

“Yo partí de cómo se comunicaba la gente en la calle”: trayectorias intelectuales y posiciones políticas

Entrevista de Eduardo Restrepo a Jesús Martín Barbero

Resumen

La amplísima trayectoria de Jesús Martín Barbero en el campo de la antropología y de los estudios de la comunicación se plasma en esta entrevista de Eduardo Restrepo. Martín Barbero se remonta desde sus primeros estudios en Ávila, España, a sus actuales investigaciones, en Colombia, que él mismo define como las de “un agitador profesional”, aplicadas a las nuevas políticas culturales y movimientos ciudadanos. En ese camino, revisita sus textos ya clásicos y la génesis de los mismos: *Comunicación masiva: discurso y poder*, *Procesos de comunicación y matrices de cultura* y *De los medios a las mediaciones*. Se refiere también a su original estudio sobre los usos sociales de la telenovela en América Latina. No

Abstract

The very extensive experience of Jesús Marín Barbero in the field of Anthropology and of communication studies acquires great expression in this collective interview by Eduardo Restrepo. Martín Barbero goes through his first studies in Ávila, Spain, to his present research, in Colombia, which he himself defines as those of a “professional activist”, applied to the new cultural policies and peoples movements. On that journey back, he revisits his already classic books as well as their genesis – Mass Communication, Discourse and Power (Comunicación masiva: discurso y poder); Communication Processes and Culture Matrixes (Procesos de comunicación y matrices de cultura); and From means to mediations (De los medios a las mediaciones).

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

soslaya su opinión sobre autores y polémicas que atraviesan hoy los campos de la antropología, la comunicación y los estudios culturales. Expresa, además, una visión esperanzada ante los medios comunitarios y locales, que comenzarían a gestar un nuevo espacio público “con una renovada capacidad de movilizar actores de todas las edades y pensamientos”.

He also mentions his original study on social uses of soap opera in Latin America. He does not avoid giving his opinion on authors and polemics that nowadays impregnate the areas of Anthropology, Communication and Cultural Studies. Further, he hopes the communal and local media will start to generate a new public space “with renewed capacity to mobilize actors of all ages and ideologies”.

Jesús Martín Barbero

Semiólogo y antropólogo. Doctor en Filosofía y Letras por el Instituto de Filosofía de Lovaina, Bélgica, y en Antropología y Semiótica por la Escuela de Altos Estudios de París. Director del Departamento de Comunicación de la Universidad del Valle en Cali (Colombia). Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina) y por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Fue profesor en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, México, y en las Universidades Complutense de Madrid, Autónoma de Barcelona, Standford, Libre de Berlín, King’s College de Londres, Puerto Rico, Buenos Aires, São Paulo y Lima.

Semiologist and anthropologist. He studied Philosophy and Letters at the Philosophy Institute of Lovaina, Belgium, where he achieved a doctorate in 1971, and Anthropology and Semiotics at the School of Higher Studies of Paris. Director of the Communications Department at Universidad del Valle, in Cali (Colombia). He has been a teacher at the Complutense University of Madrid, the Autonomous University of Barcelona, Stanford, Free University of Berlin, King’s College of London, Puerto Rico, Buenos Aires, Sao Paulo, Lima, and at the Western Institute of Technology and Higher Studies, in Guadalajara, Mexico. He received the title of Doctor ‘honoris causa’ from the National University of Rosario (Argentina) and the Pontificia Universidad Javeriana of Bogota (Colombia).

Eduardo Restrepo

Antropólogo por la Universidad de Antioquia, Medellín. Doctor en Antropología, con énfasis en estudios culturales, por la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill. Profesor asociado del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Colombia.

Associate Professor at Pensar Institute for Social and Cultural Studies, Universidad Javeriana, Colombia. Anthropologist from the University of Antioquia, in Medellin, he took post graduate studies at North Carolina University at Chapel Hill, where he graduated in Anthropology with emphasis in cultural studies.

Palabras clave

1| Comunicación 2| Cultura 3| Medios 4| Mediaciones 5| Estudios culturales
6| Subalternidad 7| Telenovela 8| Mercado cultural

Keywords

1| *Communication* 2| *Culture* 3| *Means* 4| *Mediations* 5| *Cultural studies*
6| *Subalternity* 7| *Soap opera* 8| *Cultural market*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

RESTREPO, Eduardo. “Yo partí de cómo se comunicaba la gente en la calle”: trayectorias intelectuales y posiciones políticas. Entrevista a Jesús Martín Barbero. *Crítica y Emancipación*, (3): 127-154, primer semestre 2010.

“Yo partí de cómo se comunicaba la gente en la calle”: trayectorias intelectuales y posiciones políticas

Entrevista a Jesús Martín Barbero¹

Pregunta: Jesús, mirando hacia atrás, ¿cómo piensas hoy que comenzó tu trayectoria? ¿Cómo la conceptualizas en grandes fases?

Jesús Martín Barbero (JMB): Eso que llamas *mi trayectoria* comenzó hace muchos años, cuando siendo un adolescente que estudiaba en Ávila, la capital de mi provincia, tuve un profesor que en dos cursos de Historia de la Cultura me amuebló la cabeza. Era un vasco alto y calvo que hablaba todo el tiempo de pie desde un atril, y que inició la primera clase de Historia de la Cultura con esta desconcertante frase: “Puede que algunos de ustedes tengan la tentación de ser intelectuales, no olviden nunca esto: las putas saben quién les va a llorar el día que se mueran, los intelectuales no”. Y nos sorprendía a menudo con frases como esta: “Autoridad viene de autor, por eso quien no lo es sólo puede enseñar imponiéndose por fuerza”. O la manera como llamaba la atención a los distraídos: “¿Otra vez en huelga de atenciones lánguidas?”. Ese profesor, del que llegué a ser amigo, no sólo daba clases sino que reunía todos los años a un grupo de los intelectuales más importantes e independientes de aquella época, como Dionisio Ridruejo, José Luis Aranguren, Joaquín Ruiz Jiménez, Pedro Laín Entralgo, Carlos Paris, Luis Rosales, José Antonio Maravall, en un hostel, un parador que estaba en la montaña de Gredos. Y a algunos alumnos nos invitaba a asistir –desde “el tendido de sombra”– a las *Conversaciones de Gredos*. A mi me invitó dos años –en 1956 y 1957– y lo que escuché en aquellas *conversaciones* también ha hecho parte de mi bagaje intelectual, ese del que yo iría tomando conciencia muchos años después. Debo a ese profesor el haberme acercado a la historia de la cultura en la que había mucha más vida cotidiana que grandes nombres o fechas a memorizar, nos enseñó una historia que, a su manera, mezclaba claves de la historia de las mentalidades con la de

1 Entrevista realizada en Bogotá por Eduardo Restrepo a partir de preguntas definidas colectivamente con Alejandro Grimson y Víctor Vich.

las sensibilidades, esa que, andando el tiempo fue la que encontré maravillosamente entrelazada en los textos de Walter Benjamin.

Una segunda experiencia vital, también entrelaza a mi adolescencia, fue lo que me pasó en el primer gran encuentro de investigadores de comunicación que nos congregó en torno a *Comunicación y poder* –Lima, en octubre del año 1982– pero cuyo sentido más profundo se hallaba en mi infancia y había marcado los inicios de mi trabajo en el campo de los estudios de comunicación. Yo acababa de regresar de pasar un año sabático en España –mi experiencia postfranquista– en el que reuní la mayoría de la documentación a partir de la cual escribí mi libro *De los medios a las mediaciones*, una investigación que había iniciado en 1975 y cuya escritura terminó a finales de 1985. En aquel año 1982, “comunicación y poder” significaba ya el poder de las nuevas tecnologías: satélites, antenas parabólicas, lo contemporáneo. Y resulta que yo dediqué mi ponencia a hacer un adelanto de la historia de las matrices populares de la cultura de masas desde la creación del Estado-nación en centro-Europa, y en la que lo popular era a la vez matriz y contrapoder como el que pasaba por los saberes de las brujas y la cultura de los anarquistas. Luego de mi presentación, un joven se levanta entre el público –era el más grande auditorio que había en Lima– y me dice: “Todo el mundo aquí ha hablado de comunicación y poder en el sentido que tiene hoy: el poder de los medios, el poder de las tecnologías. ¿Cuál es ese cuento suyo con lo popular en el tiempo de las brujas y los anarquistas, por qué es esa obsesión suya con lo popular?”. Mi respuesta fue literalmente esta: “Pues no sé, quizás sea un secreto homenaje que yo le hago a mi madre”. Al que más sorprendió esa respuesta fue a mi mismo: ¿Cómo pude salir con una respuesta sentimental en medio de un debate público entre intelectuales? Conclusión: ¡Esa respuesta no me había salido de la cabeza sino del hígado! De ahí que me llevó mucho tiempo entender el sentido de aquella respuesta tan personalísima en medio de aquel contexto tan académicamente impersonal. Y lo encontré en lo más hondo de la memoria que quedaba de mi madre, muerta cuando yo tenía sólo diez años, pero en el rescoldo de esa memoria ella había secretamente representado, a lo largo de mi investigación, lo mejor, lo más hondo, lo más limpio de la cultura popular: una fuerte religiosidad estrechamente ligada a su generosa solidaridad con los más olvidados y humillados en los duros años de la posguerra. De manera que cuando leí la calificación de Marx sobre la religión, “opio de los pueblos”, yo la acepté pero con excepciones, como la mi madre, pues para ella la religión había constituido, por el contrario, una fuente de energía para luchar ayudando a mucha gente a sobrevivir en medio de aquel desastre no sólo material sino espiritual

que fue la posguerra, y especialmente para los perdedores. La memoria de Alfonso Querejazu, mi mejor maestro, se entrelazaba así a la de mi madre, develando el por qué de mi temprana obsesión por ligar el estudio de la comunicación al de la cultura cotidiana de la gente del común. A don Alfonso dediqué mi primer texto, un pequeño artículo que se publicó en una temprana revista de comunicación en México.

Y hay una tercera experiencia vital que resultó verdaderamente iniciática para marcar el talante de mi trayectoria en la investigación de comunicación/cultura. Eso fue a mediados del año 1975 cuando me trasladé a Cali para crear el Departamento de Ciencias de la Comunicación en la Universidad del Valle. Una universidad que 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 Teatro Experimental de Cali (TEC) con Enrique Buenaventura, del movimiento más denso de cineclubes en torno a Andrés Caicedo y de la creación colombiana de *salsa*– un período espléndido de investigación y producción intelectual en el que se insertó el proyecto no sólo académico sino intelectual también de nuestro Departamento. Y con un plan de estudios en el que la estructura no giraba sobre el aprendizaje técnico, ni de los medios, ni de la profesión del periodista, sino sobre las ciencias sociales estudiando procesos, medios y prácticas de comunicación para unos alumnos cuyas dos pasiones eran el cine y la música. Y con la enorme suerte de haber tenido como profesores de esos cursos a un historiador de la talla de Germán Colmenares y del pensador marxista más lúcido que ha tenido este país, Estanislao Zuleta, y también del economista Edgar Vásquez; y en el campo de la producción audiovisual, los que diseñaron el programa de cursos fueron el escritor y crítico de cine Andrés Caicedo, el director de cine Luis Ospina y el fotógrafo Fernel Franco.

Pero, a su vez, Cali era una ciudad en la que una película que duraba tres semanas seguidas en cartelera constituía un record, y había una que llevaba seis meses: un melodramón mexicano cuyo título era *La ley del monte*. Empujado por 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 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 pudimos 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 los espectadores en un asombroso silencio para ese tipo de sala. Y la razón de ello nos llegó por sorpresa: varios hombres se acercaron a nosotros y nos increparon: “o se callan o los sacamos”.

A partir de ese instante me hundí avergonzadamente en mi butaca y me dediqué a mirar no 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 diablos 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 confirmaba no sólo la alienación sino el retraso

Yo no partí de los medios sino de cómo se comunicaba la gente en la calle, en la tienda, en el estadio de fútbol, en una iglesia, en un cementerio. Yo estaba partiendo de “lo social”, que es la comunicación en la vida cotidiana de la gente.

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 [Bronislaw] Malinowski. Y si lo que sucedía era esto último: ¿a quién 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 podrían entender, sino sobre todo porque la película que yo analizaría sólo podía ser la que yo vi y no la que vieron ellos. 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? Puse entonces a mis alumnos a ir a ver la película y a invitar a la gente al salir a conversar con ellos. Un alumno nos contó: “Yo escolté a un viejito que vi todo el tiempo llorando a lágrima viva y le ofrecí un café pero dijo que no, que ‘mejor una cerveza’. Le invité a la cerveza, y le pregunté si le había gustado la película, y dijo ‘sí, sí, me gustó un montón’. Y ¿qué fue lo que más le gustó?, y él dijo con una gran emoción: ‘el perrito’. Y le dije ‘¿cuál perrito?’, pues yo no había visto ninguno. Y entonces el viejito respondió ‘el perrito, era igualito a uno que tuve de niño’, y empezó a contarme la historia de toda su vida”. Así que para el viejo el personaje de la película era un perrito que le

remontó a lo más feliz de su infancia. Y por tanto era eso lo que le tuvo llorando de emoción durante toda la película, algo que cifraba para él sentido de lo que contaba la película. Así fue como entendí que, al igual que en las telenovelas, lo que había que indagar era menos su texto que el *intertexto que forman los modos de verlas*, con lo cual aquella experiencia me "rompió mi esquema" de tal modo que a esa experiencia le puse el pomposo título de *un escalofrío epistemológico*.

Pasando a otra fase de mi trayectoria, sería la que comienza con mis estudios de doctorado en Filosofía, oficialmente realizado y obtenido en la Universidad de Lovaina –porque yo trabajaba en Bruselas con una asociación de universitarios latinoamericanos creada por exilados brasileños, y así me ganaba una beca/salario– pero cuya tesis escribí durante dos años de estadía en París. Y fue en el trabajo de tesis, titulada *La palabra y la acción*, donde la comunicación [a la que estaba dedicada la segunda parte] hacía el enlace entre *la objetivación de la acción en el lenguaje* [primera parte] y *la autoimplicación o la emergencia del sujeto en el lenguaje* [tercera parte]. A mi regreso de París, y ante la imposibilidad de dictar cursos sobre los dos filósofos que más habían aportado a mi formación e investigación, Merleau Ponty y Paul Ricoeur, entré a dictar clases de semiótica en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Tadeo-Lozano, en Bogotá, en la que aún no había egresado la primera promoción. Y los profesores de esa universidad me invitaron a diseñar un área de investigación, área que arranqué con un curso de semiótica en el que inserté la que fue mi primera investigación en este campo: "Prácticas de comunicación en las culturas populares". Una investigación en la que puse a mis alumnos a comparar cómo era la comunicación en una plaza popular del mercado, la de *Paloquemao*, con la de los supermercados *Carulla*. Los envié con una etnografía rupestre, de tres en tres: uno para describir lo que veía, otro lo que oía y otro lo que olía. Y el resultado fue formidable: desde tres cuerdas antes, la plaza de mercado ya olía, dos cuerdas antes ya sonaba y su interior era de una riqueza y heterogeneidad visual maravillosa; mientras que el supermercado ni olía ni sonaba, sólo se veía cuando estabas dentro y la estética era completamente funcional a la información sobre el ordenamiento de los tipos de productos (alimentos, de limpieza, farmacia, etcétera). Y de la publicidad. También comparamos el Cementerio Central, donde la gente va los lunes, o sea un día de trabajo, y donde la gente paga al contado los rezos del cura y practica un montón de rituales diversos, con el "moderno" cementerio Jardines del Recuerdo, donde la gente-bien va los domingos en la tarde a pasear. Y comparamos también cómo caminaba y se relacionaba la gente en el viejo Centro de la ciudad, en la carrera Séptima desde la Plaza Bolívar hasta la calle 19,

con el Norte, la moderna carrera Quince desde la calle 80 a la 100. En esa primeriza investigación estuvo ya presente lo que iría a marcar más fuertemente mi trayectoria: el énfasis en que la comunicación no es lo que pasa en los medios sino *lo que le pasa a la gente en su vida cotidiana* cuando se comunica en el barrio, la iglesia o el estadio o cuando escucha la radio o ve televisión. Yo no partí de los medios sino de cómo se comunicaba la gente en la calle, en la tienda, en el estadio de fútbol, en una iglesia, en un cementerio. Yo estaba partiendo de “lo social”, que es la comunicación en la vida cotidiana de la gente. Después, muchos años después, en una conversación con Manuel Castells en Bogotá me

El verdadero texto de la telenovela no es lo que pasa en la pantalla, ese es sólo “pre”-texto, sino el relato que pasa por el ver y el hablar de la gente entrelazando hechos y recuerdos, de sueños y frustraciones de la vida cotidiana.

dijo que lo que yo había captado de manera espontánea es justamente lo que hace nuestra gran diferencia cultural con los anglosajones. En los Estados Unidos, me comentó, hay tanta gente que vive sola, que si un caricaturista de los que hacen cómics para los periódicos diarios mata a un personaje puede haber más de un norteamericano que se suicide, pues esos personajes de la historieta son su mejor compañía cotidiana, mientras que en América Latina no se suicida nadie porque desaparezca un personaje, los latinos, y aún más los latinoamericanos, todavía gozamos mucho más estando juntos.

Esa primera fase académica quedaría plasmada en mi primer libro, publicado por CIESPAL en Quito en el año 1978, *Comunicación masiva: discurso y poder*, en el que ya se esbozan mis distancias respecto de una concepción de la comunicación que tenía más de catequética que de crítica, presa de un economicismo idologista que resultaba siendo la mera inversión del dictum de [Marshall] MacLuhan, “el medio es el mensaje”, o sea el medio se agota en el mensaje. Y a estudiar *cuantitativamente el contenido* del mensaje se dedicaban los funcionalistas gringos, y a estudiar *ideológicamente la estructura* del mensaje se dicaban los marxi-estructuralistas latinoamericanos. La concepción *instrumental* del medio que obturaba por completo la atención a los actores y los contextos, la compartían ambas doctrinas. De ahí que mi

libro terminara apoyando sus intuiciones y búsquedas mucho más en el concepto de *poder* en Foucault que en los “aparatos de estado” de Althusser, y mucho más cerca del concepto de *perlocución* de Austin y *la teoría del relato* de [Jean Pierre] Faye que de los estructuralismos deterministas. Donde puede apreciarse más claramente esa línea de trabajo es en análisis que hago de la televisión insertando su comprensión en una clara apelación a la antropología del rito en Marcel Mauss y en *Los modos de ver*, de John Berger.

Una tercera etapa de mi trayectoria es la que se entrelaza toda la andadura de ponencias y cursos dictados, conferencias en seminarios internacionales a lo largo de América Latina y que fueron recogidos en el libro *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, y en los que fui haciendo camino hacia la escritura y publicación de *De los medios a las mediaciones*. Escribí ese libro a sabiendas de que lo que había en el campo latinoamericano de comunicación eran solamente pregrados salvo un posgrado en Venezuela y dos en Brasil, y por tanto tenía claro que no era para profesores de pregrado que en su mayoría eran periodistas, sino para desafiar a las ciencias sociales a pensar los procesos, los medios y las prácticas de las comunicación. Y lo que el libro les planteaba era: “Lo que está pasando hoy en los procesos y los medios tiene demasiada envergadura política, cultural, social, que deben ser los sociólogos, los antropólogos, los historiadores, los que estudien estos temas”. A pocos meses de salir el libro me encuentro con Luis Alberto, el hijo de José Luis Romero, que me invita a reunirme con un grupo de historiadores de Buenos Aires, pues es en ese libro que el campo de la comunicación inauguraba una profunda relación con la historia de los años veinte y treinta, la historia de la formación de las culturas urbanas obreras y las estéticas de los obreros de esa época. Frente al silencio con que fue recibido en las Facultades de Comunicación –hasta hoy en Colombia no ha llegado a publicarse una reseña de ese libro salvo una pequeña que escribió un antropólogo de la Universidad del Valle en un periódico de antropólogos, y varios años después se retomó en la revista *Signo y pensamiento* una reseña publicada por Raúl Fuentes en México– mis interlocutores fueron muy pronto gente de historia, de ciencia política y de sociología de la cultura. La primera reseña fue de Néstor García Canclini, que la publicó en *La Jornada* del domingo, y también las hubo en Brasil y Argentina.

Después de ese libro podría dibujar otras dos fases: una que desarrolla ciertas pistas que ya estaban iniciadas en *De los medios a las mediaciones*, como fue el trabajo *sobre la ciudad* en cuanto espacio y escenario heterogéneos de comunicación pero también ya –a fines de 1980– donde el paradigma informacional, que hegemoniza la *velocidad*

del tráfico, se va imponiendo y destruyendo los muy diversos modos de comunicación urbana. Esa reflexión abordaba dos problemáticas: la de la crisis de la ciudad moderna tal y como la vio y analizó Walter Benjamin al pasar de los dispositivos de su *sensorium* –la dispersión y la imagen múltiple del *flâneur* en la calle, en la gran avenida, y el montaje cinematográfico– y que yo llamé la “ciudad mediada”, a los nuevos dispositivos: *la fragmentación social*, que implica la hegemonía de la televisión, y el que su espacio propio no sea ya la calle ni la sala de cine sino la casa, el espacio doméstico, y de otro lado *el flujo* que hará visible el zapping en la “ciudad virtual”.

La segunda pista de mis trabajos sobre la ciudad será la que denominé “medios y miedos” que arranca en una reflexión sobre el Bogotá de las elecciones presidenciales que se realizaron en el año 1990 y en las que la violencia brutal de los narcos contra el Estado colombiano llevó las campañas a espacios cerrados y sobre todo a la TV. La experiencia de Bogotá me serviría también a fines de los noventa para indagar en las transformaciones que ha vivido esa ciudad a partir de la alcaldía de Antanas Mockus y su capacidad de empoderar a los ciudadanos para dar forma al caos urbano.

Es justo en el año 1985, en que termino de escribir *De los medios a las mediaciones*, cuando empiezo a coordinar un gran proyecto sobre *los usos sociales de la telenovela* en América Latina, en la que se empeñaron diferentes países como Brasil, México, Colombia, Chile y Argentina. Una, a la vez fecunda y dura, experiencia ya que en ninguno de esos países la investigación mantuvo unidas a las diversas instituciones y grupos de investigadores que trabajaron en ella, pues las tensiones y conflictos institucionales y disciplinarios hicieron muy pronto visible lo incipiente del campo y lo precario de los lazos entre universidades y centros de investigación. Ni siquiera en Colombia: la Universidad Bolivariana, el CINEP [Centro de Investigación y Educación Popular] y la Universidad del Valle publicaron cada cual su parte. Lo mejor de aquella investigación fue que cuando nos metimos a estudiar la telenovela ya sabíamos qué era lo que no era nuestra prioridad –el texto televisivo– sino los usos sociales de la telenovela, o sea los modos en que la gente la veía y lo que hacía la gente con lo que veía; y el análisis de los modos de su producción, porque la telenovela fue lo que volvió industria a la TV en América Latina. Fue a través de la producción de telenovelas como la TV se volvió industrial: con una gran división de oficios y profesiones diferentes. Al principio, cuando uno veía *La mala hora* de García Márquez, en los créditos sólo aparecían el escritor y el director y los actores, claro. Eso era todo. Pero a fines de los ochenta ya había cinco minutos de créditos: escenógrafos, luminotécnicos, fotógrafos,

productores y posproductores, etc.; y todo ello estudiando etnográficamente “las rutinas de producción”, una “rutinas” en las que por esos años aún cabían fenómenos rarísimos como el de la libretista Marta Bossio, que acabó ella obedeciendo al tipo de personaje que iba creando un actor: *el Fercho* Durango en *Gallito Ramírez*, interpretado por Bruno Díaz. Una industria que conservaba ciertos rasgos artesanales, que permitieron que en Colombia, como en Brasil, la telenovela pusiera en escena la diversidad regional de culturas que tenía el país reescribiendo la historia de esas regiones en clave de vida cotidiana, pues por más melodramáticas que fueran conllevaban una vetas de ironía que permitía entrelazar estereotipos con lugares reales y tiempos históricos.

Esto es lo que a mí me interesaba, pues como escribí después, escandalizando a no pocos, esa telenovela se adelantó a la Constitución de 1991, haciendo visible el país pluricultural y multiétnico. Y mi otro interés era indagar qué hacía la gente con lo que veía en las telenovelas. La gente que disfruta la telenovela, no los que las vemos para criticarlas. La gente que la ve con gusto, que goza más cuando cuenta la telenovela que cuando la ve. Si al día siguiente alguien le pregunta “Oye, yo no me pude ver el capítulo de ayer, cuéntamelo”, ahí es que la gente empieza contando la telenovela y a los cinco minutos o a los diez minutos ya se salió de la telenovela y está hablando de lo que le pasó a su prima, a su vecina o a su abuela. O sea, el verdadero texto de la telenovela no es lo que pasa en la pantalla, ese es sólo “pre”-texto, sino el relato que pasa por el ver y el hablar de la gente entrelazando hechos y recuerdos, de sueños y frustraciones de la vida cotidiana.

Aquella investigación sobre los usos de la telenovela en América Latina vino a probar de alguna manera que mis presupuestos teóricos, mis pistas, se validaban, y que lo importante no era quedarse en el análisis ideológico, porque ya estábamos hartos de saber que las figuras de mujer son lo que son en la telenovela, aunque con unas pocas excepciones en Colombia y en Brasil. Lo importante no era insistir en eso, no era que hubiera alguna mujer que no fuera el modelo de *Cosmopolitan*. Lo interesante para mí era lo que hacía la gente con eso, y cómo su vida se alimentaba de y se peleaba con eso. Con el ejemplo de la figura de *el Fercho* lo que quería destacar era que en el ámbito de la producción pasaba algo parecido a lo que sucedía en el ámbito del consumo: había una serie de transformaciones y significaciones que uno no puede prever con sus lentes analista-semiótico-marxista.

Y la fase en la que estoy: desde que regreso a Bogotá, una vez jubilado de la Universidad del Valle en el año 1996, y Germán Rey, que era el vicepresidente de Axiología de la Fundación Social, me invita a trabajar con él en asesorías a proyecto sociales, políticos y culturales.

Así inicio otra fase en la que la agenda política comienza a marcar la agenda académica, incluso pasando esta a un segundo plano. Me dedico desde entonces a hacer asesorías al Convenio Andrés Bello, a la OEI [Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura], a la Fundación Social, sobre políticas culturales, políticas de comunicación, y a la UNESCO, en una asesoría sobre el sentido hoy del patrimonio declarado “universal”. La agenda de investigación que voy a darme durante esta fase va a ser la de la tecnología. La necesidad de empezar a tener pensamiento propio sobre tecnología, por fuera de los apocalípticos europeos y de los integrados norteamericanos.

Tuvimos que esperar la lúcida valentía del Consumidores y ciudadanos de García Canclini para empezar a pensar juntos lo que el consumo tiene de motivación mercantil y lo que tiene de construcción personal y colectiva del personaje social que somos y actuamos.

Ahí van a aparecer dos pistas para mi trabajo, uno va a ser el paso de las técnicas-máquinas a las tecnologías inteligentes, o sea a las *tecnicidades*, llamándolas con la palabra que inventó el antropólogo francés Leroi-Gourhan, quien descubrió que hasta en las tribus más “primitivas” que él estudiaba la técnica es sistema, no sólo los ritos, las relaciones de parentesco, los mitos “hacen sistema” sino también la técnica constituye un sistema. Pensar eso, en el fondo, es lo que nos permite pasar verdaderamente de lo instrumental a lo estructural, al ecosistema comunicativo como “tercer entorno” del que habla el filósofo vasco Javier Echevarría. Todos estos años he estado trabajando mucho por este lado, aunque no he publicado mucho. Mi primera publicación al respecto fue cuando regreso de Guadalajara en 2003 y, al empezar el segundo semestre, me invita el decano de Ciencias Humanas de la Nacional a hacer una conferencia inaugural. La hice sobre cómo la política, que había sido uno de los ámbitos clave de construcción del sentido de la vida, o sea, que tenía densidad simbólica, cómo se había des-simbolizado cada vez más, se ha ido volviendo mera administración, mientras la tecnología, la que habíamos visto como puro instrumento, se está llenando cada vez más de densidad simbólica. Esta es la veta que estoy trabajando. La otra veta es la de las transformaciones de la sensibilidad entre la idea de cuerpo y la de sujeto.

Pregunta: El pasaje crucial desde los medios hacia las mediaciones tuvo múltiples consecuencias en la investigación latinoamericana en comunicación y cultura. En términos políticos, la cuestión de aquellos años era dar cuenta de la cultura para romper la visión manipulatoria y conspirativa. En los años siguientes, sin embargo, más que encontrar un equilibrio teórico en el concepto de hegemonía (que estaba en el subtítulo de tu libro) una parte de la investigación se desplazó a cuestiones más técnicas de la recepción, una reivindicación de las tácticas antihegemónicas en el consumo (hasta su completa trivialización) y una abierta reivindicación liberal de la actividad de los receptores/consumidores de medios. ¿Cómo percibes retrospectivamente estos desplazamientos teóricos y políticos y su relación con tu obra?

JMB: Una de las dimensiones de *De los medios a las mediaciones*, y por la que fue más apreciado ese libro, era que yo hacía del receptor un tú a tú frente al emisor, reivindicando la presencia de ese actor social en la comunicación como sujeto y no mero objeto de la información transmitida. Lo que la gente del campo de la comunicación entendió fue especialmente eso: que el consumidor, el receptor, es un actor, un sujeto que hay que tomar en serio para estudiar cómo actúa, cómo se relaciona con lo que ve, cómo se apropia de ello. Pero muy pronto, eso se descontextualizó del resto del libro, se tomó aparte y se vulgarizó de la manera más simplona creando los peores malentendidos. Como parecía coincidir con uno de los grandes eslóganes de la publicidad, que "el consumidor es siempre el que tiene la razón", entonces se confundió mi reivindicación del receptor activo con la publicidad que hace del espectador el protagonista. Pero lo que no podía negarse, sin desconocer la historia de la publicidad, es que esta fue aprendiendo del psicoanálisis hasta convertirse en una gran maquinaria de generar deseo: la seducción publicitaria se basa en lo que el objeto de consumo le podía aportar al sujeto en términos de fantasía y de sublimación, con lo que el objeto de consumo aparece construido como objeto del deseo de un sujeto. Entonces, hubo gente que dijo que lo planteado por Jesús Martín había quedado absorbido en la visión hegemónica, manipulatoria, alienante de la publicidad... a la que yo acababa haciéndole el juego.

Realmente, lo mío tenía que ver con la otra dimensión de la vida, lo que yo estaba planteando era que incluso viendo la publicidad lo que había que analizar no era simplemente qué decía el texto de la publicidad, sino qué es lo que la gente hacía con eso. Y así me encontré, en el Chile de Pinochet, a Valerio Fuenzalida que, desde un pequeño centro de estudios de Comunicación y Cultura, había empezado una investigación sobre la publicidad entre las mujeres de los barrios obreros, con

la pregunta “¿Qué ven y cómo se ven ellas en la publicidad?”. A la que las mujeres respondían con una doble mirada. Pues de un lado, percibía que “nosotras no estamos ahí, y cuando estamos, estamos de empleadas del servicio, de aseadoras, no estamos ahí, no somos sujetos”; pero en otra mirada, “sí estamos ahí porque nosotras también tenemos derecho de tener un cabello lindo, de tener un cuerpo bello”. Entonces, Valerio demostraba la verdad de lo que estábamos planteando: que no se podía ver únicamente lo que decía la publicidad porque de lo que le hablaba a la gente dependía de quién y cómo la miraba. Para la gente que leía *Cosmopolitan*, la publicidad era una tupida red de sublimación, pero para las mujeres de los barrios no era simplemente eso, era también: “nosotras también tenemos derecho de soñar”. Claro que para el catecismo marxista de Marta Harnecker, era un absurdo que los sectores populares en lugar de invertir su dinero en educación o salud lo gastara en una televisión. Y con ese catecismo bien aprendido y practicado por mucha buena gente de izquierda me tocó pelear durante muchos años. Pues mi argumento era: ustedes están haciendo lo que se le ha criticado toda la vida a los pensadores burgueses, que era ver a los obreros y a la gente del pueblo del estómago para abajo, esto es, sin cabeza y sin deseos, sin derecho de soñar. Tuvimos que esperar la lúcida valentía del *Consumidores y ciudadanos* de García Canclini para empezar a pensar juntos lo que el consumo tiene de motivación mercantil y lo que tiene de construcción personal y colectiva del *personaje social* que somos y actuamos.

Pregunta: Me gustaría que explicaras cómo visualizas la relación entre el pensamiento crítico latinoamericano y el de otras regiones. Durante mucho tiempo, con base en el hecho de que los europeos saben de Gramsci pero no de Mariátegui, fue relevante decirles: aquí hay un pensamiento crítico tan denso como en cualquier otra parte. En los últimos años, sin embargo, parece que parte de nuestra madurez es que nos importa menos qué piensan y hacen los europeos como para estar diciéndoles ¡aquí también! En otras palabras: ¿hay algo esencialmente latinoamericano? ¿Debemos reivindicarlo por mera conveniencia?

JMB: Evidentemente, no. Además, la palabra “esencial” no sólo es complicada sino tramposa. Sobre esa pregunta, diría en primer lugar, que debemos partir de la teoría de la dependencia que iluminó por primera vez el mundo latinoamericano como un mundo que compartía unas etapas históricas, unas relaciones estructurales, unas condiciones de vida, y que junto con el pensamiento de Paulo Freire y la teología de la liberación pusieron el piso a un pensamiento social latinoamericano. Esto es, a un pensamiento social capaz de dar cuenta de nuestras

historias, de la formación de nuestras culturas, de nuestras costumbres, de nuestras peculiares perversiones y complejidades. Acuérdate que la teoría de la dependencia nace a fines de los sesenta junto con la teología de la liberación, junto con la Revolución Cubana, o sea, tocábamos el cielo con las manos, pues comunidades cristianas de base se daban la mano con los movimientos sociales.

Como que América Latina convergía en este momento, e incluso cuando vinieron las dictaduras y los miles de exilados, todo ello fortaleció ese pensamiento propio, pues hasta los porteños se sintieron menos franceses y más latinoamericanos. Y es que no hubo intelectuales e investigadores exilados sólo en México, también en Cali yo tuve argentinos exilados, sociólogos, filósofos, politólogos y los fui viendo volverse latinoamericanos. Teoría de la dependencia, revoluciones en Centroamérica, antirrevoluciones, todo ello revolvió muchas cosas y de alguna manera hizo que en ese momento emergiera una sensibilidad latinoamericana que se había expresado en boleros, rancheras, tangos, cumbias, en literaturas y cine, pero que se hace visible como pensamiento social latinoamericano. Un caso, por ejemplo, es el de Marta Traba, que estuvo viviendo veinte años en Colombia. Marta Traba para mí es una de las que empezó a hacer estudios culturales. Yo asistí a un curso que ella dio en la Universidad de los Andes sobre el boom latinoamericano. Un curso que no era de crítica literaria, era sobre la América Latina que estaban construyendo esas novelas, que ya no eran la novela testimonio, la indigenista o la costumbrista sino que iban más allá: estaban inventando a América Latina y había que saber leerlas así, como los mojones de formación de una cultura no monoteísta sino plural. Hay un texto precioso de Carlos Fuentes en el que planteó, también pioneramente, la necesidad de leer culturalmente esas novelas. Era nuestra modernidad la que emergía dándose forma en los nuevos modos de relación que la ficción tramaba con la propia realidad social. Estábamos pensando con nuestras cabezas y nuestros idiomas la diversidad de nuestras culturas.

Y es un momento, a la vez, de gran creatividad en música, cine, literatura, como si América Latina estallara expresando una riqueza de pensamiento propio con un agudo sentido de autocrítica histórica que le va a permitir, y esto es para mí lo más interesante, empezar a dar el debate a lo propio de su modernidad y que hallará su expresión más compleja en *Culturas híbridas* de García Canclini. Su propio debate a las modernidades europeas, al eurocentrismo europeo y a las dependencias de Estados Unidos, empezando a pensar las dependencias teóricas, ya no sólo la dependencia económica, sino todas las modalidades de dependencias que perpetúan el colonialismo intelectual.

Diría que el pensamiento crítico latinoamericano de ese entonces es un pensamiento especialmente creativo, que no se queda en la denuncia, ni en la queja y el duelo sino que se pone a la escucha de la creatividad que emerge de todas las culturas, las populares y las eruditas, inventando –sobre sus propias tradiciones y también sobre las de Inglaterra o la India– sus propios estudios culturales: aquellos en los que los antropólogos dialogan con los críticos literarios y los historiadores o los sociólogos, en revistas y seminarios internacionales que desbordan y problematizan fuertemente a la academia. Investigadores, cuyo poder no estaba tanto en la academia, y que vivían juntándose, de

***Era nuestra modernidad la que
emergía dándose forma en los nuevos
modos de relación que la ficción
tramaba con la propia realidad
social. Estábamos pensando con
nuestras cabezas y nuestros idiomas
la diversidad de nuestras culturas.***

prestado, en congresos y seminarios organizados por otros, lograron que el pensamiento social latinoamericano empezara a ser leído por los latinoamericanos, que empezáramos a leernos en serio, y a negarnos a seguir siendo “informantes nativos” para extranjeros sobre las exóticas culturas o modos de comunicarnos en Latinoamérica. Y fue en ese proceso de autoafirmación intelectual y política que la investigación sobre culturas y comunicación fue encontrando o generando institucionalidad y sustentabilidad.

La principal diferencia con el presente es que en este momento América Latina está rota, desintegrada, medio integrada económicamente con sus afueras: México y Chile hicieron tratados de libre comercio con Estados Unidos, Chile lo tiene también con Europa, los chinos y los japoneses. Mientras tanto, el MERCOSUR tiene tan poquito de político que para buscar una solución al diferendo argentino-uruguayo de las papeleras no pudieron apelar a él y buscaron la mediación en... el rey de España. O lo que ha denunciado Octavio Getino tantas veces: que los brasileños sigan viendo el cine argentino –y viceversa, que los argentinos vean el cine brasileño– que deciden las distribuidoras norteamericanas... con algunas pocas excepciones, que pasan especialmente por el cine premiado en festivales. Y por el camino que va UNASUR no vemos muchas luces tampoco. Y no hablemos del

escándalo que significa que lo único que intercambien nuestras televisiones, y no sólo las cadenas privadas, sean telenovelas y algo, poco, de cine viejo. Pero frente a esa incapacidad de los políticos y los gobiernos para tejer espacio latinoamericano, los muy diversos actores sociales de la cultura –desde los medios comunitarios y ciudadanos a las organizaciones locales, municipales, regionales y ONG de todo tipo– cada día más y mejor *enredados* virtualmente, no solo se comunican digitalmente sino que se potencian y reúnen para responder a las demandas de sus sociedades y a una densificación del espacio cultural.

El pensamiento latinoamericano se basa hoy en una crítica que se ha ido desprendiendo de sus muletas, de sus muletas europeas y gringas, y que de alguna manera es la que surge del análisis de las experiencias locales; está muy ligada a la presión de lo global, pero a la vez, a la diversidad y riqueza de lo local, con todas sus contradicciones, porque evidentemente lo local no existe al margen de los cambios de las condiciones de vida de la gente, los cambios de las condiciones de vida de las culturas. Hay hoy un tipo de crítica que es mucho menos victimista, menos denunciante, y no digo que no necesitemos denuncias, también necesitamos denuncia, pero inserta en la brasileña *teoría de las brechas*: frente a un mundo tan bloqueado por el neoliberalismo necesitamos ir pasando la mano por su pared para detectar las brechas, las pequeñas hendiduras o rajaduras que hay, y empezar a meter cuchillas cada vez más afiladas e ir abriendo, ensanchando esas brechas lo cual se reflejaría en un pensamiento mucho más complejo o, al menos, mucho menos simplificador. Nos pasamos años simplificando el funcionalismo, no reconociendo la complejidad propia del funcionalismo, lo sacamos del paso porque venía del Norte, y entonces estaba a favor de los ricos. Fue un marxista italiano, Mauro Wolf, quien escribió un libro demostrando todo lo que en el funcionalismo venía del pragmatismo norteamericano, y que aquí se confundió todo como si fuera una sola melcocha simplona, y se descartó sin más. Hoy, la crítica es mucho más afinada pues tiene en cuenta muchos más actores y más dimensiones de la vida social. Y te empiezas a encontrar esta crítica en donde menos la esperas, por ejemplo, el libro de la historia familiar de Héctor Abad Faciolince, *El olvido que seremos*, en el que hay mucho más país que en montones de libros disciplinariamente correctos de ciencias sociales. Esta es la otra cara de la crítica, sin lo cual no podemos entender lo que nos está pasando, pero las disciplinas siguen obstinadamente proclamando su propiedad sobre unos objetos de estudio, e incluso sobre ciertos autores, sin ver todo lo que de lo real social se les escapa como no encaja ni cabe en esos nobles y viejos casilleros, que heredamos de una modernidad que nunca fue la nuestra.

Pregunta: ¿Qué relación ves entre esto que dices y los desarrollos, especialmente en la India pero no sólo, del subalternismo y del poscolonialismo? Hay autores, como Mignolo, que plantean que si no nos reconocemos poscoloniales es porque estamos colonizados aún hoy; otros, como Lins Ribeiro, cuestionan la exportación no contextual de la cuestión poscolonial a América Latina.

JMB: Yo tengo una posición intermedia. Reconozco que buena parte del pensamiento originario de la India nos vino bien pero siempre que entendamos el sentido de lo que ellos están hablando, esto es de una experiencia colonial de la que nos separaban 25 o 30 años. Nuestra historia es muy distinta, no sólo porque ha pasado mucho más tiempo sino por los diversos tipos de colonialismo, figuras, expresiones, dimensiones colonizadas. Meter todas esas condiciones y figuras asiáticas o africanas de los años treinta a los sesenta en el mismo saco que la latinoamericana o viceversa me parece un sinsentido. Yo no me niego a aceptar los aportes del subalternismo y del poscolonialismo pero a este le exigiría menos pensamiento norteamericano –así sea de latinoamericanos insertos de por vida en la academia gringa– y un poco más de memoria latinoamericana; por ejemplo, no encuentro que el pensamiento de Paulo Freire o de la teoría de la dependencia fue sobre la colonialidad latinoamericana. Me preocupa entonces que la noción de colonialismo no se demarque claramente, por un lado, de la experiencia contextual de la India, con un Gandhi que ha sido nuestro contemporáneo, y tanpoco puedo pensar de la misma manera la colonialidad en Argelia que se libera de Francia en los años sesenta y con franceses de izquierda que todavía hoy lamentan que los argelinos no hablen solamente francés. Pero a Frantz Fanon lo veo a veces más cerca que cierto pensamiento poscolonial de hoy, porque Fanon tuvo conciencia de las contradicciones que tuvo la modernidad en Argelia, desde una perspectiva muy cerca a la de América Latina. Me refiero a la afirmación del gran antropólogo mexicano Guillermo Bonfil [Batalla]: “Lo único no mestizo en América Latina es la política”, pues los libertadores trajeron la visión ilustrada de la democracia y pensaron que aquí no había cultura política, acá había otras razas con otros idiomas, danzas, religiones, mitos y sobre todo carne de cañón, los indígenas convertidos en las *soldaderas* utilizadas por Bolívar, San Martín o Sucre.

Sí creo que todavía quedan formas descaradas o sutiles, pero con un análisis mucho más anclado y fecundo en los libros de Mauricio Nieto desde *Remedios para el imperio*, construyendo una demostración lucida y compleja de cómo los marcos del conocer con los que enseñaron a investigar los europeos, por mas “encariñados” que

estuvieran con nuestros países, eran modos de robarnos, al incorporarnos en las figuras de saber del que ellos conservaban las claves y al servicio de sus propios intereses, que hacían pasar por los nuestros. Y ello no en sentido moral ni meramente político sino epistemológico. Se apropiaban de saberes concernientes a nuestras plantas y animales y después nos lo devolvían con el sobreprecio que legitimaba el ser un conocimiento inventado y producido por ellos. Para pensar hoy la geopolítica del conocimiento, los estudios poscoloniales tienen que dejar de generalizar y moralizar y trabajar mucho más epistemológica y sociológicamente las transformaciones actuales de la información y el conocimiento, los desafíos reales que plantea la emergencia de “una inteligencia colectiva” que no hipostasie mitos ni ideología, sino que apunta a la más vieja idea de los anarquistas andaluces del siglo XIX, esa de que “todo lo que sabemos lo sabemos entre todos”. Pero no veo ni esas preocupaciones ni esos empeños, además de un olvido craso de lo que en el proceso de descolonización mental nos aportó la teoría de la dependencia. La pretensión generalizante y a ratos hasta totalizante no la comparto. A las ciencias sociales les ha llegado ya la hora de meter en su epistemología el *principio de incertidumbre*, con base en el que [Werner] Heisenberg transformó la física en el comienzo del siglo XX. Y es por ello que el pensamiento poscolonial sigue quedándose en la denuncia pero no nos descubre brechas que conviertan las formas de resistencia en los muy diversificados modos de lucha emancipadora con las que debemos enfrentar hoy las diseminadas figuras en que opera el poder. En este sentido, mis acotaciones a la crítica poscolonial responden a mi recuperación de la cultura política anarquista que yo experimenté en un pueblo de Castilla y según la cual nadie puede hacer la lucha por el otro pues sólo los niños pueden dar cuenta de lo que más los humilla y les duele, o las mujeres de lo que las indigna y violenta en su feminidad –que la tienen por más pobres que sean– y sólo los ancianos saben del desprecio que los desmoraliza y deja sin palabra. Lo que sí se puede es articular las luchas de los diferentes pero no sustituirlos por un saber que los desconoce.

Pregunta: Tu conocido planteamiento de que “Nosotros habíamos hecho *estudios culturales* mucho antes de que esta etiqueta apareciera” ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Una es que la etiqueta de *estudios culturales* que se ha ido posicionando en las últimas décadas en América Latina no es más que la expresión de un preocupante avance del “colonialismo intelectual” que distorsiona y borra la especificidad de las trayectorias y características de las prácticas intelectuales sobre cultura y poder en la región. ¿Cuál es tu apreciación de esa interpretación?

JMB: Veo ahí dos causas de este malentendido, que ha llevado hasta al Mattelart que sigue posando de latinoamericano a escribir un panfleto sobre *los estudios culturales*, donde el aporte de América Latina es marginado por completo o, peor, puesto bajo la sospecha de ser cómplice de la extrema despolitización operada en los Estados Unidos. A mí lo que de veras me preocupa es que en un campo en el que los latinoamericanos hemos sido pioneros, por el hecho de haber leído a los de Birmingham “en su tiempo” y estar viviendo al sur de Estados Unidos, haya –incluso entre nosotros– gente que reduzca lo que se viene haciendo desde el mexicano Alfonso Reyes, el cubano Fernando

No confundo las formaciones culturales con las cosas de corto plazo sino que estamos viviendo y empezando a pensar cambios profundos.

Ortiz, el peruano José Carlos Mariátegui pasando por el argentino José Luis Romero o el uruguayo Ángel Rama, y en los últimos veinticinco años por Néstor García Canclini, Beatriz Sarlo, Renato Ortiz o Nelly Richard, para convertirnos en meros ecos de los Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall –de los que aprendimos mucho cuando no estaban de moda– o en seguidores de unos investigadores norteamericanos con los que hemos ajustado cuentas y explicitado nuestras diferencias en múltiples ocasiones y por diversos medios.

Una cosa es que entre los latinoamericanos que se quedaron a vivir en Estados Unidos y los norteamericanos que se dedicaron a estudiar América Latina se creó una cosa muy densa y valiosa en algunos casos –en la línea del trabajo de Mignolo y Beverly–, y que eso haya sido confundido con, y vendido desde las estrategias del marketing académico de LASA [Asociación de Estudios Latinoamericanos] como, “estudios culturales latinoamericanos”. Y otra muy diferente son los estudios que tienen a Latinoamérica no como tema sino como el lugar social y cultural, cotidiano e histórico, desde el que se piensa, se investiga y se interviene políticamente como lo hacemos aquí desde hace casi treinta años. Actualmente, trabajo en el trazado de mi propia historia de los estudios culturales y en ella hay un montón de nombres de ideas que jamás aparecieron en Mattelart ni tampoco en Mignolo

o Beverly. Pero estamos ante un malentendido que se ha producido desde el Norte, entre los Estados Unidos o las Europas, y lo que resulta verdaderamente lamentable es que haya autores latinoamericanos que acaben potenciando ese malentendido haciéndole el juego al *marketing de la crítica* europea o gringa para “descrestar provincianos”, como decimos en Colombia.

Y para que se entienda bien de qué estoy hablando, una experiencia. Desde mediados de los años noventa, la Universidad Nacional de Colombia organizó tres seminarios latinoamericanos sobre globalización y culturas: narrativas, medios, memorias, regiones, en cuya coordinación participé y a partir de esa experiencia y documentación –se publicaron tres libros con todas las ponencias y debates en talleres– el CES [Centros de Estudios Sociales] de esa universidad se dio el proyecto de diseñar una maestría en *Estudios de la cultura* integrando los estudios ciencias sociales, artes y comunicación. El proyecto encontró una fuerte resistencia y dilación tanto en los departamentos disciplinarios como en la directivas de las Facultades involucradas y hasta en la Vicerrectoría de la sede de Bogotá, basadas en esa mezcla de desconfianza hacia lo transdisciplinar y explícitamente también en la sospecha sobre “el extranjerismo” de los estudios culturales. Con una soberana paradoja: cinco años mas tarde la maestría es al fin aprobada pero su nombre en el acta de aprobación oficial no es el propuesto por los organizadores –Estudios de la Cultura– sino el de *Estudios Culturales*. Quedaba así visible la marca del malentendido que debería arrastrar esa maestría.

Pregunta: Hasta donde sabemos, has participado directamente en la imaginación y concreción de al menos dos programas de posgrado de estudios culturales en Colombia. En la fase inicial del diseño y discusión de la Maestría en Estudios Culturales de la Nacional y, posteriormente, como docente de la Maestría en Estudios Culturales en la Javeriana. ¿Cómo ves tu lugar y papel en la institucionalización de los estudios culturales en Colombia y otros países?

JMB: Veo mi papel cada vez más marginal en lo académico, porque francamente ya llevo muchos años haciendo docencia y estoy cansado de la academia. Lo que sigo haciendo son seminarios condensados de dos o tres semanas, como los que estoy haciendo en varios doctorados de la Universidad del Valle, uno en ciencias humanas y otro en educación, o los que hago en San Pablo, Barcelona o Buenos Aires, con participación de alumnos de varios posgrados de la misma ciudad. Donde veo mi papel es en el ámbito de hacer pensables/investigables esos OCNIS –objetos culturales no identificados– de los que habla

Néstor García Canclini: qué nos han dejado investigar mirando desde un determinado nicho académico y qué hemos ido logrando hacer investigable mirando desde otros lados, distintos al lugar de la totalidad y del poder como determinismos incontornables. Veo dos pistas. Una, otear para articular mucho del estudio cultural que se está haciendo fragmentadamente desde análisis de las diversas experiencias de transformación cultural. No confundo las formaciones culturales con las cosas de corto plazo sino que estamos viviendo y empezando a pensar cambios profundos. Cuánta razón tiene Michel Serres cuando habla de que lo que estamos atravesando no es una época de cambios sino un cambio de época: el que por primera vez posibilita y hace responsable al ser humano de dirigir la evolución de todo, de los vegetales, los animales y los seres humanos; y para lo cual tituló su libro inventando una palabra, una metáfora, *Hominesence*, ¡*hominescencia!*, algo no nombrable ni del humanismo ni desde el humanitarismo. Pues no tenemos ni idea de a dónde nos va a llevar esto tanto en términos de emancipación como de su contrario, de los monstruos que produce el sueño o el ensueño “de la razón”, como nos advirtió Goya. No es extraño entonces que hoy día haya en América Latina un tipo de ensayo nuevo, enormemente fino en análisis de diversas dimensiones de los cambios que estamos viviendo, pues junto a la investigación con datos duros el análisis se hace también desde el ensayo y el relato.

Lo que quiero decir es que hoy las transformaciones culturales están siendo pensadas por mucha gente en muy diversos tipos de lenguajes que cada día se aleja más del *lenguaje académico*, no sólo en términos de géneros y jergas sino de otras epistemologías, desde las que se hacen analizables objetos no identificables desde las inercias y los narcisismos académicos. Cada día encuentro más textos que alimentan mi propia capacidad de análisis por fuera de los textos formales del campo de estudio.

La otra pista es el papel/título que me vengo asignando a mí mismo desde que me jubilé y me nacionalicé colombiano: el de agitador profesional. Significa dedicar mucho tiempo a insertar mi palabra –sobre todo oral– en los proyectos de nuevas políticas culturales y nuevos movimientos ciudadanos. Un trabajo de acompañamiento de experiencias a lo largo del territorio colombiano, desde las instituciones gubernamentales locales –Bogotá, Medellín, Cali, Barranquilla– hasta las iniciativas ciudadanas en montones de campos, desde los museos locales hasta las secretarías municipales de cultura. No puedo concebir los estudios culturales en debate sólo consigo mismos. Hay una interpelación hoy que nos llega desde el proceso mediante el cual la cultura se ha ido volviendo, para el capitalismo, no sólo en fuente de ganancia

sino ámbito de construcción del sentido de la vida. Estamos ante una avanzada de la institucionalización que muchas veces es la preparación para la capitalización, para la mercantilización; pero en otros casos, hay experiencias en las que sí se está empezando a tomar en serio a los actores que no sólo tienen cultura, sino que tienen la capacidad de pensarla, de reflexionar sobre lo que hay que conservar y lo que hay que renovar, lo que hay que transformar. Trabajo mucho esto ligado a un nuevo concepto de *sostenibilidad cultural* que heredé de mi amigo catalán Eduard Delgado; no se puede separar el análisis de los cambios de la pregunta por cuál es el sentido que ellos cobran para los muy diversos actores de los cambios y, al mismo tiempo, qué direcciones/tendencias le marcan a una sociedad nacional o local en su conjunto.

Pregunta: ¿Cómo ves el rol actual de los medios de comunicación en la estructuración de los sentidos hegemónicos existentes? ¿Te parece que hay un endurecimiento conservador con respecto a décadas pasadas?

JMB: Lo que tenemos es una aplastante privatización de los medios y una acumulación brutal de ese capital en cada día menos manos. Lo que significa la más desvergonzada y hasta cínica búsqueda del negocio sin el menor asomo ya de aquella idea del "servicio público", y a la vez unos medios en los que cada día *cabe menos país* en términos de dimensiones, actores y temas, y también en términos de géneros y formatos: todo es cada vez más barato, más uniforme, como si el aborregamiento de los públicos hubiera tocado techo y la frase verdaderamente genial de McLuhan no hubiera sido "el medio es el mensaje" sino el "medio es el masaje", que también la escribió. La otra cara es la desaparición o el emborronamiento de los medios públicos escapistamente dedicados a "lo cultural" y "lo educativo" cuando a lo que deberían estar dedicados es a meter en ellos y hacer visible todo el país que no cabe en los medios privados: y, otra vez, tanto en términos de temas y de actores sociales como de narrativas y formatos que experimenten nuevas formas de hacer la información, la investigación periodísticas, los debates ciudadanos, las formas de visibilidad de los jóvenes y los ancianos, de la violencia doméstica. Y empeñados, insertados en eso los nuevos lenguajes y las experiencias estéticas, y los nuevos modos de formación de públicos, empezando por la formación de las sensibilidades a la vez que para aprender a gustar y demandar otros productos y para *chocarles*, despertarles las ganas de tomar la cámara de fotografía o de video y narrar historias.

Lo único que nos da esperanza es que estamos ante nuevos modos de medios que son los comunitarios, locales, cada día más



“enredados” entre ellos a través de Internet, y en los que empieza a gestarse un embrión de espacio público con una renovada capacidad de movilizar actores de todas las edades y corrientes de pensamiento. Y así, lo que más debería preocuparnos no es el aumento de la privatización, sino la pérdida del sentido de lo público. Con Germán y Omar Rincón pensamos en una red de canales de TV públicos, una red nacional en la que se empiece a hacer economía a escala de coproducciones entre el canal nacional y los canales locales, canales regionales y comunitarios más fuertes, para coproducirla con los paisas, con los costeños, con los santandereanos, y potenciar los canales

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Lo único que nos da esperanza es que estamos antes nuevos modos de medios que son los comunitarios.

regionales para que podamos mirar y vernos de una punta del país a la otra sin tener que pasar por Bogotá. Y, por otro lado, para meter a América Latina en nuestras televisiones intercambiando cada vez más programas de otros países, más cine, más historias, más experimentaciones. ¿Cómo queremos integrarnos si no nos conocemos? Y el problema es más grave, pues la disolución de lo público conlleva la ausencia de recreación del sentido de lo nacional, las nuevas memorias de las víctimas de la guerra, ya que han resultado teniendo mil veces más tiempo de imagen los victimarios que las víctimas en esta televisión, pero no sólo en la televisión privada.

Pregunta: ¿Dirías que la izquierda nunca se ha tomado en serio la posibilidad de tener medios de comunicación más institucionalizados e importantes? ¿Por qué las experiencias de la izquierda suelen ser muy marginales y de poco impacto?

JMB: Porque todavía, con excepciones, en el caso de Colombia, como las ONG Foro por Colombia y Planeta Paz, la mayoría está todavía muy lastrada por la concepción instrumental: en ellos se reproduce el sistema, se pervierte la política, se atonta a la gente y punto. Y claro que pasa eso, pero pasan muchas cosas más que atraviesan todo, mediando

EDUARDO RESTREPO



también las imágenes que tiene de sí misma una sociedad, sus contradicciones más profundas, sus derechos menos reconocidos, esperanzas de emancipación incluso y sus sueños más diversos. Y los medios tienen, finalmente, el poder que los "receptores" les otorgamos, y ello a su vez depende del lugar que cada medio ocupa en la vida de la gente. En la izquierda nunca se tomaron en serio a los medios porque siempre los vieron como instrumentos, aparatos ideológicos de Estado, lo que ha sido criticado particularmente por Manuel Castell desde su libro bisagra *La ciudad y las masas*, en el que analiza la lejanía entre los modos de experiencia de los sectores populares y el lugar del mundo audiovisual en ellos frente al letrismo de unas izquierdas incapaces de hacerse cargo de todo lo que de la vida de la gente pasa por ahí, y desaprovechando entonces tanto la oralidad de la radio como la gestualidad cultural de la televisión. Sólo en Internet parecen estar encontrado un lugar ciertas izquierdas, pero todavía muy lejos de las verdaderas posibilidades de Internet, mejor información sobre nuestros países y sobre el mundo en la web y mucha gente joven que lo ve.

Pregunta: ¿En qué crees que se diferencia la visión apocalíptica de Baudrillard sobre lo mediático y la pantalla total de la experiencia en América Latina? ¿Cómo te has posicionado frente a Baudrillard?

JMB: Baudrillard ha sido el exponente más lucido y loco de un pensamiento crítico que empezó siendo de lo más fecundo con libros como *La economía política del signo* o *El intercambio simbólico y la muerte*. Y durante muchos años continuó siendo uno de los analistas más sofisticados de la época contemporánea. Su teoría del simulacro empezó teniendo mucho de parecido al concepto de la sociedad del espectáculo de Guy Debord, que era más un situacionista que el marxista afincado en Baudrillard. Pero luego el concepto de simulacro empezó a rodar en el vacío, ya no había realidad: ni política, ni artística, todo era simulacro. Entonces, la pantalla total acabó en el delirio de un nihilismo con mucho de escapismo brillante. Del lado de acá de la pantalla, nada que hacer, pues todo resultará respondiendo a un esfuerzo inútil, a un esfuerzo de antemano programado y previsto por el mundo que rige la pantalla, y digerido por ella. Baudrillard habló en muchos de sus últimos libros más de la desolada impotencia de la izquierda francesa y europea que de nuestro mundo real y aún menos del latinoamericano. Pero me asombró aún su capacidad de "reaccionar" frente al 11-S en Nueva York, con su texto "Por fin un acontecimiento", pues, al fin, algo que no resultaba disoluble en el simulacro, algo que lo obligó a acuñar para él un término inaugural, el de *acontecimiento simbólico*. Y para

los que habíamos seguido de cerca las primeras etapas de Baudrillard sabemos que *lo simbólico* es 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 lo que se creía ya inevitable.

Pregunta: ¿Qué piensas de la siguiente reflexión de Agamben? “En la sociedad del espectáculo es la misma comunicabilidad, la misma esencia genérica lo que acaba separado en una esfera autónoma. Lo que impide la comunicación es la comunicabilidad misma; los hombres tan separados por aquello que los une. Los periodistas y los mediócratas son el nuevo clero de esta alienación de la naturaleza lingüística del hombre”².

JMB: En Agamben hay dos dimensiones que están bastante claras en esa cita, pero no en sus libros. De un lado, Agamben tiene un talante crítico que le permite llevar lo criticado a la exasperación y sólo desde allí se asomaría uno adentro de lo analizado. Pero en esta cita puedo reconocer una contradicción acerca de lo que algunos llevamos ya años indagando: hay tanta inflación de comunicación que ella se vacía impidiéndonos distinguir cuándo hay algo de enriquecimiento emancipador y cuándo la banalización de lo más duro nos arroja impidiéndonos despertarnos. A lo que me refiero es que esa frase tiene mucho de verdad, lo que nos une hoy es tan banal que, en el fondo, es un gran obstáculo. Yo he venido diciendo y escribiendo varios textos en esa esfera autónoma, esto es, sobre 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*. Lo que me ha llevado a criticar fuertemente el *consenso* del Habermas que dedica su libro a una *razón comunicativa*, descargada de la opacidad discursiva y la ambigüedad política que introducen la mediación tecnológica y mercantil, cuando de lo que estamos necesitados de pensar es de la *hegemonía comunicacional* del mercado en la sociedad: la comunicación convertida en el más eficaz motor del desenganche e inserción de las culturas –étnicas, nacionales o locales– en el espacio/tiempo del mercado y las tecnologías globales.

Y respecto de la última parte, Agamben le atribuye a los periodistas y a los mediócratas un poder que no tienen. Mira, la gente se divierte con los payasos. Claro, cuanto más bajo el nivel de educación,

2 *La comunidad que viene* (Valencia: Pre-Textos, 1996: 67).

los medios tienen más poder, eso es cierto; pero es un poder relativo. Sí tenemos un problema muy serio, es el que para mucha gente –inserta en la precariedad y vulnerabilidad que atraviesan la relación de pareja, la relación padres/hijos, maestro/alumno, etc.– las *forma de comunicarse* acaban moldeadas por las imágenes mediáticas pero no siempre para tapar el conflicto, también para hacerlo explícito y ponerlo en debate. Mi crítica a la segunda parte de Agamben está en mi larga experiencia de un taller de análisis de TV que coordiné con mis alumnos de la Universidad del Valle por más de diez años y que hacía parte de mis cursos de Estética. Y en el que el trabajo de los alumnos consistía en preguntar y contrastar las respuestas de *familias, escuelas y artistas* sobre los diversos usos que hacían de la televisión. Lo que encontramos en la familia –frente a todo el cuento de la iglesia católica del fin de la familia porque ya no era la mesa aquello en torno a lo cual se reunía la familia ahora que todos estaban ahí sentados frente a la pantalla disolvente y maléfica– fue que en una familia donde los padres no se querían y los hijos estorbaban, la televisión servía para ocultar esto, pues todos miraban a la pantalla y nadie decía nada, yéndose a acostar sin pelearse. Pero en donde sí había una relación fuerte entre la pareja y con los hijos, cada programa que veían juntos se convertía en el motivo para conversar, quitándose la palabra unos a otros para comentar y debatir, es decir, para comunicarse entre ellos, y no sólo de lo que el programa trataba sino de su propia vida. Por tanto, la televisión era usada tanto para ocultar que no tenían nada de qué hablar como para suscitar la puesta en común.

La otra cara de lo planteado por Agamben es de lo que ya hablé antes sobre qué está significando en estos últimos años la privatización y acumulación de los medios en grandes conglomerados, en los que los periodistas y comunicadores en general se hallan tan desubicados que, como nos mostró una investigación hecha por colegas en Colombia, la mayoría de los periodistas ya no siente la menor presión de parte de la empresa, es decir, el *superyó* que censura es tan fuerte y profundo que no lo perciben, y tienen la sensación de ser igual o más libres que antes.