Semántica de la acción*. A partir de ese momento el pensamiento de Ricoeur pasó a ser parte decisiva no sólo de mi bagaje intelectual sino de mis referentes éticos: pues en su modo de *hacer filosofía* encontré una muy peculiar manera de articular la atención a los eventos de la vida social con un pensamiento dedicado a dotarlos de horizonte y profundidad. Y de ese modo, los niveles más altos de abstracción no serán nunca la marca de un alejamiento sino la indispensable distancia para ahondar y comprender más. Por otra parte Ricoeur me ha ayudado como pocos a *descifrar* la compleja y confusa situación de Colombia. De manera que cuando murió mi homenaje fue invitarlo a venir *virtualmente* a Colombia para que nos ayudara a pensar la cuestión de fondo: la muy especial relación entre política y violencia en este país. Ya que en buena medida y a su manera esa cuestión había constituido también uno de los ejes que atraviesa el pensamiento de Ricoeur por entero, desde *Historia y verdad* (1955) hasta su casi última obra, *La memoria la historia, el olvido* (2000). Es en uno de sus textos iniciales que data de 1949 donde yo había leído la extraña llamada a que la filosofía asuma «el espesor de la violencia» y el estudio de sus «modos de eficacia», entre los que se hallan nada menos que la verdad, el derecho y la justicia, cuando éstas «se toman las mayúsculas como se toman las armas». Denso espesor de la violencia que se despliega en la historia de lo que Ricoeur denominó las *estructuras de lo terrible*, esas «fuerzas» del instinto y la explotación inscritas en la política desde su fundación. Y cuarenta años después en *La crítica y la convicción* seguirá aún proponiendo hacer partir la reflexión de la «*insociable sociabilidad*» que en palabras de Kant constituye la conflictividad estructural de lo social. Pues para escapar de la *filosofía especular* —lugar de la mera especulación—, y a la trampa que hoy nos lleva del unanimismo de las encuestas a un denunciismo minado por su propia exaltación, lo que necesitamos según P. Ricoeur es hacernos la pregunta por *¿cómo resimbolizar la política?* cómo devolverle densidad simbólica, esto es, capacidad de convocarnos y mantenernos juntos, para enfrentar su deriva hacia la mera administración e instrumentalización por las burocracias y tecnocracias partidarias.

El concepto de *mediación*, desde el que entré en el campo de la *comunicación*, proviene de una idea que se halla a largo de toda la obra de P. Ricoeur: que el análisis de la lengua desemboca en el registro hermenéutico: el de el mundo como horizonte de la palabra. Ya que es en el tejido de cosas y palabras donde la comunicación *revela* su espesor. No existe la comunicación *directa*, inmediata, toda comunicación exige el arrancarse al uso o goce inmediato de las cosas, todo comunicar exige alteridad y un mínimo de distancia. La comunicación es separación y puente; mediación. Por más cercanos que se sientan, entre dos sujetos media siempre el mundo en su doble figura de naturaleza e historia. El lenguaje es el *lugar de cruce* de ambos: enraza al hombre en la tierra sobre la que los seres humanos forjaron la lengua. Si la lingüística reclama de la fenomenología un horizonte de significación, ésta a su vez reclama una ontología, un asidero en el ser. La *metáfora* de Heidegger adquiere entonces toda su validez pero a condición de que «la morada del ser» alcance a dar cobijo no sólo al discurso del príncipe y los sacerdotes sino a la palabra del común de los hombres. Porque de otro modo esa expresión no sería sino la voz de la nostalgia tras la que se enmascara la vieja aristocracia del pensar y el decir frente a la turbadora entrada de las masas en la historia, frente al hecho irreversible de los pueblos asumiendo la palabra.

Analizar el lenguaje como mediación es pensarlo a la vez hecho de signos y preñado de símbolos. El estructuralismo descartó el símbolo *lógicamente*. Porque el símbolo no

se presta al frío análisis de las estructuras sino que recalienta y contamina todo con el *exceso de significado* y el *conflicto de las interpretaciones*. Frente a la clara codificación de que es pasible el signo, el símbolo resulta oscuro, viscoso y peligroso, pero es en él donde se condensa y expresa la realidad última de la comunicación. Lacan no nos deja escapatoria: si el hombre habla es *porque el símbolo lo ha hecho hombre*. Y su etimología le da la razón: *sím-bolo* en griego significa algo partido en dos, y de las que una parte es dada a un otro como *prenda de reconocimiento*. Cada trozo no es nada aisladamente pero puede ser todo unido al otro. Es en el encaje de las partes que los portadores de cada mitad se encuentran y re-conocen. Símbolo dice pues *pacto*, alianza. El acercamiento a la vida profunda del lenguaje como comunicación nos lo descubre hecho de *preguntas esencialmente ansiosas de respuesta*. Es esa la textura de relaciones que lo constituyen en *acta* y acto del pacto colectivo.

Mediación por excelencia, *el símbolo* es también su *arké*, el origen de un universo humano (recordar a E. Cassirer) marcado por la doble mediación que introducen el símbolo y el desciframiento de su sentido. Pues constitutivamente todo símbolo hace pensar, o mejor, «da qué pensar». No desde una referencia que se desarrolla en su exterior sino contenida en el enigma que él mismo contiene. Cada símbolo es una *provocación a pensar*. El otro rasgo que caracteriza al símbolo es la imposibilidad de su reducción a estructura formal, a hecho psicológico o reflejo social. El que toda formación simbólica sea colectiva y social no implica que ella se agote en lo psicológico o lo social, pues como el propio Levi-Strauss recoció, *una simbólica* constituye una región original que nos abre a un más allá de la vida inmediata y de la operatividad, nos abre al tiempo y espacio originarios que tejen/evocan los mitos. Y el tercer rasgo de lo simbólico que según P. Ricoeur es su triple estatus: uno, la simbólica *sedimentada*, hecha de *restos* de símbolos, esto es de *estereotipos* que circulan en cuentos y leyendas y cuya clave es la repetición; dos, la simbólica *actuante* sobre el tejido social de un grupo al que da forma a través de pactos, alianzas y normas, reglas de juego que constituyen el objeto primario de la antropología cultural; y tres, la simbólica *prospectiva* en la que el *juego* de los símbolos en uso estalla para dar lugar a otros, los *creadores*. La primera categoría nos asoma a la base de toda comunicación, al espesor simbólico del repetir que subyace al dialogar, por la segunda accedemos al movimiento, al acto del comunicar, y por la tercera descubrimos lo que en la comunicación irrumpe desconcertándola: la palabra inédita que hace estallar al lenguaje usado en la comunicación y lo subvierte haciendo posible su recreación.

Esa textura dialógica del símbolo remite entonces a la constitución de la subjetividad: el yo emerge en la reciprocidad de la interlocución. Dialogar es arriesgar una palabra al encuentro no de una resonancia, de un eco de sí misma, sino de *otra palabra*, de la *respuesta de otro*. De ahí que para hacer una pregunta necesito asumir un pro-nombre (yo) al que responde uno otro (tu) con-formando el *nosotros* en que se hace posible la comunicación. El diálogo se teje sobre un fondo de pronombres personales que forman la textura de la intersubjetividad. La corriente más dinámica de la lingüística en aquellos años, la representada por E. Benveniste, convergía sobre la hermenéutica de M. Buber, y sobre todo, de E. Levinas. Mientras para el análisis estructural el lenguaje es un *sistema* de signos, para el que habla el lenguaje es una *mediación simbólica*: «masa de signos dispuestos en el mundo para ejercer en él nuestra interrogación» afirma M. Buber. Y Levinas, por su parte, ofrecerá la más innovadora reflexión sobre los dinamisismos de la comunicación humana a partir de *la aparición del otro como «rostro»*. Un rostro que instaura a la vez la posibilidad de mi interioridad y de mi abertura al mundo al *poner en cuestión mis poderes*. En la comunicación los hombres asumen su palabra y hacen estallar a la vez el círculo de la unidad totalitaria del mundo y de la conciencia solipsista. *Dialogar* es descubrir en la trama de nuestro propio ser la presencia de los lazos sociales

que nos sostienen. Es echar los cimientos a una posesión comunitaria del mundo mediante la cual «la justicia es el derecho a la palabra».

Y recupero entonces la profunda conexión de Paulo Freire con Paul Ricoeur que nos incita a inscribir la política en una historia que recupera *la acción de los actores por desfatalizar el pasado*. Un pasado que no está formado sólo por hechos «ya pasados» sino también por *tensiones que desestabilizan el presente y engendran futuro*. Y también el Ricoeur que distinguió la *configuración* del lenguaje, que es a lo que se dedicó el estructuralismo, de su *re-figuración*, que es su metafórica potencia de crear y recrear el sentido. Lo que implica la posibilidad tanto de re-hacer el pasado—substrayéndolo a las mecanicistas lógicas de la subhistoria— como de re-imaginar el futuro, arrancándolo a las fuerzas del instinto y la explotación. Es justamente a eso a lo que Ricoeur llama *refiguración*: a la transformación de la experiencia por la acción del relato, esto es a su capacidad de reestructurar la experiencia *instaurando una nueva manera de habitar el mundo*.

2. Extravía de un filósofo en el campo de la comunicación

A la vuelta de hacer mi Doctorado en Filosofía —a medias entre Lovaina y París— en julio de 1973, una recién estrenada Facultad de Comunicación Social en una Universidad de Bogotá, que aún no había sacado su primera promoción de egresados, me ofreció la posibilidad de abrir en su currículo un área de investigación. Me embarco así en una experiencia arriesgada pero preciosa: la de plantear a los estudios de comunicación la tarea de ligar la incipiente profesionalización universitaria de un oficio con la de la construcción de un nuevo campo de problemas de investigación, esto es la de convertir esos estudios en Colombia en un área específica de producción de conocimiento. La experiencia fue tan intensa como breve: por problemas internos de la universidad año y medio después el proceso fue interrumpido y la mayoría de profesores de la Facultad debíamos abandonar la Universidad. En el plano personal sin embargo la experiencia dejó una marca: la reubicación de mi proyecto investigativo y docente en el ámbito académico de la comunicación. Un año y medio había sido suficientes para convencerme de que la comunicación era un espacio estratégico para comprender algunas de las transformaciones más de fondo de nuestras sociedades. Pues, a la vez que me permitía el aprovechamiento de mis estudios filosóficos y semióticos, me proporcionaba un peculiar anclaje político en la realidad sociocultural del país.

Reubicar el estudio de la comunicación en el campo de las ciencias sociales

Aunque el extravío había comenzado en Bogotá, donde *mi afición* por estudiar las culturas cotidianas de los sectores populares encontró su plasmación académica fue, a mediados de 1975, en la creación del Departamento de Ciencias de la Comunicación en la Universidad del Valle. Esa universidad atravesaba entonces —como la ciudad de Cali, que era en ese tiempo la más moderna en vías y servicios públicos, el lugar del Festival de Arte más importante del país, del TEC, del movimiento más denso de cineclubes en torno a Andrés Caicedo, y de la creación colombiana de *salsa*— un periodo espléndido de investigación y producción intelectual en el que se insertó el proyecto no sólo académico sino intelectual también de nuestro Departamento. Baste contar que sus primeras generaciones de estudiantes tuvieron de profesores a algunos de los investigadores sociales más importantes de Colombia en ese momento, como los historiadores Germán Colmenares y Jorge Orlando

Melo, el filósofo Estanislao Zuleta, el economista Edgar Vásquez, el matemático Guillermo Restrepo y los cineastas Carlos Mayolo y Luis Ospina.

El proceso de creación del Departamento, y especialmente de su Plan de Estudios, no fue nada fácil. Se necesitó un largo y polémico proceso de propuestas y debates que implicaron a la Universidad entera en el diseño de su programa curricular. ¿Qué fue lo que hizo tan polémico ese Plan de Estudios que hasta el director del ICFES —Instituto Colombiano de Fomento a la Educación Superior— llegó a solicitarme bibliografía para poder defenderlo ante su consejo directivo que se mostraba muy receloso de su apertura? Pues que, frente a unas escuelas de Periodismo en las que predominaba aún el aprendizaje de destrezas periodísticas aderezadas con algunos complementos humanísticos, en la Universidad del Valle nos atrevimos a repensar el oficio del periodista a la luz de las nuevas sensibilidades que configuraban los medios de comunicación más *populares*, esto es el cine, la música y la televisión, que eran la base de la cultura de la nueva generación de la que provenían nuestros estudiantes. Y nos ponían a la escucha del peculiar proceso de modernización de un país, largamente aislado y ensimismado, y en el que los medios audiovisuales estaban jugando un papel ya decisivo.

Pero lo más polémico fue que nos atreviéramos a ubicar de pleno el estudio de la comunicación en el ámbito explícito de las ciencias sociales y del análisis-cultural. En un tiempo en el que la Teoría de la Dependencia estaba posibilitando la apropiación latinoamericana de la sociología, de la historia y la economía, quisimos hacer un plan de estudios que asumiera, sin ningún chauvinismo ni provincianismo, la tarea de trabajar creativamente en la producción de una teoría de la comunicación que tuviera como ejes las experiencias y las memorias culturales y comunicativas de los pueblos latinoamericanos, su historia, y por lo tanto los conflictos sociales y los desequilibrios de la información en unas sociedades atrapadas entre los intereses privados de los medios y las injerencias permanentes en ellos de unas instituciones políticas fuertemente clientelistas. Fue desde ahí que rompimos con la tendencia que nos venía del Norte para convertir ese estudio en una «disciplina propia» cuya base científica se hallaba en una psicología *behaviorista*, y fuimos fraguando una concepción del estudio de la comunicación exigía trabajar interdisciplinariamente con sociólogos y antropólogos, con historiadores y economistas. Pues necesitábamos de todos ellos para comprender la envergadura de los procesos de comunicación e incomunicación que vivían nuestros países y el sentido y alcance de la presencia de los medios en esos procesos, las muy diversas modalidades de censura y los desequilibrios en la libertad de expresión, la precariedad de nuestras sociedades civiles y la falta de comunicación de las instituciones políticas con los ciudadanos.

Y lo que más fuertemente creó la convergencia con experiencias académicas nacientes en otros países fue el proyecto de dejar de identificar el proceso y las prácticas de comunicación únicamente con el fenómeno de los medios y empezar a estudiar y valorar culturalmente la multiplicidad de los modos y formas de comunicación de la gente desde el mundo de lo religioso hasta el de la plaza de mercado, pasando por el estadio y la cantina o la esquina de barrio. Pues era desde esos modos cotidianos de comunicar desde donde la gente miraba la televisión y oía la radio. Mientras con los alumnos leíamos a H. Eco y a R. Barthes, lo que investigábamos era qué hace la gente al comprar y vender en una plaza de mercado popular como Paloquemao en Bogotá y qué diferencias hay con lo que hace la gente en un supermercado como Carulla. O comparábamos las vitrinas del almacén popular con las del Centro Comercial del Norte, en Cali, y la actividad y el vestido de los sectores populares en domingo con los de la clase media y alta. Si en América Latina las mayorías viven de la cultura oral, nosotros tenemos que asumir esa oralidad como algo más que analfabetismo, tenemos que asumirlo como la base de su cultura cotidiana, esto es de sus modos de concebir el mundo, de sentir y pensar y

querer. Y por tanto, teníamos que estudiar cómo se inserta esa cultura oral en los procesos de modernización. De ahí que la otra constante de nuestras indagaciones fuera el estudio de los procesos de transformación urbana de nuestras sociedades para pensar desde ahí el papel que estaban cumpliendo los medios de comunicación.

Al mismo tiempo que delimitábamos unos ámbitos y líneas de estudio prioritarios enfrentábamos el nudo gordiano de cómo vincular la crítica a la producción de comunicación, a las posibilidades de innovación. Pues lo que casi-siempre veíamos a nuestro alrededor era que por un lado iba la denuncia del imperialismo cultural, de la masificación y la desinformación, y por otro, unos comunicadores ahora con títulos universitarios pero mayoritariamente reproductivos y repetidores. ¿Cómo hacer entonces para que la crítica no convirtiera a los comunicadores en parásitos denunciadores, que se escudaban en la crítica para no intervenir, convertidos en profesionales esquizofrénicos que durante la semana tomaban como modelo de trabajo al periodista más de moda, mientras en los fines de semana se iban a los barrios a hacer periodiquitos de protesta? ¿Cómo hacer para que esa crítica, que era necesaria, fuera a su vez un insumo básico de los talleres de producción, de innovación, de diseño y renovación de los géneros y lenguajes periodísticos? Y creo que algo logramos, creo que la presencia de nuestros alumnos y egresados en el Canal regional de televisión *Telepacífico*, a través de programas como «Rostros y Rastros», demostraron que sí se podía articular la crítica a la innovación de un género que, como el documental, llevaba años estancado en Colombia. «Rostros y Rastros» —un programa dedicado a la vez a indagar la vitalidad cultural cotidiana de Cali y a experimentar en sus lenguajes— sirvió tanto para construir una nueva narrativa de la ciudad como para romper las costuras del género documental permitiendo su cruce con el argumental y el video de experimentación estética. La otra experiencia de producción innovadora fue la red de radios comunitarias del Pacífico que profesores y egresados pusieron en marcha con la colaboración de la UNESCO.

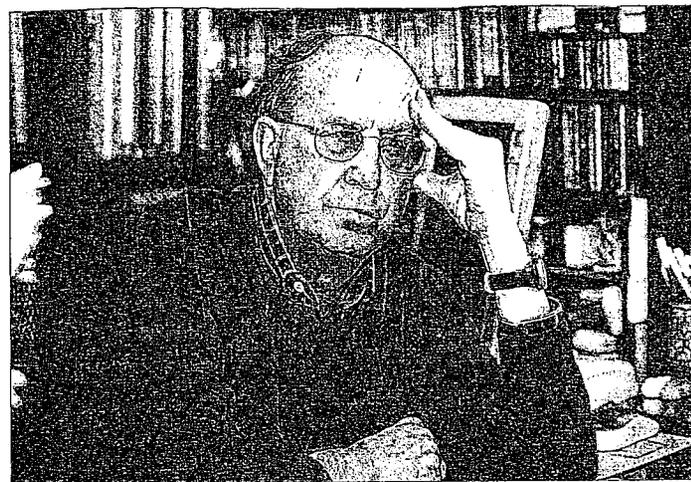
Todo el proceso nos probó que se podían y se debían pluralizar las figuras del comunicador, pues si su ámbito profesional mayoritario era el de los medios masivos nuevas figuras se abrían paso tanto en el campo de la cultura como en el de la educación y otro tanto en el medios públicos y comunitarios. La clave quizá estuvo en que mientras en la mayoría de las facultades de comunicación cuando los alumnos iban a hacer su trabajo de grado la pregunta que delimitaba los oficios era ¿en qué medio —prensa, radio, televisión— quieres trabajar?, nosotros optamos por cambiar la pregunta y formular esta otra: ¿dónde querrías tú trabajar: en un medio comercial, en una institución pública, en una ONG o en una organización comunitaria? De esta forma lo puesto en primer y único plano no era en qué medio sino en qué espacio o ámbito profesional o socio-cultural se aspiraba a trabajar. Así la pregunta se orientaba a hacer presentes los fines y las formas de la comunicación. Con la impregnación neoliberal no sólo de la economía sino de la sociedad, parece que hoy todo lo que no sea formar comunicadores en una competencia a muerte por los nichos laborales del mercado está fuera de discusión; y sin embargo incluso en términos laborales nuestra propuesta tuvo eco, ya que ampliaba las opciones y relativizaba el valor real que para los jóvenes egresados adquieren las figuras exitosas y las últimas magias de la tecnología.

Los efectos políticos de un escalofrío epistemológico

Fue a los pocos meses de estar en Cali cuando me vi enfrentado a una experiencia de iniciación a la cultura cotidiana del mundo popular caleño que trastornó mis muy racionalistas convicciones y mis acendradas virtudes «críticas». En una ciudad en la que una

película que durara tres semanas seguidas en cartelera constituía un record, había una que los estaba batiendo todos, *La ley del monte*. Empujado por la intriga de su éxito, que convertía a ese film en un fenómeno más que sociológico, casi antropológico, un jueves a las seis de la tarde con algunos otros profesores me fui a verla. La proyectaban en el *Cine México*, situado en un barrio popular del viejo centro de la ciudad. A poco de empezar la sesión mis colegas y yo no podíamos contener las carcajadas pues sólo en clave de comedia nos era posible mirar aquel bodrio argumental y estético que, sin embargo, era contemplado por el resto de espectadores en un silencio asombroso para ese tipo de sala. Pero la sorpresa llegó también pronto: varios hombres se acercaron a nosotros y nos increparon: «o se callan o los sacamos!» A partir de ese instante, hundido avergonzadamente en mi butaca, me dediqué a mirar no a la pantalla sino a la gente que me rodeaba: la tensión emocionada de los rostros con que seguían los avatares del drama, los ojos llorosos no sólo de las mujeres sino también de no pocos hombres. Y entonces, como en una especie de *iluminación profana*, me encontré preguntándome: *¿qué tiene que ver la película que yo estoy viendo con la que ellos ven?* ¿cómo establecer relación entre la apasionada atención de los demás espectadores y nuestro distanciado aburrimiento? En últimas ¿qué veían ellos que yo no podía/sabía ver? Y entonces, una de dos: o me dedicaba a proclamar no sólo la alienación sino el retraso mental irremediable de aquella *pobre gente* o empezaba a aceptar que allí, en la ciudad de Cali, a unas pocas cuadras de donde yo vivía, habitaban *indígenas de otra cultura muy de veras otra*, casi tanto como las de los habitantes de las Islas Trobriand para Malinowski! Y si lo que sucedía era esto último: ¿a quien y para qué servían mis acuciosos análisis semióticos, mis *lecturas ideológicas*? A esas gentes no, desde luego. Y ello no sólo porque esas lecturas estaban escritas en un idioma que no podían entender, sino sobre todo porque la película que ellos veían no se parecía en nada a la que yo estaba viendo. Y si todo mi pomposo trabajo desalienante y «concientizador» no le iba a servir a la gente del común, a esa que padecía la opresión y la alienación: ¿para quién estaba yo trabajando? Fue a esa *experiencia* a la que tiempo después llamé pomposamente un *escalofrío epistemológico*. Un escalofrío intelectual que se transformó en ruptura epistemológica, *la necesidad de cambiar el lugar desde donde se formulan las preguntas*. Y el desplazamiento metodológico indispensable, hecho a la vez de *acercamiento etnográfico* y *distanciamiento cultural*, que permitiera al investigador *ver con la gente*, y a la gente *contar lo visto*. Eso fue lo que andando los años nos permitió descubrir, en la investigación sobre el uso social de las telenovelas, que de lo que hablan las telenovelas y lo que le dicen a la gente no es algo que esté de una vez dicho ni en el texto de la telenovela ni en las respuestas a las preguntas de una encuesta! Pues se trata de un *decir* tejido de silencios: los que tejen la vida de la gente que «no sabe hablar» —y menos escribir— y aquellos otros de que está entretejido el diálogo de la gente con lo que sucede en la pantalla. Pues la telenovela habla menos desde su texto que desde el *intertexto* que forman sus lecturas. En pocas palabras nuestro hallazgo fue éste: *la mayoría de la gente goza mucho más la telenovela cuando la cuenta que cuando la ve*. Pues se empieza contando lo que pasó en la telenovela pero muy pronto lo que pasó en el capítulo narrado se mezcla con lo que le pasa a la gente en su vida, y tan inextricablemente que la telenovela acaba siendo el *pre-texto* para que la gente nos cuente su vida.

En la era de la información la memoria popular seguía habitando la *narración*, pero no sólo aquella que conserva las trazas y las formas de la tradición sino también aquella otra que la reinventa desde los nuevos dispositivos tecnológicos y los nuevos lenguajes. La tuerca sigue dando vueltas: la pérdida entre los jóvenes del sentido de la duración, y por lo tanto de la memoria y del sentimiento histórico, quizá no remita tanto como creen los nostálgicos de las autenticidades y las purezas a la deformación de las narraciones que se produce en las telenovelas y los videoclips, o a la reelaboración de las



tradiciones que se produce actualmente en el vallenato o en otras músicas regionales que ingresan transformadas a la industria discográfica, sino a las perversiones que subyacen a la enseñanza oficial de la historia, a una memoria-patrimonio desde la que el Estado se legitima al trazar sus políticas culturales y desde una escuela incapaz de poner a dialogar la oralidad cotidiana de las mayorías adultas con la sonoridad y la visualidad de los relatos jóvenes.

La *des-ubicación* de que gozaban mis preguntas en el ámbito académico de la comunicación residía en la complejidad de relaciones que percibí desde temprano entre *cultura de masas y cultura popular*. No a la manera norteamericana, que tendía a confundir la «popularidad» de lo masivo con lo popular, sino afirmando las relaciones históricas de la *estética masiva* con las matrices narrativas y expresivas de las culturas populares. En un momento dominado por el maniqueísmo más puro y duro, que oponía lo popular a lo masivo como lo auténtico a lo falso, lo autóctono a lo foráneo, lo puro a lo impuro y amañado, lo horizontal a lo autoritario, des-cifrar, *de-velar*, en el entramado narrativo o gestual, argumental o escenográfico, de los formatos industriales de la radio, el cine o la televisión, la presencia de matrices culturales provenientes tanto de las tradiciones populares europeas como latinoamericanas atacaba demasiados tabúes a la vez. Si la *complicidad* de lo dominado con el dominador resultaba tan inaceptable, mucho más herética era la *complicidad* de lo popular con lo masivo. Y ello tanto para la izquierda populista como para la derecha elitista. Pero fue especialmente llamativo que la izquierda se negara a aceptar que en el proceso de gestación histórica de lo que Occidente ha llamado *popular* desde el siglo XVII intervinieron procesos de *masificación* tan fuertes como los que condujeron a la formación de las culturas nacionales; y viceversa, que en los procesos de fabricación de la cultura de masas ya en el siglo XIX jugó un papel decisivo la presencia de rasgos y formas, *reconocibles* por las mayorías, de sus propias tradiciones y géneros culturales.

Y si había un producto y una práctica comunicativa en la que se hacía evidente lo mejor y lo peor de la *complicidad* entre lo popular y lo masivo era ese género, nieto bastardo de la tragedia griega y la pantomima melodramática, en que callejeramente se escenificó la revolución francesa, e hijo también del folletín franco-inglés y de la radio-novela cubana, apareados desde los inicios de la televisión latinoamericana por la saga-

ciudad publicitaria de Colgate Palmolive. Frente todos aquellos para los que constituía únicamente el subproducto cultural más marginal a la gran cultura, la telenovela se revolvía la manifestación más significativamente latinoamericana de *lo residual*, en su doble sentido: el de lo que no importa, ese «resto» que, según M. de Certeau, queda cuando se retira lo que vale, y aquel otro que le da R. Williams: lo que del pasado se halla aún dentro del proceso cultural como un elemento vigente.

Justo diez años después de mi entrada en el campo de la comunicación, mi año sabático del 1985, estaría dedicado por entero a animar, desde México hasta Argentina, incluyendo Brasil, Colombia, Perú y Chile, una primera investigación sobre *Melodrama y cotidianidad: los usos sociales de la telenovela*. Y lo que esa investigación ponía en juego no eran las razones del éxito de un programa de televisión, la mayoría de las veces ideológicamente reaccionario y estéticamente torpe, facilón y barato, sino el *des-centramiento de la mirada* que sobre mí había operado el *escalofrío epistemológico* exigiéndonos indagar lo que en la comunicación masiva hay del mundo de la gente. Y ello tanto del lado de los productores: la *negociación* entre las lógicas del sistema comercial —estandarización y rentabilidad— y las dinámicas de la heterogeneidad cultural de los países y las regiones; como del lado de los espectadores: sus *parentescos de lectura* configurando comunidades hermenéuticas a partir de las diversas *competencias culturales* que atraviesan los haberes y saberes, los imaginarios y las memorias de clase, de etnia, de género, y de edad.

Despreciar el melodrama, y en los últimos años la telenovela, ha sido uno de los modos como la élite de derecha y de izquierda se distingue/distancia de los *humores del populacho*. Distanciamento que viene de lejos: confundiendo ilétrado con inculto, desde el siglo XVIII, las élites ilustradas al mismo tiempo que afirmaban al *pueblo* en la política lo negaban en la cultura, haciendo de la *incultura* el rasgo intrínseco que configuraba la identidad de los sectores populares, y el insulto con que tapaban su interesada incapacidad de aceptar que en esos sectores pudiera haber experiencias y matrices de *otra* cultura. Y es por eso que llevo años preocupado por la persistencia del «mal de ojo» que insensibiliza a tantos intelectuales y a buena parte de las ciencias sociales en Latinoamérica, frente a los retos culturales que plantean los medios, insensibilidad que se intensifica —ahora re-legitimada por los nuevos profetas del apocalipsis como K. Popper y G. Sartori— en relación con la televisión.

Fue quizá mi propio extrañamiento de origen, mi *des-ubicación* en la «ciudad letrada», la que me permitió avizorar aquello que en la telenovela remite, por debajo y por encima de los esquematismos narrativos y las estrategias del mercado, a las transformaciones tecnoperceptivas que posibilitan a las masas urbanas apropiarse de la modernidad sin dejar su cultura oral. Pues sólo entonces será posible una *crítica* capaz de distinguir la *indispensable denuncia* de la complicidad de la televisión con las manipulaciones del poder y los más sórdidos intereses mercantiles, del *lugar estratégico que la televisión ocupa en las dinámicas de la cultura cotidiana de las mayorías*, en la transformación de las sensibilidades y en los modos de construir imaginarios e identidades. Es sólo desde ese tipo de crítica que podemos romper el perverso círculo que conecta la «mala conciencia» de los intelectuales con la «buena conciencia» de los comerciantes de la cultura.

3. De las hegemonías a las apropiaciones

Si del lado de la docencia en Comunicación la fuente de mi experiencia estuvo en Cali, en la Universidad del Valle, el eje de mi otra aventura, la de la investigación, se halla en ALAIC, la Asociación Latinoamericana de Investigadores de Comunicación, que está

cumpliendo ahora treinta años. Fue en aquellos primeros encuentros de ALAIC, en el constante trasiego de Congresos y Seminarios de esos años, que este extraviado filósofo asumió su tarea de investigador en *pensar la comunicación desde la cultura y las mediaciones*. Al mismo tiempo fue tomando cuerpo mi lugar de enunciación, y mi identidad de latinoamericano.

Los años [setenta y ochenta] del despegue

Lo que caracterizó al despegue institucional de la investigación latinoamericana en comunicación fue una mezcla de utopía democrática y de solidaridad militante con los exilados de Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, con un marcado afán por poner a encontrarse a los latinoamericanos en un *proyecto común* que hiciera verdad eso que constituía nuestro objeto de estudio. ALAIC nació pobre en recursos —lo que nos obligó a poner a trabajar la imaginación ya fuera para reunirnos aprovechando congresos y seminarios sobre temas vecinos o para financiar proyectos nacionales de investigación en comunicación que publicamos en los años ochenta con una enorme riqueza de pensamiento que provino de la pluralidad de orígenes intelectuales de sus asociados. A diferencia de lo que se producía rutinariamente en la academia en ese momento y que tenía como elemento legitimador textos norteamericanos provenientes de psicólogos sociales o de analistas de contenido, en ALAIC se juntaron y revolvieron filósofos y semiólogos con antropólogos e historiadores, sociólogos y politólogos. Una transdisciplinariedad que fue un hecho antes de que se transformara en cuestión de método. Pues lo que alentaba la interacción fue una opción: la de *con-citar* autores latinoamericanos, ponernos a escribir sin complejos y a leer en serio la producción latinoamericana de investigación. Una explícita muestra de eso se halla en *De los medios a las mediaciones*, en cuya bibliografía de cerca de quinientos títulos, casi la mitad son de latinoamericanos. Y es que ello resultaba fundamental, porque era reconocer que aquí también se estaba creando pensamiento y que, a pesar de las dificultades para su circulación y de los recelos que nos habían aislado, era posible ver cómo convergían trabajos desde las más diferentes disciplinas y desde diferentes horizontes ideológicos y, por supuesto, desde los más alejados espacios geográficos. Fue así como afirmándonos en lo latinoamericano empezamos a dejar de ser invitados a Europa o a los Estados Unidos como «informantes nativos» de las exóticas prácticas culturales o comunicativas latinoamericanas, para pasar a ser colegas que debaten con los del «primer mundo» como contemporáneos. La mejor prueba de lo que acabo de afirmar es el Encuentro organizado por Philip Schlesinger en Sterling, Escocia, en noviembre de 1996, cuyo objetivo fue el debate de los trabajos sobre comunicación y cultura de varios de nosotros a partir de un documento previamente elaborado por él y donde tuvimos como interlocutores de nuestras ponencias a un grupo espléndido de investigadores centroeuropeos y norteamericanos de la talla de Stuart Hall, Maryorie Ferguson o Helge Roning.

¿A qué sentido de *lo latinoamericano* remitía esa interlocución? Me apoyaré otra vez sobre algunos hitos de mi propia trayectoria. En 1982 celebramos en Lima un congreso internacional sobre *Comunicación y poder* que reunió por primera vez a investigadores de toda América Latina y España con una notable presencia, también por primera vez, de investigadores brasileños. Fue un evento en el cual el tema de fondo fue el *poder de la comunicación* y el referente básico de la mayoría de las ponencias fueron las «nuevas tecnologías». Yo acababa de llegar de Europa donde había estado recogiendo durante un año documentación para la investigación sobre «las matrices populares de lo masivo» que unos años después se convertiría en el libro *De los medios a las mediaciones*, y

comencé planteando la no contemporaneidad entre las tecnologías de comunicación que nos llegaban del primer mundo y sus modos de uso en América Latina. Al introducir ese giro buscaba enfocar nuestros propios modelos de análisis del poder desde los cuales no eran pensables los modos en que las clases populares, o sea las mayorías, usan y se apropian de los medios. Para lo cual remití a lo que el brasileño Hugo Assman había llamado «las formas populares de la esperanza», esto es, a la relación entre las formas de sufrimiento y las formas de rebelión popular, entre sus voluntarismos y furias, su religiosidad y su melodramatismo, con sus movimientos de resistencia y de protesta, es decir con las modalidades no directamente políticas de sus movimientos. ¿Qué derecho tenían ciertas izquierdas a escandalizarse de la despolitización que sobre esa cotidianidad y esas expresiones efectúa la cultura de masa si durante años fueron ellas mismas las que sistemáticamente despolitizaron la vida cotidiana de la gente del común a través de una concepción de la vida tan maniquea como la que criticaban y desde una contradictoria visión aristocrática de la cultura? Pero para eso necesitábamos tomar en serio el espacio del receptor, esto es, del dominado y de su actividad, la de complicidad pero también la de resistencia. Pues en América Latina, a diferencia de Europa y los Estados Unidos, la cultura de masa operaba ya no sólo entre un proletariado minoritario sino entre unas clases populares y medias a cuya desposesión económica y desarraigo cultural remiten una memoria que circula y se expresa en movimientos de protesta que guardaban no poca semejanza con los movimientos de la Inglaterra de fines del siglo XVIII y la España del siglo XIX. Y terminé aludiendo a cómo los anarquistas fueron la única izquierda que entendió la cultura popular y supo apoyarse en el saber y las creencias populares para generar conciencia revolucionaria. Al finalizar mi intervención, un joven levantó la mano y enfáticamente me preguntó: «Si todos los otros conferencistas están hablando del poder de los medios que viene de la tecnología, ¿qué hace usted hablándonos de la cultura popular de las brujas y los anarquistas? ¿Me quiere explicar de dónde viene esa obsesión suya con lo popular?». Mi respuesta impensada me ha llevado después tiempo para entender yo mismo lo que quise decir; pues la respuesta fue: «Quizás lo que estoy haciendo al valorar tan intensamente lo popular en la investigación es rendir un secreto homenaje a mi madre». Sólo con el tiempo fui comprendiendo tanto lo que emergía de mi infancia en un pequeño pueblo de Castilla en esa respuesta como lo que había también del Gramsci que nos alertó a ver en la cultura popular un espacio estratégico del construirse y deshacerse de la hegemonía, y que a renglón seguido escribió: «sólo investigamos de verdad lo que nos afecta», y afectar viene de afecto. En la figura de mi madre había sintetizado mi memoria lo más rico y profundo de la cultura popular: su solidaridad con los más pobres aglutinándolos como gente con derechos, su generosidad quitándole a los ricos parte de lo que les correspondía por la cartilla de racionamiento para distribuirlo entre los más pobres, y también su profunda religiosidad de la que, según ella misma, era de donde sacaba su fuerza su energía.

Los años [ochenta-noventa]: la constitución del campo

Hay un punto de llegada y partida del entrecruzamiento de los estudios de comunicación con la investigación cultural, se trata del seminario organizado por CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) en octubre de 1983 en Buenos Aires, coincidiendo con las primeras elecciones después del régimen autoritario, y con el regreso de un grupo grande de exiliados que volvían a Argentina. Un seminario en el que un núcleo de ALAIC —conformado por Hector Schmucler, Patricia Anzola, Rafael Roncagliolo, Alcira Argumedo, Fernando Reyes Mata, Luis Peirano, Giselle Munizaga, Luis Gonzaga

Mota, se amplía con la presencia de otros investigadores que marcarán fuertemente el campo de la Comunicación, como Patricia Terrero, Luiz Roberto Alvez, Ana María Fadul, Tulio Hernández, María Cristina Mata, y de otro lado se abre y enriquece el campo con la presencia de investigadores de la cultura, la política y la historia como Néstor García Canclini, Oscar Landi, Beatriz Sarlo, Luis Alberto Romero, Carlos Monsivais, Aníbal Ford, Nicolás Casullo. La latinoamericanidad del campo de Estudios de Comunicación y Cultura alcanzaba así su mayoría de edad y su mayor grado de interdisciplinariedad cuando en posteriores encuentros (CINEP, Bogotá, 1985; PIDC, México, 1987; CLACS, Londres, 1990; IZTAPALAPA, México 1993) se irán incorporando los chilenos José Joaquín Bunner, Norbert Lechner, Nelly Richard, Martín Hopenhayn, el brasileño Renato Ortiz, el uruguayo Hugo Achugar, el colombiano Germán Rey. Entre la muchas publicaciones de esos años hay cuatro libros que dan buena cuenta de este movimiento de pensamiento: dos colectivos, N. García Canclini y R. Roncagliolo (eds.), *Cultura transnacional y cultural populares*, IPAL, Lima, 1988; H. Herlinghaus y M. Walter, *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la teoría cultural*, Langer Verlag, Berlín, 1994. Y dos individuales: N. García Canclini, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1990; J.J. Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*, Grijalbo, México, 1992.

Desde los inicios de los años noventa la configuración de los estudios de comunicación/cultura muestra cambios que provienen no sólo ni principalmente de deslizamientos internos al propio campo sino de un movimiento general en las ciencias sociales. Los procesos impulsados por la globalización económica y tecnológica desbordan por entero los alcances de la teoría de la dependencia o del imperialismo obligando 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 de la experiencia de los movimientos sociales y de la reflexividad 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 y la hermenéutica. La brecha entre el optimismo tecnológico y el escepticismo político se agranda emborronando el sentido de la crítica. Y, al mismo tiempo que se abre paso la conciencia del estatuto transdisciplinar del estudio de la Comunicación, hecho evidente por la multidimensionalidad de los procesos comunicativos y su gravitación cada día más fuerte sobre los movimientos de desterritorialización e hibridaciones culturales que las sociedades latinoamericanas atraviesan, es la idea misma de comunicación la que se ve transformada. Comunicación nombra ahora, de un lado, los nuevos procesos de producción y circulación de la cultura que corresponden no sólo a innovaciones tecnológicas sino a nuevas formas de 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 el estallido de la ciudad. Es desde las nuevas maneras de juntarse y excluirse, de des-conocer y re-conocerse, como adquiere espesor social y relevancia cognitiva lo que pasa en y por los medios y las nuevas tecnologías de comunicación. De ahí que, por otro lado, comunicación empiece a nombrar la mutación tecnológica que hace posible poner en un lenguaje común de datos, textos, sonidos, imágenes y videos, desmontando la hegemonía racionalista del dualismo que hasta ahora oponía lo inteligible a lo sensible y lo emocional, la razón a la imaginación, la ciencia al arte, y también la cultura a la técnica y el libro a los medios audiovisuales. Comienza a configurarse ahí un nuevo espacio público y de ciudadanía tejido en y desde las redes de movimientos sociales y de medios comunitarios. Es obvio que se trata de embriones

de una nueva ciudadanía y un nuevo espacio público, pero en los que ya cabe una enorme pluralidad de actores sociales y culturales que convergen sobre nuevas modalidades de emancipación humana y una cultura política en la que la resistencia es al mismo tiempo forjadora de alternativas.

La reflexión necesita entonces hacerse cargo de las relaciones contradictorias que se presentan entre el *desarrollo simbólico* de la tecnología en el último siglo y el vaciamiento simbólico que ha sufrido la política en los últimos cincuenta años. Estamos necesitados de pensar el proceso a través del cual la tecnología ha pasado de ser tenida por un mero instrumento a convertirse en *razón*, en una dimensión constitutiva de nuestras culturas y de nuestras sociedades, mientras la política sufría el proceso inverso, llevando a la desfiguración y reconfiguración de la razón política. Pues es con la des-integración del lazo social con lo que conecta la atomizada, y socialmente des-agregada 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.

Cambio de siglo: transformaciones de fondo en la teoría y la investigación

En América Latina la experiencia sociopolítica tardomoderna se halla atravesada por un peculiar y profundo malestar. 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 nuestras más secretas y enconadas violencias. Pues las gentes pueden con cierta facilidad asimilar ciertos cambios tecnológicos pero sólo muy lentos y dolorosamente pueden recomponer su sistema de valores, de normas éticas y virtudes cívicas. El cambio de época está en nuestra sensibilidad pero a la crisis de los mapas ideológicos se agrega una fuerte erosión de los mapas cognitivos que nos deja sin categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos. Es lo que ha venido constituyendo el eje de reflexión de un geógrafo brasileño sobre las mutaciones del *espacio* y de un politólogo chileno sobre las transformaciones del *tiempo*, ambos muertos hace poco, y a cuyo pensamiento debe mucho la renovación del mío a la hora de pensar la mutación cultural que atravesamos. Sirva entonces de homenaje a estos dos espléndidos pensadores latinoamericanos la lectura que he venido haciendo y la síntesis que recojo aquí de lo que creo que puede constituir su «testamento».

Radical como pocos entre nosotros, Milton Santos fue el primero en alertarnos, desde su pionero *A natureza do espaço* (1996), de que la ausencia de categorías analíticas mantiene a las ciencias sociales ancladas en el eje del *Estado-nación* cuando lo que estamos necesitando pensar ahora es el *mundo*, esto es el paso de la *internacionalización* a la *mundialización*. Y 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 por-

que 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*. Las resistencias en las ciencias sociales a aceptar ese *objeto nuevo* son muy fuertes, y de ahí la tendencia a subsumirlo en los paradigmas clásicos, del evolucionismo al 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. En su libro último, publicado poco antes de morir, *Por uma outra globalização* (2000), Milton Santos trazó el esbozo de un nuevo mapa político en el que nuestras sociedades se hallan tensionadas, desgarradas, y a la vez movilizadas, por dos grandes movimientos: el de las *migraciones* sociales —de un tamaño estadístico y una envergadura intercultural nunca antes vistos— y el de los *flujos* tecno-informacionales, cuya densidad está trastornando tanto los modos de producción como las maneras de estar juntos. A esa luz la globalización aparece a un mismo tiempo como *perversidad* y como *posibilidad*, una paradoja cuyo vértigo amenaza con paralizar tanto el pensamiento como la acción capaz de transformar su curso. Pues la globalización *fabula* el proceso avasallador del mercado, un proceso que uniforma el planeta pero profundizando las asimetrías sociales y por tanto desuniéndolo cada día más. De ahí la *perversidad sistémica* que implica y produce el aumento de la pobreza y la desigualdad, del desempleo tornado ya crónico, de enfermedades que, como el sida, se convierten en epidemia devastadora en los continentes no más pobres sino más saqueados.

Pero la globalización representa también un conjunto extraordinario de *posibilidades*, cambios ahora posibles que se apoyan en hechos radicalmente nuevos entre los que sobresalen dos: uno, la enorme y densa mezcla de pueblos, razas, culturas y gustos que se producen hoy —aunque con grandes diferencias y asimetrías— en todos los continentes, una mezcla posible sólo en la medida en que emergen con mucha fuerza cosmovisiones otras que ponen en crisis la hegemonía del racionalismo occidental; y el otro, unas nuevas tecnologías que están siendo crecientemente apropiadas por grupos de los sectores subalternos posibilitando una verdadera «revancha sociocultural», esto es la construcción de una contrahegemonía a lo largo y ancho del mundo. Para Milton Santos ese conjunto de *posibilidades* abren la humanidad por primera vez en la historia a una «universalidad empírica» y de ahí a una nueva narrativa histórica. Pero la construcción de esa narrativa pasa por una «mutación política», un nuevo tipo de *utopía* capaz de asumir la envergadura de los nuevos desafíos. El primero es la existencia de un sistema técnico a escala planetaria cuya *convergencia* implica a su vez el atravesamiento de las viejas tecnologías por las nuevas llevándonos de una influencia puntual —por efectos de cada técnica aisladamente como lo fue hasta ahora— a una conexión e influencia transversal que afecta directa o indirectamente al conjunto de cada país. El segundo desafío atañe a la nueva mediación que debe ejercer la política, pues si la producción se fragmenta como nunca antes por medio de la técnica nunca fue más fuerte la unidad política que articula las fases y comanda el conjunto de motores y ritmos. Estamos entonces ante una *crisis del sistema* cuya peculiaridad reside en el *entrechoque continuo de los factores de cambio* que ahora rebasan las viejas gradaciones y mensurabilidades desbordando territorios, países y continentes. Pues ese entrechoque introduce la *centralidad de la periferia*, no sólo en el plano de los países sino de *lo social marginado* por la economía y que ahora resulta concentrado como la nueva base del retorno de la política al primer plano de escena mundial.

Pensar la política radicalmente como cultura, la *cultura política*, fue uno de los ejes que atravesaron la investigación de Norbert Lechner de principio a fin y, como lo muestran los títulos de sus libros —*La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (1984), *Los patios interiores de la democracia* (1989), *Las sombras del mañana: la*

dimensión subjetiva de la política (2002)— lo hizo además desde una razón irónica que replanteaba profundamente las cuestiones. Como cuando en 1998 planteó la pregunta que descolocó a mucha gente de izquierdas: *Puede la política, en tanto aspecto parcial de la vida social, representar a la sociedad en su conjunto?* Con ese interrogante N. Lechner abrió un horizonte de comprensión del *desencanto político* que se ha revelado particularmente fecundo. Lechner ausculta el desencanto postmoderno en su doble *pérdida de fe*. Pérdida de fe en el Estado, que de aglutinante de la colectividad pasa a ser reducido a su función administrativa perdiendo en gran medida su dimensión simbólica. Y *pérdida de fe en el progreso* que se traduce en el «elogio del presente», y por tanto en la incapacidad de proyecto con horizonte de futuro. En un segundo momento el desencanto postmoderno es ligado por Lechner al *enfriamiento* de una política producido 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. 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 de la desactivación de la rigidez en las pertenencias posibilitando fidelidades más móviles y colectividades más abiertas.

La relación entre orden político y construcción social del tiempo emerge en el pensamiento de Lechner a partir de la crítica a *la instalación de la sociedad en un presente continuo*: esa «secuencia de acontecimientos, que no alcanza a cristalizar en duración, y sin la cual ninguna experiencia logra crearse, más allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro». Hay entonces proyecciones pero no proyectos. Y sin un mínimo horizonte de futuro no hay posibilidad de pensar cambios, con lo que la sociedad patina sobre una sensación de sin-salida. Si la desesperanza de la gente pobre y de los jóvenes es tan honda es porque en ella se mezclan los fracasos de nuestros países por cambiar con la sensación de impotencia que la ausencia de futuro introduce en la sensibilidad del cambio de siglo. Asistimos entonces a una forma de *regresión* que nos saca de la historia y nos devuelve al *tiempo del mito*, al de los eternos retornos, aquel en el que el único futuro posible es el que viene del «más allá», un futuro no a ser construido por los hombres en la historia sino un futuro a esperar que nos llegue de otra parte. Que es de lo que habla el retorno de las religiones y los fundamentalismos de toda laya. Un siglo que parecía hecho de *revoluciones* —sociales, culturales— terminó dominado por las religiones, los mesías y los salvadores: «el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento de esta época», concluía Lechner. Ahí está el replotamiento descolorido pero rampante de los caudillos y los populismos.

A partir de ese foco, Lechner otea los efectos convergentes de la globalización sobre el *espacio* —dislocación del territorio nacional en cuanto articulador de la economía, la política y la cultura, y su sustitución por un flujo incesante y opaco que hace casi imposible hallar un punto de sutura que delimite y cohesioné lo que tenemos por sociedad nacional— con lo que la globalización hace del tiempo: su *jibarización* por la velocidad vertiginosa del ritmo-marco y la aceleración de los cambios sin rumbo. Mientras toda convivencia o transformación social necesitan un mínimo de duración que «dote de orden al porvenir», la aceleración del tiempo que vivimos las «sustraen al discernimiento y a la voluntad humana, acrecentando la impresión de automatismo». Se diluyen así a la vez el poder delimitador y normativo de la tradición —sus «reservas de sentido» sedimentadas en la familia, la escuela, la nación— y la capacidad societal de diseñar futuros, de trazar horizontes de sentido al futuro. En esa situación no es fácil para los individuos orientarse en la vida ni para las colectividades ubicarse en el mundo. Y ante el aumento de la incertidumbre la única salida es el *inmediatismo*, ese *cortoplacismo* que permea tanto a la política gubernamental como a los reclamos de las maltratadas clases medias.

Dos son las pistas claves que nos deja la reflexión de Lechner a los que trabajamos en la triple encrucijada de la comunicación, la cultura y la política. Una, las dolorosas experiencias vividas por la inmensa mayoría de los latinoamericanos necesitan ser leídas más allá de su significación inmediata, esto es en sus *efectos de sentido a largo plazo*, esos que acotan el devenir social exigiéndonos una lectura no lineal ni determinista sino un desciframiento de sus *modos de durar*, de sus tenaces lentitudes y de sus subterráneas permanencias, de sus súbitos estallidos y sus inesperadas reapariciones. Y dos, hay que leer lo social más allá de lo que de las experiencias es representable en el discurso formal tanto de las ciencias sociales como de la política, esto es «en las representaciones simbólicas mediante las cuales estructuramos y ordenamos la experiencia de lo social». Es ahí donde anclan todas las dimensiones de *lo político* no pensables por fuera de la densidad que cargan hoy los cambios en las sensibilidades y las subjetividades.

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— ni el carácter participativo de la democracia es hoy real más allá de los modos y escenarios de la comunicación colectiva. El legado de M. Santos y N. Lechner ha encontrado un fecundo relevo generacional en la decidida apuesta por esa concepción densa de lo político que muestran las investigaciones de la mexicana Rossana Reguillo, del argentino Alejandro Grimson, del chileno Guillermo Sunkel, del peruano Victor Vich o de la colombiana Ana María Ochoa. Ni la comunicación ni la cultura son ya procesos exteriores a la política sino la arena de sus conflictos más hondos y sus proyectos más renovadores.

Reubicación de la cartografía en el diseño de políticas públicas

A mediados de los años noventa, después de pasar 21 años en la Universidad del Valle, tomo mi jubilación y retorno a Bogotá. Y lo hago con una *agenda política* no del todo nueva, pues desde mis primeros años de estancia en Colombia en los sesenta el trabajo universitario se había visto en todo momento desbordado por procesos socioculturales y proyectos políticos. El punto de partida fueron mis preocupaciones por unas *políticas públicas de comunicación* que involucraran a los diversos actores sociales, sus culturas y sus sensibilidades y que se hicieran cargo de la relación estratégica entre comunicación y educación en los sectores populares. De ahí surgiría mi primera investigación en el campo de la comunicación —*Prácticas de comunicación en las culturas populares: plazas de mercado, avenidas y cementerios*— iniciada en Bogotá en 1974 y continuada en Cali hasta 1979. En ella intuitivamente ligué la posibilidad de comprensión de los modos populares de comunicar a la investigación de las *prácticas culturales urbanas*, y de ahí a la lucha por políticas públicas que les abrieran campo. También, y en colaboración con la Biblioteca Departamental del Valle, lideré el proyecto de elaborar un *Plan de desarrollo cultural del Valle del Cauca* y trabajé en asesorías a las *casas de la cultura* municipales, una rica experiencia de confrontación con los caciques locales y los funcionarios de la institución, y de aprendizaje con la gente. Y desde un año antes de ponerse en marcha me involucré en la creación del *Canal Regional de Televisión Telepacífico* en cuyo consejo de programación trabajé hasta 1996, especialmente en el trazado de políticas culturales de comunicación que hicieran de ese canal un experimento de televisión innovadora tanto en su sentido de lo regional como en su lenguaje audiovisual. Pero la intervención más explícita fue mi participación en la comisión sobre *Cultura y Comunicación* que

asesoró a la Constituyente del año noventa y noventa y uno. Hay testimonio de todo ello en varios artículos publicados en revistas y periódicos de esa época, y recogidos en el libro *Pre-textos: conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*, editado por la Universidad del Valle con motivo de mi jubilación en diciembre de 1995.

A mediados de los años noventa regreso a Bogotá y la agenda política pasa al primer plano al comprometerme mucho más de lleno en la elaboración de políticas culturales tanto en el plano nacional de Colombia como en el de diversos organismos internacionales como el CAB (Convenio Andrés Bello), la OEI (Organización de Estados Iberoamericanos) y la UNESCO. Aunque sigo dictando cursos en diversas universidades y participando en multitud de congresos, hay una clara toma de distancia del mundo académico para poder dedicarme a diversos tipos de asesorías en políticas públicas. La prioritaria en el ámbito nacional de Colombia ha sido con los ministerios de Comunicación, Cultura y Educación para redefinir el sentido y funciones de la televisión pública cuando el «modelo mixto» —otorgación por el Estado mediante licitaciones periódicas, de espacios/franjas a empresas medianas y pequeñas— es cancelado por la aparición de dos canales privados cuyos dueños son los dos grupos empresariales más poderosos del país. Es una ya larga batalla que ha incluido desde la producción de manifiestos — como el que, en el año 2000 redactamos con los investigadores y críticos de TV Germán Rey y Omar Rincón, *Por una TV Pública cultural y de calidad* y que sirvió de motivo para el libro *Televisión Pública: del consumidor al ciudadano* (2001)— hasta intervenciones personales en el Senado de la República para defender un proyecto de ley que buscaba poner las bases a la creación de un *Sistema Nacional de Televisión Públicas* capaz de romper el centralismo y poner a coproducir al canal nacional *Señal Colombia* con los canales regionales y locales, generando sinergias creativas y ampliando los lugares desde los que el país se hace visible. Proyecto que está siendo retomado cuando escribo a partir del nuevo manifiesto *Una política de Estado para la Televisión pública en Colombia*, recogido por una comisión del Ministerio de Comunicación constituida con ese propósito. Los cambios que atraviesan las emisoras de radio y de televisión comunitarias me han llevado a ser miembro de la Comisión Nacional de Cultura en el área de Medios Ciudadanos y Comunitarios, desde la que se ha puesto en marcha un plan de apoyo y desarrollo de emisoras de radio locales y canales de televisión originados y regidos por asociaciones de ciudadanos o comunidades barriales. Con dos aportes claves para Colombia: de un lado, que estando situadas muchas de las radios comunitarias en las zonas más duras de la guerra, en una multitud de pequeños y medianos municipios rurales con frecuencia aislados por la repartición de territorios y en medio del fuego cruzado de los tres ejércitos: del estado, de la guerrilla y de los paramilitares, esas emisoras son el único espacio público capaz de convocar a la solidaridad y a la participación, a la recreación de sus memorias y a sus sueños, y de hacer frente a la desinformación propagada por las emisoras comerciales con la contrainformación que posibilita su capacidad de construir una agenda propia de la sociedad civil. Y, de otro lado, el rasgo estratégico de estos nuevos medios es hoy el estar basados, afincados, en los problemas, los proyectos y las narrativas locales, pero sin que eso les encierre en el provincianismo: desde el más pequeño y apartado municipio esas radios y televisiones miran al país y tienen imágenes y proyectos para el país en que viven.

Mirando desde esas experiencias en las que se plasma mi tarea de intelectual, no puedo terminar este relato sin esbozar la apuesta en que me hallo hoy de repensar las relaciones entre comunicación y política al hilo de lo que nos hizo visible y nos puso a pensar el fatídico 11-S del 2001. De un lado se hallan las imágenes del suceso —las dos simbólicas torres ardiendo e implorando— y la que yo llamaría su «imagen de marca», que es la vieja imagen que la RCA-Víctor colocó en sus discos —la del perro con la

oreja puesta al borde del cuerno de un gramófono por el que escucha/reconoce «la voz de su amo», que era su eslogan. La imagen de marca del acontecimiento se proyectó sobre el mundo marcada por la más gigantesca redundancia de las imágenes y por el más apocalíptico de los discursos. Y junto a ellos emergió la densa sumisión de los medios norteamericanos a los dictados del gobierno Bush, esa descarada voz del amo, en la que fueron reconociéndose, aunque con guiños diversos, buena parte de los medios en el mundo. Pero, de otro lado, ese mismo 11-S rebasó muy pronto su carácter de suceso mediático, esto es de aquello que sucede en cuanto «efecto de discurso» pues aparece como algo predecible y formateable, controlable, y pasó a convertirse en acontecimiento. El acontecimiento es lo real que irrumpe y quiebra el encadenamiento serial de los sucesos, lo no predecible ni formateable que produce rupturas de larga duración. En cuanto inesperado el acontecimiento produce realidad en forma radicalmente desestabilizadora, especialmente de las categorías de su propia comprensión. Y una de las más lúcidas y radicales reflexiones hechas al calor y sobre el 11-S fue —¿quién lo iba a pensar?— la de Jean Baudrillard exclamando: «¡al fin un acontecimiento!» Y lo fue en modo tal para Baudrillard que se vio obligado a acuñar un término inaugural, el de acontecimiento simbólico. Quienes han leído a este autor saben que lo simbólico es para Baudrillard precisamente lo único que, desde dentro de lo real, resiste al simulacro; de ahí que hablar de «acontecimiento simbólico» equivale a algo así como un milagro de lo real capaz de ganarle a la que se creía ya inevitable inercia del simulacro-proceso que nos había ido vaciando la vida social de realidad. También Susan Sontag afirmó la monstruosa dosis de realidad que caracterizó a ese acontecimiento y la dificultad de encontrar categorías con las que arrancarlo de la lectura oportunista del gobierno y la mayoría de la prensa norteamericana. Lo que el 11-S tuvo de acontecimiento puso las imágenes y los discursos mediáticos a girar sobre sí mismos, esto es sobre su lógica serial y vacía de realidad. Y esto nos permite hoy avizorar la producción de dos efectos políticos igualmente fuertes pero contradictorios: la destrucción simbólica de poder y, al mismo tiempo, la emisión brutal de la voz del amo.

En primer lugar, se hizo visible y audible la destrucción simbólica de poder a través del objetivo del ataque: las torres-símbolo del poder financiero que condensa la fuerza y la figura del capitalismo contemporáneo. Y en segundo lugar, se puso al desnudo el rostro y la voz de un gobierno que se cree el amo del mundo, exhibiendo su derecho a violar todos los derechos humanos, a mentir, a invadir otros países y a torturar, a invadir la privacidad de los ciudadanos en el país que había consagrado tal derecho como ningún otro, y a recortar las libertades civiles como jamás se habían recortado en ningún país que se pretendiera mínimamente democrático. De manera que fue tanto la destrucción física del poder simbólico como el desnudamiento de la brutalidad sin límites del poder; tanto su manifiesta vulnerabilidad como la descarada irracionalidad de su reacción. El acontecimiento 11-S nos puso frente a una dosis monstruosa de realidad. Por tanto el análisis de los medios debería posibilitarnos leer no sólo lo que en el acontecimiento se construye y se vela sino también lo que en él se destruye y se devela, pues sólo así el miedo y la incertidumbre producida o ligada al acontecimiento —la insoportable dosis de realidad— puede chocarnos, desestabilizarnos y despertarnos.

Nos hallamos entonces no ante la disolución de la política —que tantos agoreros apocalípticos de toda calaña se empeñan en predecir y predicar— sino ante 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 siguen constituyendo hoy espacios decisivos del reconocimiento social. Más que a sustituir, la mediación radial, televisiva o digital 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 sigue impensada, y en cierta medida impensable, para la concepción instrumental de la comunicación que permea a una buena parte de la crítica. Pues los medios no se limitan a vehicular o traducir las representaciones existentes, ni pueden tampoco sustituirlas, sino que han pasado a constituir una escena fundamental de la vida pública. Y de ahí que para muchos intelectuales las relaciones entre política y comunicación se agoten en su maniquea oposición, pues ahí no habría nada que pensar. Y sin embargo es necesario pensar en lo que se deja de ver; justamente, como propone María Cristina Matta a propósito de lo puesto en escena en la Plaza de Mayo de Buenos Aires por las abuelas y madres de los desaparecidos, en la tensión que enlaza la plaza y la pantalla, ese nuevo escenario de lo público diseminado y móvil y altamente expresivo de la complejidad actual de la socialidad urbana, del espesor cultural de sus mediaciones tecnológicas, de sus velocidades, fragmentaciones y flujos. El desfile de cada semana se convierte en un acto político que no sólo no rehuye 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 aunque condicionada por los sesgos que introducen tanto esa mirada como los enfoques del medio, las madres de la Plaza de Mayo saben que esa mediación hace posible que el país les vea, hace público su gesto contra el olvido.

Bogotá, noviembre del 2007

■ Pistas para entre-ver medios y mediaciones*

JESÚS MARTÍN BARBERO

Aparecido en 1987, este libro llega diez años después a su quinta edición inaugurando una colección de «Pensamiento latinoamericano» promovida por el Convenio Andrés Bello. Siento que ello me obliga más que a actualizar su contenido —es lo que he tratado de hacer especialmente en los trabajos publicados desde mediados de los años noventa— a pensar el sentido de su actualidad. No son pocas las voces que, en los últimos años, me han invitado a escribir un libro que responda a la inversión del título, esto es *De las mediaciones a los medios*, pues ese parecería ser el nuevo rumbo que está necesitando la investigación sobre las relaciones entre comunicación y cultura en América Latina. Pero tras de esa propuesta se amalgaman visiones del devenir social y proyectos muy distintos. Alcanzo a vislumbrar al menos dos. Uno que, partiendo de la envergadura económico-cultural que han adquirido las tecnologías audiovisuales e informáticas en los acelerados procesos de globalización, busca hacerse cargo de los medios a la hora de construir políticas culturales que hagan frente a los efectos desocializadores del neoliberalismo e inserten explícitamente las industrias culturales en la construcción económica y política de la región. El otro resulta de la combinación del optimismo tecnológico con el más radical pesimismo político, y lo que busca es legitimar, tras el poder de los medios, la omnipresencia mediadora del mercado. Pervirtiendo el sentido de las demandas políticas y culturales, que encuentran de algún modo expresión en los medios, se deslegitima cualquier cuestionamiento de un orden social al que sólo el mercado y las tecnologías permitirían darse forma. Es este último proyecto el hegemónico, que nos sumergió en una creciente oleada de fatalismo tecnológico, y frente al cual resulta más necesario que nunca mantener la epistemológica y políticamente estratégica tensión entre las mediaciones históricas que dotan de sentido y alcance social a los medios y el papel de mediadores que ellos puedan estar jugando hoy. Sin ese mínimo de distancia —o negatividad que dirían los de Frankfurt— nos es imposible el pensamiento crítico. ¿Y cómo asumir entonces el espesor social y perceptivo que hoy revisitan las tecnologías comunicacionales, sus modos transversales de presencia en la cotidianidad desde el trabajo al juego, sus espesas formas de mediación tanto del conocimiento como de la política, sin ceder al realismo de lo inevitable que produce la fascinación tecnológica, y sin dejarse atrapar en la complicidad discursiva de la modernización neoliberal —racionalizadora del mercado como único principio organizador de la sociedad en su conjunto— con el saber tecnológico según el cual, agotado el motor de la lucha de clases, la historia habría encontrado su recambio en los avatares de la información y la comunicación? 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

* Prefacio a la quinta edición de *De los medios a las mediaciones*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 1998, pp. xi-xxii. Una nueva edición se publicará próximamente en Anthropos Editorial.

marcha». ¹ 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/cultura/política.

Del lado de la *comunicación*, lo que hoy necesitamos pensar es un proceso en el que lo que está en juego ya no es la desublimación del arte simulando, en la figura de la *industria cultural*, su reconciliación con la vida, como pensaban los de Francfort, sino la emergencia de una *razón comunicacional* cuyos dispositivos —la fragmentación que disloca y descentra, el flujo que globaliza y comprime, la conexión que desmaterializa e hibrida— agencian el *devenir mercado de la sociedad*. Frente al consenso dialogal en que Habermas ve emerger la *razón comunicativa*, descargada de la opacidad discursiva y la ambigüedad política que introducen la mediación tecnológica y mercantil, lo que estamos intentando pensar es la *hegemonía comunicacional* del mercado en la sociedad: la comunicación convertida en el más eficaz motor del desencanche e inserción de las culturas —étnicas, nacionales o locales— en el espacio/tiempo del mercado y las tecnologías globales. En el mismo sentido estamos necesitando pensar el lugar estratégico que ha pasado a ocupar la *comunicación* en la configuración de los nuevos modelos de sociedad, y su paradójica vinculación tanto al relanzamiento de la modernización —vía satélites, informática, videoprocesadores— como a la desconcertada y tanteante experiencia de la tardomodernidad.

Del lado de la *cultura*, hasta hace relativamente pocos años, el mapa parecía claro y sin arrugas: la antropología tenía a su cargo las culturas *primitivas* y la sociología se encargaba de las *modernas*. Lo que implicaba dos opuestas ideas de cultura: para los antropólogos cultura *es todo*, pues en el magma primordial que habitan los primitivos tan cultura es el hacha como el mito, la maloca como las relaciones de parentesco, el repertorio de las plantas medicinales o de las danzas rituales; mientras para los sociólogos cultura *es sólo* un especializado tipo de actividades y de objetos, de prácticas y productos pertenecientes al canon de las artes y las letras. En la tardomodernidad que ahora habitamos la separación que instauraba aquella doble idea de cultura se ve emborronada, de una parte, por el movimiento creciente de especialización comunicativa de lo cultural, ahora organizado en un sistema de máquinas productoras de bienes simbólicos ajustados a sus «públicos consumidores». Que es lo que hoy hace la escuela con sus alumnos, la televisión con sus audiencias, la iglesia con sus fieles o la prensa con sus lectores. Y de otra parte, es la vida social toda la que, *antropologizada*, deviene cultura. Como si la imparable máquina de la racionalización modernizadora —que separa y especializa— estuviera girando, patinando, en círculo, la cultura escapa a toda compartimentalización irrigando la vida social entera. Hoy son sujeto/objeto de cultura tanto el arte como la salud, el trabajo o la violencia, y hay también cultura política, del narcotráfico, cultura organizacional, urbana, juvenil, de género, cultura científica, audiovisual, tecnológica, etc.

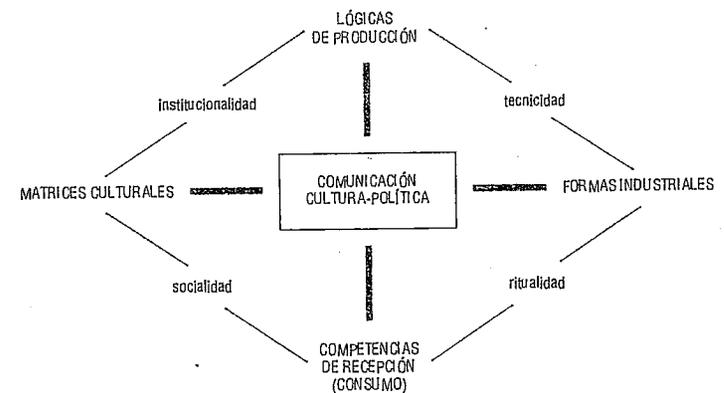
En lo que atañe a la *política*, lo que estamos viviendo no es, como creen los más pesimistas de los profetas-fin-de-milenio, su disolución sino la reconfiguración de las *mediaciones* en que se constituyen sus nuevos modos de interpelación de los sujetos y representación de los vínculos que cohesionan la sociedad. 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. Pues esa mediación es *socialmente productiva*, y lo que ella produce es la densificación de las dimensiones rituales y teatrales de la política. Producción que queda impensada, y en buena medida impensable, para la concepción instrumental de la comunicación que permea buena parte de la crítica. Pues el *medio* no se limita a vehicular o traducir las representaciones

1. N. Lechner en revista *Nueva Sociedad* (Caracas), n.º 139, 1995, p. 124.

existentes, ni puede tampoco sustituirlas, sino que ha entrado a *constituir una escena fundamental de la vida pública*. Y lo hace reintroduciendo en el ámbito de la racionalidad formal las *mediaciones de la sensibilidad* que el racionalismo del «contrato social» creyó poder (hegelianamente) superar. Si la televisión le exige a la política negociar las formas de su mediación es porque, como ningún otro, ese medio le da acceso al *eje de la mirada* ² desde el que la política no sólo puede penetrar el espacio doméstico sino reintroducir en su discurso la corporeidad, la gestualidad, esto es la materialidad significativa de que está hecha la interacción social cotidiana. Si hablar de *cultura política* significa tener en cuenta las formas de intervención de los lenguajes y las culturas en la constitución de los actores y del sistema político, ³ 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 la política. Pues 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 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. Que es lo que *no puede hacer el mercado* ⁴ por más eficaz que sea su simulacro. El mercado no puede *sedimentar tradiciones* ya que todo lo que produce «se evapora en el aire» dada su tendencia estructural a una obsolescencia acelerada y generalizada, no sólo de las cosas sino también de las formas y las instituciones. El mercado no puede crear *vínculos sociales*, esto es *entre sujetos*, pues estos se constituyen en procesos de comunicación de sentido, y el mercado opera anónimamente mediante lógicas de valor que implican intercambios puramente formales, asociaciones y promesas evanescentes que sólo engendran satisfacciones o frustraciones pero nunca sentido. El mercado no puede *engendrar innovación social* pues esta presupone diferencias y solidaridades no funcionales, resistencias y disidencias, mientras el mercado trabaja únicamente con rentabilidades.

Buscando trazar un nuevo mapa de las mediaciones, de las nuevas complejidades en las relaciones constitutivas entre comunicación, cultura y política he venido en los últimos años trabajando esta propuesta:



2. E. Verón, *El discurso político*, Hachette, Buenos Aires, 1987.

3. O. Landi, *Reconstrucciones: las nuevas formas de la cultura política*, Punto Sur, Buenos Aires, 1988.

4. J. Brunner, «Cambio social y democracia», en *Estudios Públicos* (Santiago), n.º 39, p. 90.

El esquema se mueve sobre dos ejes: el diacrónico, o histórico de larga duración —entre Matrices Culturales (MC) y Formatos Industriales (FI)—, y el sincrónico: entre Lógicas de Producción (LP) y Competencias de Recepción o Consumo (CR). A su vez, las relaciones entre MC y LP se hallan mediadas por distintos regímenes de Institucionalidad, mientras las relaciones entre MC y 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.

1. La relación entre Matrices Culturales y Formatos Industriales remite a la historia de los cambios en la articulación entre *movimientos sociales* y *discursos públicos*, y de estos con las modalidades de producción de lo público que agencian las formas hegemónicas de comunicación colectiva. Ejemplo: ligado inicialmente a los movimientos sociales de los sectores populares en los comienzos de la revolución industrial y al surgimiento de la cultura popular-de-masas, que al mismo tiempo niega y afirma lo popular transformando su estatuto cultural, el género *melodrama* será primero teatro y tomará después el formato de folletín o novela por entregas —en la que la memoria popular (las relaciones de parentesco como eje de la trama) se va a entrecruzar, hibridar, con el imaginario burgués (de las relaciones sentimentales de la pareja)— y de allí pasará al cine, especialmente al norteamericano, y en Latinoamérica al radioteatro y la telenovela. Esa historia nos permite desplazar el maniqueísmo estructural que nos incapacitó durante mucho tiempo para pensar el espesor de las complicidades entre discursos hegemónicos y subalternos, así como 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 tecnológicas como del movimiento permanente de las *intertextualidades e intermedialidades* que alimentan los diferentes géneros y los diferentes medios. Y que son hoy lugar de complejos entramados de residuos (R. Williams) e innovaciones, de anacronías y modernidades, de asimetrías comunicativas que involucran, de la parte de los productores, sofisticadas «estrategias de anticipación» (M. Wolf) y, de la parte de los espectadores, la activación de nuevas y viejas competencias de lectura. Esa historia va hoy justamente en la perspectiva de los llamados «estudios culturales».

2. La doble relación de las MC con las Competencias de Recepción y las Lógicas de Producción es mediada por los movimientos de la Socialidad, o sociabilidad, y los cambios en la Institucionalidad. La *socialidad* se genera en la trama de las relaciones cotidianas que tejen los hombres al juntarse, que es a la vez lugar de anclaje de la *praxis comunicativa*, y resultado de los modos y usos colectivos de comunicación, esto es de interpelación/constitución de los actores sociales, y de sus relaciones (hegemonía/contrahegemonía) con el poder. En ese proceso las MC activan y moldean los *habitus* que conforman las diversas Competencias de Recepción. La *institucionalidad* es desde siempre 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 reconstituir 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.

3. La comprensión del funcionamiento de las Lógicas de Producción moviliza una triple indagación: sobre la *estructura empresarial* —en sus dimensiones económicas, ideologías profesionales y rutinas productivas— sobre su *competencia comunicativa* —capacidad de interpelar/construir públicos, audiencias, consumidores— y muy especialmente sobre su *competitividad tecnológica*: usos de la Tecnicidad por los que pasa hoy en gran medida la capacidad de innovar en los FI. Pues la *tecnicidad* es menos asunto de aparatos que de *operadores perceptivos* y destrezas discursivas. Confundir la comunicación con las técnicas, los medios, resulta tan deformador como pensar que ellos son exteriores y accesorios a la (verdad de) la comunicación. Del mismo modo que confundir el proceso industrial con la rentabilidad del capital —otra cosa es visibilizar sus complicidades— fue lo que convirtió la crítica en huida, pues si la racionalidad entera de la producción se agota en la del sistema, no hay otra forma de escapar a la reproducción que siendo improductivos! 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* (Milton Santos). 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 técnica, al replanteamiento del sentido del discurso y la praxis política, al nuevo estatuto de la cultura, y a los avatares de la estética.

4. La mediación de las Ritualidades nos remite al nexo simbólico que sostiene toda comunicación: a sus anclajes en la memoria, sus ritmos y formas, sus escenarios de interacción y repetición. En su relación con los FI (discursos, géneros, programas y parrillas o palimpsestos) las Ritualidades constituyen *gramáticas de la acción* —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. Miradas desde las CR, las *ritualidades* remiten, 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, la *ritualidades* remiten a los múltiples *trayectos de lectura* 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.

Tan bien las *ritualidades* 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 entever 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.

Lo que busco con ese mapa es reconocer que los medios constituyen hoy espacios claves de condensación e intersección de múltiples redes de poder y de producción cultural, pero alertar al mismo tiempo contra 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.

Esas luchas se entrecruzan con las principales lecciones aprendidas en estos diez años y trazan los caminos de mi esperanza. Pues como escribí Borges «Lo venidero nunca se anima a ser presente del todo sin antes ensayarse, y ese ensayo es la esperanza». Me refiero especialmente a la lenta y profunda revolución de las mujeres —quizá la única que deje huella de este decepcionante siglo en la historia— sobre el mundo de la cultura y la política, articulando el reconocimiento de la *diferencia* al discurso que denuncia la *desigualdad*, y afirmando la *subjetividad* implicada en toda acción colectiva. Me refiero también a las rupturas que, movilizadas por los jóvenes, rebasan el ámbito de lo generacional: todo lo que la juventud condensa, en sus desasosiegos y furias tanto como en sus empatías cognitivas y expresivas con la lengua de las tecnologías, de transformaciones en el *sensorium* de «nuestra» época y de mutaciones político-culturales que avizoran el nuevo siglo. Y me refiero finalmente a esas «nuevas maneras de estar juntos» en las que se recrea la ciudadanía y se reconstituye la sociedad, desde los colectivos barriales para la resolución pacífica de conflictos, y las emisoras de radio y televisión comunitarias en las que se recobran memorias y se tejen nuevos lazos de pertenencia al territorio, hasta las comunidades que, desde el rock y el rapp, rompen y reimaginan el sentido del convivir deshaciendo y rehaciendo los rostros y las figuras de la identidad. Es desde esas lecciones y esperanzas que la lectura de este libro contiene ya su entera reescritura.

El rol intelectual de los comunicadores y las nuevas agendas de la universidad. Entrevista

ÓSCAR BUSTAMANTE

PREGUNTA: En «Oficio de cartógrafo»¹ tú dices: «los que trabajamos en la doble frontera de la comunicación/cultura y la investigación/docencia, nos vemos doblemente expuestos a un montón de malosentendidos. 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 salirse del terreno propio de la comunicación, de su ámbito teórico específico. Pero si nos estamos planteando esos malosentendidos no es para resolverlos académicamente, sino para poder pasar del problema de la legitimidad teórica del campo 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 de intelectual». ¿Qué retos presenta trabajar en la frontera investigación/docencia?

JMB. Los sujetos que salen de los estudios secundarios no resultan especialmente preparados para hacerse preguntas y problematizar la realidad y, por lo tanto, la universidad se ve forzada en buena medida a prolongar esa relación de exterioridad con el conocimiento. Además, en nuestras universidades hay una ausencia muy fuerte de *cultura investigativa*, tanto en términos de mentalidad como de capacitación, así que en la mayoría de los casos los profesores hacen lo que pueden, pues ni hay una estructura que exija investigar, ni se dispone de tiempo real para hacerlo, ni se proporcionan recursos y evaluaciones serias de lo realizado. Entonces la primera frontera se halla en la estrechez del campo de la investigación en nuestras universidades, esto es, la enorme dificultad que se tiene para transformarlas en verdadero lugar de producción de conocimiento, y no sólo de su transmisión. Un segundo tipo de dificultades, más específicas al campo de la comunicación, proviene de que cuando en América Latina comenzaba la investigación de comunicación ella se vio recortada por el carácter eminentemente profesionalizante de los estudios en la mayoría de las escuelas de comunicación. En América Latina la investigación de la comunicación busca en cierta medida entender el *boom* de un campo profesional cuyo objeto —la comunicación identificada con los medios— adquiriría una dinámica de muy alta velocidad tanto en el plano de los procesos sociales como de las figuras profesionales. A comienzos de los años setenta, cuando entro en el Campo de la Comunicación, la concepción estaba bastante de-marcada por la gente que llegaba de estudiar en los Estados Unidos con una visión funcional-desarrollista y los pocos llegados de Europa con la concepción opuesta, la crítica semio-marxista. La posición de izquierda llegó a tomar una cierta delantera en la investigación, pero lastrada frecuentemente por una visión de corte menos cuestionador que doctrinario y general-

1. *Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2002.

