

# Interculturalidad latinoamericana: los escenarios de la comunicación y de la ciudadanía

*Latin american interculturality: communication and citizenship settings*

Interculturalidade latino-americana: os cenários da comunicação e da cidadania

José Luis Grosso

Universidad del Valle, Cali, Colombia

contato: jlgrosso@usb.edu.co/dacir@telesat.com.co

**Resumen:** Este artículo plantea, desde la interculturalidad conflictiva y asimétrica que nos constituye en América Latina, el papel que han jugado (y juegan) las tecnologías de la comunicación, tanto en la construcción de la ciudadanía y la generalización de lo político, como en el enmascaramiento, borramiento e hiperrealización de las diferencias. La propuesta es establecer el marco para un programa de investigación que, a través de estudios de caso referidos a los diversos países y/o regiones de América Latina y el Caribe, y de su comparación, permita recrear la tesis aquí enunciada, tanto en su lectura histórica como en su anticipación prospectiva.

**Palabras claves:** Interculturalidad; Comunicación; Ciudadanía.

**Abstract:** Based on conflicting interculturality and asymmetry which characterise the Peoples of Latin America, this study seeks to define the role which communication technologies exercised (and exercise), both in the construction of citizenship and in the general political dimension, as well as in the masking, the extinguishing and over emphasizing of the differences. The article proposes the establishing of the initial mark for a research programme which, with comparative studies of relative cases in diverse countries and/or regions of Latin America and the Caribbean, permitting the recreation of the thesis announced here, both within a historical reading as well as in prospective anticipation.

**Key words:** Interculturality; Communication; Citizenship.

**Resumo:** Com base na interculturalidade conflitiva e assimétrica que caracteriza os povos da América Latina, este estudo busca definir o papel que exerceram (e exercem) as tecnologias de comunicação, tanto na construção da cidadania e na generalização da dimensão política, quanto no mascaramento, no apagamento e na supra-realização das diferenças. Propõe-se estabelecer o marco inicial para um programa de pesquisas que, por meio de estudos comparados de casos relativos aos diversos países e/ou regiões da América Latina e do Caribe, permita recriar a tese aqui anunciada, tanto em sua leitura histórica quanto em sua antecipação prospectiva.

**Palavras-chave:** Interculturalidade; Comunicação; Cidadania.

## Tramas, traumas y tramoyas de la comunicación social en América Latina

Las hegemonías nacionales en América Latina, con matices y destiempos según las regiones, realizaron dos movimientos ideológico-tecnológicos<sup>1</sup>, a través de los cuales establecieron (1) un plano homogéneo de ciudadanía, y, (2) dentro de él, reconvirtieron toda la densidad de las identidades locales en matices imperfectos del modelo primario. La Nación naciente estaba dispuesta a reconocer las singularidades locales o regionales internas, pero siempre y cuando estos particularismos no se volvieran “diferencias”. Una clonación primaria precedió el reconocimiento de la diversidad en la sociedad disciplinaria nacional (FOUCAULT, 1984). Fabricación de un “individuo” nacional, homogéneo con los otros, para borrar las diferencias étnicas de la sociedad colonial, todos aquellos trazos que nunca habían sido deseables para los sectores dominantes y que ahora eran vueltos invisibles.

Las élites ilustradas se propusieron eliminar las desigualdades borrando las diferencias (BARTOLOMÉ, 1996). Marcando la ruptura con el período colonial y yendo por detrás de los países “avanzados”, se propu-

sieron construir “un futuro sin memoria” (CALDERÓN, HOPENHAYN y OTTONE, 1996). En cuanto eran ideólogos ilustrados y políticos autoritarios (SEGATO, 1991)<sup>2</sup>, para ellos, superar las desigualdades significó barrer con las diferencias. Y sin embargo, mientras las diferencias eran sepultadas, las desigualdades se reeditaban. Luego, sobre esta uniformidad refundacional, se reconocieron diversidades regionales (no diferencias), sometidas al control disciplinario de las multiplicidades.

Una tecnología de encubrimiento nacional preside una vertebración morfológica radical en términos de “individuo” y de “ciudadano”. Las nuevas diversidades perciben su historia sólo en los términos de la “nación” imaginada (ANDERSON, 1994): son identidades regionales de la Nación reciente. Tecnología primaria “genética” en orden a la multiplicación plana del modelo único de ciudadanía; tecnología secundaria disciplinaria como agenciamiento hegemónico de las nuevas multiplicidades, vigilando que la diversidad no se vuelva mapa crítico de las diferencias. La cuestión nacional es la cuestión colonial agudizada: la diferencia combatida<sup>3</sup>.

Hay oscuros antecedentes de esa sociedad disciplinaria moderna en las políticas

coloniales americanas desde finales del siglo XVI. En las colonias españolas de América del Sur señalaron algunas marcas: las reformas toledanas en la década de 1570 en el Virreinato del Perú, apoyadas en los diseños urbanísticos de Benjamín de Matienzo, asesor del Virrey Francisco de Toledo, que rediseñaron los espacios, juntando y trasladando poblaciones, para crear los “Pueblos de Indios”, centros de tributación, catequesis y pacificación; la organización del tiempo diario y la clasificación etaria y étnica de mano de obra en los obreros textiles y en las minas; las “reducciones” jesuíticas; la coreografía oficial de las fiestas religiosas (RAMA, 1984), con su distribución y clasificación semiótica de espacios, símbolos, vestimentas, ornatos, proxemias y desplazamientos procesionales; los Censos y Padrones, y los Libros Parroquiales de Bautismos, Casamientos, Confesiones y Defunciones: performatividad escrituraria conjuratoria del “desorden” introducido por los mestizajes; las clasificaciones étnicas exacerbadas durante el siglo XVIII, que perseguían (e inventaban) la determinación de la “pureza de sangre”, y que llegan a establecer más de treinta categorías de mestizos (ROSENBLAT, 1954). Pero la novedad nacional reside en la *tabula rasa* genética, el gesto desdiferenciador que borra las jerarquías y las clasificaciones para refundar otras sobre el desconocimiento de la socialidad anterior, violencia simbólica (Pierre Bourdieu) que nos resulta constitutiva: desconocimiento necesario para reconocerse en la ciudadanía nacional, distorsión perceptiva, pliegue cultural que habitamos cotidianamente. La construcción de la ciudadanía nacional se inscribe en una larga historia de disciplinamiento oficial naturalizado y de una interculturalidad<sup>4</sup> percibida entre la domesticación y la amenaza.

En las Guerras de Independencia contra el ejército español, las tropas habían estado mayoritariamente constituidas por mestizos migrantes de todo tipo, negros “liberados” e indígenas ex-tributarios. La Independencia había generado una gran movilización social y desplazamientos masivos<sup>5</sup>. La expectativa de un nuevo orden político generó un clima general de eferescencia, en el que se trataba de aprovechar al máximo los beneficios de la ocasión y de

ascender en las posiciones sociales (HALPERÍN DONGHI, 1988). Pero esa conmoción fue sometida a control por las aristocracias criollas, los generales y los ilustrados, que conformaron grupos en pugna, sectores dominantes de la nueva estructura de poder. Las luchas internas reorientaron las expectativas de transformación social y reconocimiento: las masas alzadas fueron enfrentadas (y diezmadas) entre sí. Lo que Antonio Gramsci llamaría una “revolución pasiva” (CHATERJEE, 1993): las mayorías movilizadas logran ser reducidas a una versión inferior del conflicto por la nueva hegemonía.

Los “indios” ya largamente sometidos e integrados a la producción colonial, dispersos en las campañas y periferias urbanas, o aislados en las montañas y selvas, después de la Independencia debieron alterar su auto-representación identitaria en naciones en las que no se podía seguir siendo “indio”, so pena de ser excluido de la ciudadanía. El indio, “bárbaro e infiel”, era ahora el enemigo extremo de la civilidad, la razón y el progreso, nueva “episteme” de la nacionalidad (FOUCAULT, 1996, 1997; NANDY, 1983). Masacres, encarcelamientos, mercado de mano de obra servil, pérdida de tierras comunitarias, seducciones, bloqueos y mimetismos fundaron un “espacio de muerte” (TAUSSIG, 1991; ANDERSON, 1994), que reconvirtió a los “indios” de la Colonia en “ciudadanos” de la Nación (y, en algunos casos, a los “indios” prehispánicos, museo mítico de la “independencia”).

La formación hegemónica<sup>6</sup> no se consume ni tiene su mayor eficacia en el proyecto explícito: se ramifica y disemina en los recodos de lo cotidiano. Su fuerza consiste en su invisibilidad: hunde las relaciones de poder mucho más allá de la coacción; viste los cuerpos con la misma “naturalidad” que la ropa, impregna las voces a un nivel tan constitutivo como el acento y los enunciados ordinarios, se muestra y se oculta a la vez en el sentimiento con que se recubre los símbolos de la iconosfera nacional (bandera, himno, dramatizaciones patrias, monumentos y narrativas míticas de los próceres, nacionalización de los Santos, etc.)

Lo “indio”, lo “negro” y las categorías mestizas excluidos fueron invisibilizados,

sepultados, bajo el modelo de ciudadanía. Pasaron a constituir la subterránea “diferencia”, el suelo movedizo bajo los cimientos, sin lugar en los discursos y las prácticas oficiales, pero muy próximos de los cuerpos y las voces de grandes sectores sociales. La interculturalidad latinoamericana asoma sus protuberancias y reacentuaciones (BAJTIN, 1990; ZAVALA, 1996), más allá de los iconos oficiales y la estereotipia, a través del análisis de las prácticas sociales, de sus “mediaciones” (MARTÍN-BARBERO, 1998)<sup>7</sup>.

Los ideólogos de la organización nacional<sup>8</sup> pusieron en práctica varias tecnologías políticas para transformar la “pasta” de la población (ALBERDI, 1984): “pasta” india, negra, y de sus mestizos. En general, en las diversas regiones latinoamericanas, esos conjuntos tecnológicos primarios han sido: el sistema educativo, las políticas de higiene y salud públicas, las nuevas formas de lo urbano<sup>9</sup>, las redes viales y de comunicación social, el aparato jurídico. Gestos, actitudes, sentimientos, discursos, formas de saludo y de vestido, relaciones laborales y rituales de la cotidianeidad, la producción, la vida doméstica y el esparcimiento vecinal fueron la materia plástica de la nación “moderna” (ELIAS, 1993), conforman aquella “pasta” sobre la que se realizó la operación política de nacionalización de las socialidades.

De este modo, la profundidad histórica de las sociedades locales, que amenazaban con volver sus folklóricos matices del modelo nacional, diferenciales irreductibles, fue leída en clave de la nueva fundación, y las historias regionales se redujeron a cajas chinas de la Historia Nacional. Esta operación de reducción incluyente<sup>10</sup> fue reforzada por la historiografía del siglo XIX y de comienzos del XX, estructuradora de la opinión pública y del marco ideológico de los sistemas educativos (GONZÁLEZ STEPHAN, 1995, 1996; HARWICH, 1994). La pertenencia nacional significó tomar un nuevo punto de partida para narrar y leer la historia total. La Nación fue percibida como un mundo único en formación.

El paso del siglo XVIII al siglo XIX había significado un cambio ideológico y administrativo en la relación del Monarca con sus súbditos. De la “sociedad barroca” (ROMERO, 1978), basada en un pacto entre

el Rey y cada uno de los estamentos sociales y corporaciones, en el que las “castas” y los gremios, fuertemente jerarquizados, eran reconocidos, y, en los pliegues sociales, desarrollaban formas de vida propias, se pasó a una “sociedad moderna”, en la que la ideología absolutista predicaba una única relación binaria Monarca – individuos, en la que toda la sociedad era puesta a la luz de una nueva Razón (ELIAS, 1993). El primer período de las independencias se desarrolló en ese clima de discusiones, en el que las alternativas de la organización política americana, en la percepción y la ideología de las élites criollas, se movía entre (1) el constitucionalismo histórico, que defendía la permanencia de aquel “pacto barroco”, (2) el absolutismo, que sostenía una forma de vinculación única y centralizada entre el Monarca y los individuos, y (3) el pensamiento revolucionario republicano, que proponía la creación de una sociedad basada en las libertades individuales, suprimiendo o relativizando al Rey en un pacto Estado democrático - individuos (GUERRA, 1993). Finalmente (en la ideología, no siempre en las prácticas) triunfó esta última posición, y fue progresivamente disuelto, en medio de ambigüedades o con gestos abruptos, el espectro social de la estructura “barroca” de poder.

El sistema republicano hizo descansar el ejercicio del gobierno en la representación política, restringiendo, pero con legitimidad, la movilización democrática (GUERRA, 1993). Las diputacías, las elecciones indirectas del ejecutivo, luego los partidos políticos, fueron canales de control de las masas movilizadas, en ocasiones en medio de un intenso nerviosismo general. Dentro de las negociaciones clientelísticas, las adhesiones a figuras carismáticas y las seducciones conseguidas por el discurso político, permanecía latente un quiebre, un desajuste y un desborde de las relaciones de representación en la política latinoamericana. La representación política en las nuevas naciones se implanta sobre un ocultamiento, un desconocimiento cultural. Pero, cuando esta representación entra en ebullición, conectando con profundas identificaciones o animando altas expectativas, moviliza esas capas tectónicas; la situación social amenaza entonces con explotar, se vuelve peligrosa,

se pone fuera de control y se hace necesario contenerla para los sectores dominantes de las democracias (BOLLÈME, 1990).

Es decir, no todo ha sido negación, ocultamiento y borramiento de las diferencias. La historia contada desde la derecha o desde la izquierda impone, en el proceso de Modernidad, la desaparición de las diferencias (una interculturalidad domesticada); pero la historia social no contada repta y bulle en una "modernidad social" que ha ido haciendo una digestión densa de la propuesta de democratización de la política en una polifonía de reacentuaciones (Bajtin) interculturales.

Hoy, la complejidad y densidad comunicacional latinoamericana como trasfondo del consumo expresa esta primaria dimensión cultural de la política, luchas simbólicas interculturales (Bourdieu) entre la negación y la emergencia de las diferencias, que tal vez puedan ser el magma, no mera y puntualmente reactivo, de un nuevo orden popular y democrático en América Latina, que no proceda sólo de la prudente disuasión ante la fatal catástrofe generada por el consenso en torno al proyecto global neoliberal, hegemonizado por los sectores dominantes del mercado (y sus cómplices de Estado). Hoy, los nuevos movimientos sociales animan una (re)generalización de la política (LACLAU, 1991, 1997), más allá de los partidos, de las campañas electorales y de los periodos de gobierno: las maneras de ser disputando la gestión de lo público incomodan a los ilustrados y a los fabricantes de estereotipos, una carnavalesca popular (Bajtin) en dialéctica con los medios puja por el reconocimiento y la participación en las naciones y en los nuevos escenarios regionales.

La ciudadanía urbana, hegemónica, fue desbordada, en el siglo XX, por las novedades sociales y las tradiciones diferenciales de los migrantes. Con los migrantes, lo urbano explota en la heterogeneidad étnica y en las múltiples historias de procedencia, y se ensancha fuera de control en las periferias. La identidad ciudadana central ha vivido este proceso creciente como "invasión"<sup>11</sup>.

Nuevas tecnologías de comunicación atraviesan esos espacios urbanos, públicos y

domésticos, la representación social y la intimidad<sup>12</sup>. La cultura popular<sup>13</sup> mediaticada, atravesando la experiencia del consumo, es una nueva forjadora de mestizajes y en esas prácticas se apropian de las identidades inacabadas, plurales y veloces, "identidades de consumo" (porque, más que productos, se oferta y se consume formas de vida) que circulan en el vértigo audiovisual. Grupos urbanos (lo que algunos llaman "tribus") se identifican con una música, un modo de vestir, un modo de caminar, un estilo de habitar la ciudad. La experiencia massmediática construye identidades a medio abrir, varias y simultáneas, metamórficas, bajo las nuevas formas culturales de la dominación, pero que, en los nuevos territorios de más largos y densos devenires de las culturas populares, son implicadas en los cuerpos y en los cotidianos.

La identidad mediática parece una secuencia de imágenes (un signo dinámico, un segmento semiótico) extraída provisoriamente del flujo y plasmada sobre el cuerpo; el cuerpo es el lugar identitario contemporáneo, es el campo de batalla entre el mercado y la vida cotidiana de la gente, soporte de imágenes, "cuerpo de las imágenes" (VERÓN, 2000), sea en el tatuado, en el color de piel y otros rasgos fenotípicos, en la ropa, en el modelaje, en las disciplinas de la dieta, la cirugía y el gimnasio, en el corte de pelo, en las terapias alternativas y las técnicas preventivas de la salud, en el turismo panorámico y las aventuras extremas, en las maneras de hablar, etc. Bajo la presión del mercado, la alteridad es convertida en consumo: un otro "perfecto", aséptico, inoloro, estilizado, estereotipo sin historia, coloración instantánea del "individuo". Interculturalidad hiperrealizada en el circuito veloz de las digestiones culturales que crean la ilusión de sociedades democráticas "multiculturales".

Como si, en los contextos nacionales, en los que irrumpieran comunicativa y políticamente durante el siglo XX las diferencias conjuradas, la respuesta de la globalización para el siglo XXI fuera controlarlas por medio de los iconos del consumo mediático de un multiculturalismo eufórico, incentivado, exaltado. Sin embargo, hoy tiene lugar un gran trabajo de resignificación práctica<sup>14</sup> en

las mediaciones sociales<sup>15</sup> de la cultura massmediática y del consumo. Este intermedio, el campo popular de las mediaciones, es lo que necesita ser pensado y estudiado.

Las mediaciones interculturales que hacen a nuestra heterogeneidad y densidad latinoamericanas deben ser distinguidas de la diversidad de consumidores reconocida por la producción cultural hegemónica, a través de las segmentaciones del mercado y de la estereotipia de las diferencias: constructos étnicos hiperreales, que algunos científicos sociales (GARCÍA CANCLINI, 1995, 1996, 1999a, 1999b; ORTIZ, 1996; PISCITELLI, 1998) confunden con el volumen que excede a la localización massmediática<sup>16</sup>, con el espesor de las prácticas sociales, con la ética de la diferencia y con la modernidad social del diálogo<sup>17</sup>. El consumo es una práctica cultural sólo desde las mediaciones sociales, desde los usos y derivas en las, prácticas cotidianas. Es la densidad, la materialidad corporal del cotidiano la que involucra al consumo en el afán de historia de los ciudadanos<sup>18</sup>.

La globalización, en cuanto relativización de las fronteras y espacios nacionales, es un fenómeno ambiguo: supone la libre circulación de modelos homogeneizadores-relocalizadores, centrados en las economías y percepciones culturales del Primer Mundo; pero también la reaparición, en el escenario de las nuevas ciudadanía, de identidades diferenciales, la repolitización de las categorías sociales subsumidas, acalladas o suprimidas bajo las hegemonías nacionales, como nueva movilización social, cultural y política de los actores (des)localizados. Los excesos, que la globalización neoliberal ha pretendido redomesticar (sobre todo después de las tan movidas décadas de 1960 y 1970), animan hoy, en la "sociedad mediatizada" (Eliseo Verón), nuevos desplazamientos adicionales, no deseados, y que, a fuerza de reiteración, saturación, reducción al estereotipo y a las narrativas biográficas hollywoodenses, se procura desoír e invisibilizar.

### **Una modernidad social, inaudita e invisible**

El drama social ético-político en que consiste la llamada Modernidad europea y sus derivas en los espacios coloniales puede ser comprendido en tres escenarios, que, aunque se solapan y montan, son distinguibles: el INDIVIDUO AUTÓNOMO, la ALTERIDAD CULTURAL y el DIÁLOGO SOCIAL.

El escenario ético-político del "individuo autónomo" tiene un lugar de enunciación-construcción a nivel epistemológico en el *cogito* cartesiano, en la primera mitad del siglo XVII, como supuesto cognitivo del "yo", "sujeto" de conocimiento; yo individual activo, irradiante, instaurador de los criterios de verdad. Pero alcanza su formulación ética más pura en la Razón Práctica kantiana: "debo determinar mi actuar por mí mismo (autonomía), y no por otros (heteronomía), y puedo hacerlo con total seguridad y eficacia porque soy racional, es decir, porque la Razón universal está en mí y se expresa en el imperativo categórico que rige mi actuar. Mi individualidad (*a priori* epistemológicamente fundado) encuentra en la Razón Práctica su principio (cierto y seguro, claro y distinto) de acción autónoma."

Pero este ideal epistemológico y ético de autonomía individual no es un invento de Descartes o de Kant: es una formalización racional de un impulso social creciente desde finales del Renacimiento y que aflora en los gestos de diferenciación social con los que las élites modernas se alejan de las costumbres del "vulgo", de forma progresiva, por olas socio-culturales, a medida que los sectores burgueses y el vulgo se van apropiando de aquellas maneras, en un proceso dialéctico estratificado de "civilización" y de "modernización" (ELIAS, 1993; BURKE, 1991; BOLLÈME, 1990)<sup>19</sup>. Lo cual indica que el "individuo autónomo", más que tener una fundación epistemológica o filosófica, tiene su lugar de producción y de reproducción en la dialéctica social: su emergencia en la filosofía es un momento más de aquella dialéctica más amplia, en el que se lo justifica y se lo fundamenta.

La seriedad del individuo autónomo y culto se va separando de la dialéctica cíclica de la "sociedad barroca" (ROMERO, 1978)

entre los estamentos sociales oficiales (cada vez más serios y solemnes) y la risa indiferenciada de la carnavalesca popular (cada vez más despreciada, cercada y temida como “vulgar” y “bárbara”) (BAJTÍN, 1990). En los siglos XVIII y XIX, el principio ético-político del “individuo autónomo” se riega en la vida social moderna junto con el concepto de “libertad” (del liberalismo), que establece la soberanía del sujeto dentro de ciertos límites que son las fronteras de la soberanía de los otros. Lo social es pensado como “pacto”, bajo el espíritu moral de la tolerancia mutua.

En el proceso histórico que va del siglo XVIII al XXI, el “individuo autónomo” se ha expresado a través de crecientes y sucesivos “impulsos de individualización” (BECK, 1998), que han sometido a crítica incluso la relación entre el propio concepto de “individuo autónomo” y la Razón, agudizando la exigencia de “autonomía”, exigiendo al actuar que no se deje regir por la tradición, por la costumbre, por lo que dicen (u ordenan) los otros, lo cual involucra al actuar racionalmente cuando la Razón moderna ha entrado en la tradición. El principio del “individuo autónomo” se desplaza así del deber hacia la “autenticidad” (TAYLOR, 1994): “Haz lo que íntimamente sientas”. Y dicha autenticidad se interna, avanzando el siglo XX, en la búsqueda identitaria en el *mare magnum* (para Taylor, *mare tenebrosum*) del consumo.

Al estar socialmente hipervalorado, la enunciación ideológica del “individuo autónomo” es muy efectiva en la ocultación de las prácticas a través de las cuales se lo vuelve consistente, naturalizando el “individuo” como mero dato (FOUCAULT, 1983, 1984). Pero el “individuo autónomo” es el resultado de tecnologías de individuación a través de las cuales se logra constituir un centro para la movilizadada acción social, sometido a (auto)control.

En nuestro contexto latinoamericano, periférico, el concepto de “individuo autónomo” ha inspirado las políticas de emancipación respecto de las formas sociales, políticas y culturales coloniales y de todos los que se consideraron sus vestigios, dando lugar a la moral burguesa del “ciudadano” (varón) políticamente activo y autodeterminado en lo privado. Ciudadanía de aspira-

ción y perspectiva cosmopolita, que se experimentó en la psicología criolla acompañada de una fuerte sensación de ajenidad (europeizante) al contexto (americano), que aún hoy se expresa como “desolación”, “destierro”, “destino desgraciado”.

Ha sido el pivote ideológico del paso del capitalismo de producción, con su moral férrea del trabajo, de la hombría de bien, de la propiedad y del progreso económico familiares, del honor cívico, al capitalismo de consumo, que volatiliza los principios de aquella moral en la autenticidad del aparecer tal como se es, en la valoración de la velocidad, de la fugacidad, del flujo, en el pragmatismo fragmentado de lo útil, de lo conveniente, de lo eficaz, en la creación del itinerario biográfico.

El escenario de la “alteridad cultural”, por otra parte, es la dimensión ético-política más oscura de la Modernidad. Surge, en su vertiente europea<sup>20</sup>, de un sedimento milenario de construcción de un sí mismo cultural “griego”-“europeo” frente al Otro, bárbaro, oriental (SAID, 1979). Aflora y se reconfigura a finales del siglo XV y desde comienzos del siglo XVI, ante la diversidad y la diferencia de alta frecuencia del continente americano (todo un continente nuevo que rompe con la idea bíblica de la Tierra y que porta un “mundo” propio, concebido como antípoda) (O’GORMAN, 1986; GERBI, 1988).

Este escenario presenta una diversidad de figuras, todas asimétricas, según las formas de colonialismo europeo (español: dominio sobre las gentes; portugués y holandés: dominio de los enclaves comerciales y de las fuentes de extracción; inglés: dominio sobre los territorios) (SEED, 1992). Políticamente se expresa en la relación metrópoli-periferia, que se reproduce a su vez, como en una caja china, al interior de los territorios coloniales; estructura que se reproduce a su vez al interior de las naciones independientes.

Semeja ser, en sus configuraciones hegemónicas, la dramatización, en varias puestas, de la estructura cultural histórica de la primera fase de la “dialéctica del amo y el esclavo” según Hegel (HEGEL, 1985): una lucha fallida por el reconocimiento cuya imposibilidad consiste en la misma asimetría congénita de la relación, pues la conciencia

européa parte de su superioridad auto-percibida, que exige reconocimiento, y de la inferioridad defensivamente adscripta al “otro”, al que le exige que la reconozca, pero que no es nadie (nada) para ella<sup>21</sup>.

En un movimiento progresivo, que acompaña grandes transformaciones en la vida de las mayorías, tales como la revolución de los transportes, la fascinación urbana y burguesa, los nuevos modelos y sueños mediáticos, y la masificación de los “impulsos de individualización”, desde finales del siglo XIX hasta la actualidad se da un repliegue masivo de las periferias sobre los centros (CHAMBERS, 1995), que constituyen nuevas territorialidades fragmentadas, alteridades globales y que dan lugar a un nuevo modelo de sociedad denominado “multiculturalismo”.

La dimensión práctica (más allá de su discurso) de este escenario moderno de la “alteridad cultural” aparenta estar mucho más eficazmente oculta que en el del “individuo autónomo” y en el del “diálogo social” (que trataré a continuación), ya que los discursos aquí son mucho más parcos y están plagados de prejuicios, sobreentendidos, supuestos, consensos tácitos, evidencias silenciosas, polémicas ocultas, censuras defensivas, etc. Sin embargo, desde una “semiología de las prácticas discursivas” (KRISTEVA, 1981; FOUCAULT, 1997), se ponen de manifiesto los potentes actos de habla y actos de escritura que entran en juego, y el discurso se vuelve un campo de batalla cultural (Michel de Certeau; Pierre Bourdieu). E intervienen activamente en estas formaciones discursivas las semióticas interculturales (maneras de vestir, de gesticular, de habitar, olores, gustos musicales, colores, etc.), proliferantes en los nuevos escenarios masivos urbanos, estableciendo asimetrías a gritos o soterrándolas en mal disimuladas o tortuosas “violencias simbólicas” (Bourdieu), saturando a su vez las pantallas y las músicas de la cultura mediática, en un curso bullente de modos de expresión, de maneras de comunicar y de formas de vida, nuevo caldo etno-sociológico en el que se producen mestizajes, hibridaciones y sincretismos<sup>22</sup>.

Finalmente, pero con un interés principal en esta investigación, el escenario ético-

político moderno del “diálogo social” aparece, en la producción de la cultura letrada, como una de las manifestaciones de la nueva filosofía política del “contrato social”. En el siglo XVIII, a partir de las formas republicanas que enfatizan la extensión y diversificación de la participación y el poder de mediación social del cuerpo y de la palabra, cobra impulso una creciente necesidad de comunicación y de información, que se expresará en la proliferación de diversos impresos (leídos a viva voz en los espacios públicos o leídos en voz alta en los espacios domésticos). Esta nueva circulación de información y estos nuevos círculos de diálogo y discusión tendrán su formulación ilustrada en los conceptos (letrados) de “opinión pública” (HABERMAS, 1999) y de “uso público de la razón” (KANT, 1784, 1998). El “diálogo social” se volverá protagonista en el nuevo medio por excelencia de este escenario, bajo el control letrado, en pugna con las noticias varias y curiosas, distribuidas en distintas secciones, y con la cada vez más atiborrada semiótica gráfica, desplazamiento a la página de las gentes, señales y productos que iban llenando calles, esquinas y vitrinas (RAMOS, 1989). El periódico es el divulgador *in extenso* de enunciados, iconos y costumbres de “civilidad” en un determinado territorio.

Los tres escenarios se transforman por el desarrollo de los nuevos medios: el cine, la radio, la tv, internet. El “individuo autónomo” se sumerge a través de ellos en el festival del consumo y en el itinerario biográfico; la “alteridad cultural” crea nuevos territorios de encuentro intercultural y, más recientemente, se globaliza y multiculturaliza; pero es el escenario del “diálogo social” el músculo comunicativo mismo en la acción de solicitar, acoger e incorporar el cine, la radio, la tv e internet a la vida social, en la larga escena hegemonizada por el libro y por la versión letrada del periódico y de la “opinión pública”.

Las gramáticas orales y no-verbales populares van reapareciendo en el cotidiano massmediático, van ganando el espacio social comunicativo más allá de los circuitos del periódico, en una nueva fase de la lucha por su legitimación: cuestionan con su corporalidad comunicativa la hegemonía lingüística escrituraria en la que se construyeron

nuestras nacionalidades latinoamericanas, y los modos legítimos de comunicar y de saber que ella estableció (FORD, 1994). La cultura massmediática, mirada desde las “mediaciones”, desde los usos sociales de tecnologías, formatos y géneros, de slogans y modelos icónicos, de ritmos y kinésicas, masivo trabajo cultural sobre el *sensorium* (Walter Benjamin) y las sensibilidades “modernas”, encaminado a la intensificación de la vida pública, pone en juego estrategias cognitivas, modos de construir sentido, maneras de narrar, derivas de creencias y rumores, que estaban bloqueadas o minusvaloradas bajo el régimen letrado. Lo cultural se nos presenta así como conflicto y entramado de modos de comunicar, escenario de nuevas “luchas simbólicas” (Bourdieu). En realidad, el cine, la radio y la tv, más que medios tecnológicos, son campos de batalla cultural entre, (1) por un lado, las maneras “cultas” o literarias de hablar, narrar, mostrar o comportarse, (2) por otro lado, las maneras estereotipadas de los consumos sociales y sus formas de vida hiperreales, y, (3) por otro, las maneras populares, “vulgares e iletradas” (desde la percepción defensiva de los sectores letrados hegemónicos), “fuera de moda” (*out*), no formateadas (desde la percepción defensiva de los sectores dominantes en el mercado de productos y en el mercado cultural), pero que logran (ya sea con cierto pudor, por la inferioridad subalterna y la novedad magnífica; otras veces, con rotunda beligerancia y revanchismo) escucharse en los parlantes, visibilizarse en las pantallas, analogarse en la creciente animación atmosférica de ritmos y de cadencias a través del consumo discográfico.

Según Verón, del orden simbólico (abstracto, inmotivado, lingüístico), el proceso de democratización mediática pasó progresivamente a involucrar los órdenes representativos de la iconicidad y contactivos de la indicialidad: fotografía, cine, radio y televisión. (VERÓN, 2001)<sup>23</sup>. “Los colectivos que producen los medios ‘audiovisuales’ no son formales (simbólicos) (sino icónico-indiciales): ésa es la diferencia entre el colectivo “ciudadanos” y el colectivo “consumidores” (p. 110). De “ciudadanos” a “consumidores” hay, por tanto, para Verón, un “cambio de escala” y una “ruptura semiótica” que se

debe reconocer (a diferencia de García Canclini, que propone una continuidad de “ciudadanos” a “consumidores”, no más que un paso de la ciudadanía al consumo). “Los espacios mentales (icónicos e indiciales) -mediatizados- de la identidad individual (contemporánea) están cada vez más segregados de los espacios mentales (simbólicos) -históricos- que engendraron el sistema político de las sociedades (modernas) en las que nos ha tocado vivir” (p. 111). No hay un ajuste, por tanto, entre “ciudadanos” y “consumidores”.

Sin embargo, deberíamos reconocer que las representaciones icónicas y los contactos indiciales ya estaban presentes en el proyecto ilustrado, ya que éste no era puro (ni primario) lenguaje. Mejor dicho, aún como lenguaje estaba incluido en una semiótica más amplia: lo ‘simbólico’ del libro, de la carta y del periódico descansaba en condiciones “no-lingüísticas”; iconicidad e indicialidad de la escritura: la grafía o tipografía, el diseño gráfico, los grabados, el “contrato de lectura”, el formato “libro” y las prácticas de leer (en solitario, en voz alta con audiencia, la circulación por préstamo de libros e impresos, las interacciones que integraban lo leído) siempre inscriptas en la materialidad corporal de la comunicación (Jacques Derrida). Más bien lo que hay en la cultura audiovisual es un desplazamiento del paradigma letrado de la comunicación hacia el paradigma audiovisual, una nueva hegemonía semiótica, que introduce nuevas valoraciones en los géneros y en los estilos<sup>24</sup>. El mismo Verón recuerda que Peirce no separaba signos simbólicos de signos icónicos e indexicales, sino que se trata de tres dimensiones de todo signo. Podríamos decir entonces que la cultura audiovisual enfatiza la comunicación por representación y por contacto, y que establece, en el ámbito latinoamericano, nuevas prácticas de diálogo social en las que afloran diferencias acalladas y se movilizan las formas oficiales de “ciudadanía”, disciplinarias de la interculturalidad. No es cierto que lo único que se hace con los medios es consumo ni todo lo que sucede en los medios es consumo. Contacto es distinto y es más que consumo. Cuando el consumo cae en el campo de acción de las mediaciones, ni la ciudadanía

es ajena al consumo ni tampoco puede ser reducida a él. Aquella propuesta metodológica de Jesús Martín-Barbero de reconocer al “pueblo” en la “masa” (MARTÍN-BARBERO, 1998) nos coloca en este intermedio crítico. Hondura práctica del contacto, a reconocer y pensar en la percepción prospectiva: nuevos colectivos de contacto extenso y en conflicto de amplio alcance.

Por otro lado, plantear el progresivo y acelerado desarrollo de las tecnologías de comunicación desde los intereses y necesidades sociales emergentes abre otra perspectiva teórico-metodológica en la lectura de la cultura massmediática, distinta de la que interpreta el proceso como racionalización progresiva (impersonal) de la vida social (en la que las modificaciones sociales son interpretadas sólo como efectos y en la que los diversos agentes sociales de la complejidad contemporánea de lo cultural son visualizados sólo como reactivos, tanto diseñadores como públicos), tal como comprendió a Max Weber la Escuela de Frankfurt.

Esta socialidad (“intersubjetividad” para Habermas; “comunidad” para Apel) comunicativa, constituida por formas heterogéneas y asimétricas, jerarquizadas y en lucha, de subjetivación (sujeción y acción), que van alterando sus posiciones y modificando sus cuerpos de significación, haciendo así historia y política en la cultura, es el campo práctico del discurso del “diálogo social” como tercer escenario ético-político moderno. Ciertamente esta densidad barroca de “sujetos” de acción y de sentidos en pugna (con su multiplicidad de “lenguajes”) no es reconocida ni introducida en el análisis social bajo el concepto (ilustrado) de “opinión pública”.

### **Caracterización y crítica de la opinión pública ilustrada.**

Caractericemos brevemente el concepto de opinión pública en sus diversas acepciones, según Jürgen Habermas:

Habermas, en el proceso europeo occidental que entra en la Modernidad, distingue cinco tipos de “publicidad”: representativa, burguesa, democrático-radical, comercial y crítica.

1. Publicidad representativa (desde la

Alta Edad Media en adelante): consiste en el poder de representación de los sectores dominantes, la ostentación del status frente al público espectador.

Esta “publicidad representativa” es la que está latente en las formas históricas subsiguientes de publicidad, amenazando la plena generación de discusión pública con argumentos racionales, que se desarrolla a partir de la “publicidad burguesa” y que es el modelo de publicidad habermasiano<sup>25</sup>.

2. Publicidad burguesa (del siglo XVIII en adelante): como acabo de señalar, es el modelo de “publicidad” para Habermas y el elemento catalizador de la crítica social, altamente valorizado en su percepción de las fuerzas que se mueven en la Modernidad, por lo que me detendré un poco más en este tipo.

Consiste en la ampliación de la participación política cuando la burguesía asume el interés por lo público, se siente involucrada y exige participar. Es propia de un público letrado políticamente activo: asociaciones de individuos que someten la cultura a una discusión racional a través de argumentos, discusión permanente entre personas privadas. También es llamada por ello “publicidad literaria”. Se cultiva en los Salones Literarios: salas de visita privadas en las que se recibe a personas invitadas para la discusión, en calidad de público debatiente (p. 82). “La opinión pública se forma en la disputa argumental alrededor de un asunto” (p. 103).

En la idea que se hace de sí misma la sociedad burguesa, “la sociedad determinada exclusivamente por las leyes del libre mercado se presenta no sólo como una esfera libre de dominación, sino también como esfera exenta de poder” (p. 115). “El dominio de la ley lleva implícita la intención de la disolución del dominio en general; (ésta es la) idea burguesa típica” (p. 117). La publicidad burguesa realizada consistía en la “racionalización del dominio en el ambiente proporcionado por el público racionio” (p. 236).

Sin embargo, “el interés de clase es la base de la opinión pública. Durante aquella fase, (el interés de clase) debe haberse confundido de tal modo objetivamente con el interés general que esa opinión ha podido pasar por opinión pública -posibilitada por el racionio del público- y racional” (p. 122). El interés de clase, “mediado por el racionio

público, adquiere una apariencia universal -al identificarse el dominio con su disolución en la pura razón. ... (Aparece así) la contradicción de la publicidad (“universal”) institucionalizada por el Estado burgués de derecho: con el auxilio de su principio, que -según la idea que ella misma se hace de la cosa- está enfrentado a toda dominación, se fundó un orden político cuya base social, sin embargo, no hacía de la dominación algo superfluo” (p. 123). En el análisis de Marx, “la emancipación de la sociedad burguesa respecto del reglamento de la superioridad no lleva, pongamos por caso, a la neutralización del poder en el tráfico entre personas privadas; en vez de eso, cuajan en las formas de la libertad contractual burguesa nuevas relaciones de poder, especialmente entre propietarios y trabajadores asalariados” (p. 156). La disolución de las relaciones feudales de dominio en el medio del público racionante no es la pretendida disolución de todo dominio político en general, sino su perpetuación en otra forma -y el Estado de derecho, junto a la publicidad como principio central de su organización, mera ideología (p. 157).

Pero “un proceso autosostenido de comunicación, desarrollado en el ambiente de partidos y organizaciones, está, como es manifiesto, en una relación exactamente inversa con la “representativa” y manipulativa eficacia de una notoriedad pública orientada a la virulenta predisposición aclamatoria de la población” (p. 236-237). Conflicto congénito entre publicidad representativa y publicidad burguesa que marcará todo el devenir del concepto de “publicidad” para Habermas: a pesar de lo ideológico aún presente en la publicidad burguesa, le apuesta todavía a lo comunicativo presente en ella, que deberá ser emancipado y que tiene en su propio carácter comunicativo el germen de su emancipación. (Ver 5. Publicidad crítica.) La “representación” burguesa, como grupo fijo de interlocutores que se asumen como portavoces-educadores del público general lector (distinguido y separado de la masa rural y del pueblo urbano, p. 75) expresa en la “publicidad burguesa” su propia forma (moderna) de “publicidad representativa”.

3. Publicidad democrático-radical (Marx; del siglo XIX en adelante): “Ya a

mediados del siglo XIX podía anticiparse que esta publicidad (burguesa), de acuerdo con su propia dialéctica, llegaría a estar compuesta por grupos (“público ampliado”) que, al carecer de disposición sobre propiedad privada alguna, y con ello, de una base para su autonomía privada, no podían tener ningún interés en el mantenimiento de la sociedad como esfera privada” (p. 158). La autonomía ya no es concebida como autonomía privada, sino que ésta es un derivado de la autonomía originaria, sólo constituida por el público general de los ciudadanos sociales ejerciendo la publicidad (p. 160). Hay aquí un optimismo socialista racional (que es colocado, para Habermas, en un escenario más realista y de racionalidad estratégica por el liberalismo, en el que la opinión pública no disuelve, sino que limita el poder) (p. 161-167). El público racionante es transformado por la entrada de las masas incultas y desposeídas (p. 167); en contrapeso, se hace necesario un “público de élite, opinión pública minoritaria, engendro mixturado (también aquí) con la publicidad representativa (“esotérico público de ‘representantes’ ”), cuyo racionamiento es determinante de la opinión pública” (p. 168). Claro que esta élite intelectual establece un modo de relación diferente (respecto de la élite letrada burguesa) con los iletrados.

4. Publicidad consumidora en una cultura de masas (del siglo XX en adelante): Consiste en las organizaciones mediatizadoras de los individuos (lo que Habermas denominará “Sistema”) y en la colonización del Mundo de la Vida. También es caracterizada como “pseudo-público”, “opinión no-pública”, “publicidad comercial”, publicidad política manipulativa, no-crítica, “receptiva”. “Dos tendencias dialécticamente enfrentadas simbolizan la decadencia de la publicidad: ésta penetra cada vez en más esferas de la sociedad, pero, al mismo tiempo, pierde su función política, a saber: someter los estados de cosas, vueltos públicos, al control de un público crítico” (p. 171); dialéctica entre ampliación y aquiescencia; extensión social y conformismo político.

“La autonomía privada se mantiene menos en las funciones de disposición (de bienes) que en las de consumo; consiste hoy en día menos en el poder de disposición que

caracterizaba a los propietarios de mercancías que en la capacidad de goce de los acreedores a prestaciones. Con ello se origina la apariencia de una intensa privacidad (antes asociada al mercado de producción) en una esfera íntima, reducida al ámbito de la comunidad consumidora familiar” (p. 185). El ocio reemplaza la lectura privada burguesa (p. 187-189). Aparece el “ámbito pseudopúblico” del consumo cultural<sup>26</sup> (p. 189); se pasa de la publicidad burguesa de lecturas y ratiocinios privados a la publicidad de consumo desprivatizado, “ámbito íntimo desprivatizado, publicísticamente socavado”, “pseudo-publicidad desliterada” (p. 191).

“Puesto que el ratiocinio de las personas privadas en los salones, clubes y sociedades de lectura (es decir, en la “publicidad burguesa”) no estaba directamente sometido al ciclo de la producción y el consumo, al dictado de la necesidad existencial; puesto que estaba antes bien en posesión de un carácter ‘político’ emancipado -en sentido griego- de las necesidades existenciales, también en su mera forma literaria -en el autoentendimiento respecto de las nuevas experiencias de la subjetividad-, podía constituirse una idea que luego degeneraría a ideología (como hemos visto), a saber, la idea de *Humanität* (es decir, una “universalidad” contradictoriamente “de clase”)” (p. 189).

En cambio ahora estamos ante “la absorción de la publicidad literaria por el consumo. Por eso es apolítica la llamada actividad del tiempo de ocio: inserta en el ciclo de producción y consumo, no puede constituir un mundo emancipado de las necesidades existenciales directas” (p. 189-190). “Cuando las leyes del mercado, que controlan la esfera del tráfico mercantil y del trabajo social, penetran también en la esfera reservada a las personas privadas en su calidad de público, el ratiocinio tiende a transformarse en consumo, y el marco de la comunicación pública se disgrega en el acto, siempre uniformizado, de la recepción individual” (p. 190). “La ocupación del ocio del público consumidor de cultura... tiene lugar en un clima social, y no necesita cuajar en discusiones: junto a la pérdida de la forma privada de la apropiación, desaparece también la comunicación pública acerca de

lo apropiado” (p. 192). (Habermas sostiene así el principio liberal de la necesidad del interés privado para la gestión de lo público, contra el “populismo” marxista.) “La discusión, inserta en el ‘negocio’, se hace formal; posición y contraposición están obligadas al respeto de ciertas reglas de juego; el consenso acerca de las cosas se hace sobrero, existiendo el consenso proporcionado por el trato social. Los planteamientos de problemas son definidos como cuestiones de etiqueta; los conflictos, antes llevados al escenario de la polémica pública, son ahora rebajados y degradados al nivel del roce personal” (p. 193)<sup>27</sup>.

“La cultura de masas se hace, en efecto, con su dudoso nombre, precisamente porque el crecimiento de sus proporciones se debe a su adecuación a las necesidades de distracción y diversión de grupos de consumidores con un nivel relativamente bajo de instrucción - en vez de, al revés, elevar a un público amplio a una cultura no sustancialmente degradada (como era el caso de la “publicidad burguesa” ampliada sólo a los nuevos letrados<sup>28</sup>)”. En la publicidad burguesa, “el ‘pueblo’ es elevado a cultura, no la cultura degradada a masa (como en la publicidad comercial)” (p. 194). “El contacto con la cultura forma, mientras que el consumo de la cultura de masas no deja huella alguna”, no es acumulativa. La literatura se adapta (entonces) a los “deseos de comodidad y amenidad de aquella recepción de escasos presupuestos culturales y débiles consecuencias” (p. 195). “El consumo de cultura (por tanto) va en gran medida deslustrado de la mediación literaria; comunicaciones no verbales o comunicaciones que, aún cuando no traducidas a imagen y sonido, están avaladas por apoyos ópticos y acústicos, van desplazando en mayor o menor medida a las formas clásicas de la producción literaria” (p. 197)<sup>29</sup>.

Finalmente, “el público mediatizado está reclamado con mucha más frecuencia y desde muchos más lados - en el marco de una esfera de la publicidad inmensamente ampliada - para los fines de la aclamación pública (como nueva forma de la publicidad representativa)” (p. 207). La “transformación política de la función de la publicidad” consiste en que la formación de opinión pública no se produce a través del ratiocinio

y la discusión, sino a través de/para la “influencia integradora”, y con un fin no sólo comercial: procura una “ingeniería del consenso” (p. 220-221). David Riesman (*La muchedumbre solitaria*, 1956) vio la esencia del medio de comunicación o entretenimiento de masas en una “pedagogía del consumo”: “La cultura de integración masivamente extendida induce a su público a un cambio de opiniones acerca de los artículos de consumo y lo somete a la suave coacción del constante ejercicio consumista” (p. 219). “El *consensus* fabricado tiene poco en común con la opinión pública, con la unanimidad final resultante de un largo proceso de recíproca ilustración”, con la producción libre de una “coincidencia racional entre las opiniones públicamente concurrentes” (p. 222)<sup>30</sup>.

“Publicidad significaba antes (“publicidad burguesa”) la desnudez del dominio político ante el raciocinio público; la *publicity* (ahora) suma las reacciones de una benevolencia sin compromiso” (p. 222). Publicidad representativo-manipulativa que sirve a “procesos de comunicación sociopsicológicamente calculados y técnico-publicitariamente montados”. Faltan dos condiciones para que se dé “opinión pública”: (1) “las opiniones inoficiales no se forman de un modo racional, esto es, en consciente polémica con estados de cosas cognoscibles - sino que los símbolos públicamente ofrecidos se corresponden más bien con múltiples procesos inconscientes, cuya mecánica escapa a los individuos; (2) ni se forman en discusiones, esto es, en los pros y los contras de un diálogo públicamente sostenido - sino que las reacciones se mantienen, más bien, a pesar de estar muy mediatizadas por las opiniones de grupos, en el terreno de lo privado, de lo privado en el sentido de que no están sometidas a corrección en el marco de un público raciocinante” (p. 247).

Así, el público se ha escindido en “minorías de especialistas no públicamente raciocinantes” y en la “gran masa de consumidores receptivos” (p. 203). (Es decir, tanto en la publicidad burguesa letrada, en la publicidad democrático-radical iletrada, como en la publicidad comercial consumista, lo que amenaza es la publicidad representativa en sus diversas formas modernas.) “La publicidad burguesa... recobra características feudales: los ‘portadores de la oferta’

desarrollan toda una pompa ‘representativa’ ante los atentos clientes. La publicidad imita ahora aquella aura de prestigio personal y de autoridad sobrenatural, tan característica en otra época de la publicidad representativa” (p. 222). “El aura de la autoridad personalmente representada vuelve a constituirse en momento de la publicidad; la moderna *publicity* está completamente emparentada con la feudal *publicness*. ... La publicidad se convierte en la corte *ante* cuyo público permite que se desarrolle el prestigio -y no la crítica *en él*” (p. 227).

5. Publicidad crítica (contemporánea): Para superar una “racionalidad estratégica” (y la “publicidad burguesa”, al proponerse ideológicamente como un espacio universal de discusión y acuerdo que disfrazaba sus intereses de clase era una “racionalidad estratégica”) que procura obtener beneficios en espacios de poder y relaciones de dominación, y que se presenta como irrebalsable, es necesario para Habermas volver a poner en marcha un proceso crítico de comunicación pública, más allá de la situación actual de la publicidad de consumo avanzada, reducida al “pluralismo en la competición entre intereses, mantenido, pero aún así motivo de duda respecto de si podrá surgir de él un interés general capaz de dar una pauta a la opinión pública” (p. 259). (Este nivel logrado de un “interés general”, donde la razón se aparta de las relaciones de poder, es lo que requiere para Habermas poner como condición (trascendental), a la construcción democrática, el “acuerdo”, el “consenso”, la “unanimidad”, la “coincidencia”).

“El mantenimiento de un antagonismo estructural entre los intereses, la imposibilidad de superarlo, levantaría barreras muy estrictas a la publicidad reorganizada en sus funciones críticas por el Estado social; la neutralización del poder social y la racionalización del dominio político en el ambiente constituido por la discusión pública presupone, ahora y siempre, la posibilidad de un consenso; presupone la posibilidad de una coincidencia basada en criterios generales y obligatorios. De lo contrario, en el mejor de los casos, la relación de poder - como siempre, públicamente contraída - entre presión y contrapresión produciría un precario equilibrio de intereses, basado en

coyunturales correlaciones de fuerzas, que prescindiría, que prescinde, de la racionalidad como pauta de un interés general” (p. 259).

Esta publicidad crítica está en pugna abierta con la publicidad representativo-manipulativa y “ya no puede denunciársela como ideología, al estilo de (como a) la publicidad burguesa en la época de su desarrollo liberal: si acaso, lleva hasta el final la dialéctica de aquella idea degradada a ideología” (p. 260). Es decir, la publicidad crítica es la publicidad burguesa realizada en su potencial de inclusión racional<sup>31</sup>.

Ya hemos notado, cuando reconstruimos el escenario ético moderno del “diálogo social”, que con el nuevo espacio público mediático se da el paso de una hegemonía (de dimensión semiótica) letrada a una hegemonía (de dimensión semiótica) audiovisual. También habíamos notado cómo, en el escenario ético moderno de la “alteridad cultural”, silencioso, oculto, conformado por discursos performativos cargados de prejuicios, sobreentendidos, supuestos, consensos tácitos, evidencias calladas, polémicas ocultas y censuras defensivas, desde la perspectiva de un análisis semiológico de las prácticas discursivas, dichos discursos sobre el Otro se vuelven un irreductible campo de batalla cultural. De esta manera, estas lecturas de los escenarios éticos desde las prácticas nos muestran lo cultural como la arena social y política en la que se desarrollan las luchas simbólicas de la Modernidad.

El concepto ilustrado de “opinión pública”, centrado en la discusión abierta, racional y crítica, es en verdad una estrategia de control y dominación del diálogo social movilizado en impulso democrático y con el que la interculturalidad latinoamericana desarrolla posibilidades “inéditas” de comunicación y de acción en la nueva hegemonía semiótica audiovisual. Esta es una lectura inversa de la “opinión pública” habermasiana, ya que, para él, la opinión pública letrada es el origen de la generalización de lo político en la Modernidad, que se amplía luego (pervirtiéndose) hacia una opinión pública “democrático-radical” (la de Marx).

En cambio aquí planteo que, en el contexto de la hegemonía letrada moderna

(y de más larga tradición: que se sigue vía Humanismo de la medieval, pre-moderna, eclesial), aflorando de manera rotunda en el siglo XVIII, los actores sociales de los diversos estratos asumieron la participación política bajo el nuevo concepto de “ciudadanía”, y fueron generando y acogiendo la expansión de las tecnologías comunicativas (de la plaza y las gestas y cantares a los impresos, folletines y periódicos (BURKE, 1991), al teléfono, a los transportes masivos, al cine, a la radio, a la tv). El periódico, más que el origen, es el intermedio letrado en la expansión del diálogo social; es la manifestación, en el contexto de la hegemonía letrada tardía, de las fuerzas sociales de la modernidad social, que, avanzando el siglo XIX y durante el siglo XX, se darán nuevas tecnologías de expresión audiovisual. La tecnología ilustrada hará relevo con las tecnologías audiovisuales del mercado, cuando los desplazamientos sociales masivos, amenazantes en su poder político-cultural comunicativo, sean puestos bajo control en una nueva formación hegemónica<sup>32</sup>.

La comunicación mediática amplía el diálogo social, nostálgicamente descalificado por los agentes animados por el paradigma letrado y el concepto intelectual de “crítica”, y estratégicamente sometido a control bajo la tecnología social del consumo por los nuevos agentes del mercado<sup>33</sup>.

### **La modernidad social, entre la Ilustración y el consumo**

En la dulce y sutil jaula audiovisual, lo musical trabaja sobre lo climático y sobre los cursos de experiencia; lo icónico trabaja sobre la localización de una posición en el espacio encapsulado y sobre la fijación teleológica del desplazamiento<sup>34</sup>. La cultura mediática desarrolla una “pedagogía del consumo” (David Riesman) en un cuerpo sobreorientado, bajo el imperativo hedonista: la obligación de elegir entre alternativas hiperreales, disciplinas del gusto, del goce, del sentir, de la “autenticidad”. Este cuerpo sobreorientado es la cuestión del “sentido” que la hermenéutica moraliza. El problema en el consumo no es la “falta de sentido” o la “pérdida del sentido”, sino un exceso de sentido, el sentido reificado bajo el control disciplinario, bajo la

disciplina de lo predecible, de lo previsto, y conjurando la indisciplina del acontecimiento. Digo esto contra el etnocentrismo generacional que no reconoce prescripción del sentido en el imperativo categórico del consumo, que es: "Muestra a los demás la imagen bella del mundo (del cuerpo) que te gusta que ellos te muestren a tí".

En todo caso, la cuestión del sentido es siempre cuestión de poder, imposición y lucha (NIETZSCHE, 1986; DELEUZE y GUATTARI, 1994). El más allá del sentido (al que señala el sentido) ya no es comprensión sino acción, no es "filosofía" sino política, y la hermenéutica no lo alcanza, porque no asume el carácter intrínsecamente performativo de toda significación y la imposición de conflicto que toda "comunicación" conlleva<sup>35</sup>. No existimos, contemplativamente, para comprendernos; en la vida social hacemos unos sobre otros significando, y de este modo permanecemos abiertos al acontecimiento, siempre en las fronteras a través del sentido pero más allá del sentido. Si el sentido se agotara en la comprensión como su esencia, estaríamos siempre hegelianamente ante un nuevo despliegue de lo mismo y el conocimiento flotaría en lo alto de la reminiscencia.

Las tecnologías sociales del consumo pretenden amarrar el movimiento de nuestros cuerpos al sentido consabido y estereotipado, al campo de experiencias en las que el control ya ha sido posible. Un imperativo icónico y una saturante persuasión sonora, incesantemente nos interpelan y nos mantienen conectados (función comunicativa "fática" según Jakobson, dimensión "indexical" del signo según Peirce), en la "sociedad mediatizada" (Eliseo Verón). El mercado en la era del consumo es "mercado de la mirada" (Paul Virilio) y control de la circulación de los flujos (la música indica y monitorea en los cuerpos la cadencia previsible y el camino a seguir), nueva "dromocracia" (Paul Virilio), a la que estamos sujetos<sup>36</sup> en medio del movimiento.

Hay una complicidad entre la crítica letrada, que no ve sentido en el consumo mediático, y el consumo disciplinario, que recrea en el plano estético y afectivo de la "autenticidad" las estrategias de control. Mientras uno y otro se repelen, la moder-

nidad social es bloqueada. Los escenarios ético-políticos de la Modernidad (individuo autónomo, alteridad cultural y diálogo social), en particular el espesor ético-político de la modernidad social en las periferias, han sido sometidos por aquella crítica letrada al fetichismo conceptual de la "racionalización social", que es extraído del contexto (de los intercambios) y leído como dominio total de la "razón instrumental-estratégica"<sup>37</sup>.

La Ilustración, en verdad, ha sido una estrategia de control de los procesos modernos: reducción del diálogo social expansivo a la discusión pública como formación de consensos con argumentos racionales ("uso público de la razón" y "opinión pública"), no obstante ésta fuera sobrepasada por la generalización mediática y por la densidad de los consumos culturales. Mientras que, por otra parte, la política cultural del Mercado y de los Medios (que han vuelto impotentes y dependientes las políticas culturales del Estado) ha desarrollado una estrategia de control de los flujos a través de la reiteración y la saturación de lo nuevo que amenaza, y a través de iconos hiperreales, kinesias rutinizadas, guiones sobre-esquemáticos y narrativas estereotipadas de lo familiar: "realismo capitalista" (Michael Schudson, citado por Arjun Appadurai, 1991, p. 76) de una libertad predecible o, al menos, anunciada, dirigida.

Reducir esta crítica de la crítica racional, por un lado, y de las políticas culturales del consumo, por el otro, a la versión *light* de la posmodernidad<sup>38</sup> y a su connivencia con el neoliberalismo (cuya expresión más sofisticada es la de Gianni Vattimo y su "pensamiento débil"<sup>39</sup>), equivaldría a dar por sentado que toda la modernidad halla su expresión en la Ilustración. Así como la modernidad social escapa a las estrategias de la Ilustración, esta nueva instancia, que en todo caso podría llamarse "posmodernidad social" (que es la modernidad social en la instancia de la "sociedad mediatizada"), escapa a la Posmodernidad neoliberal: en ambos casos, a fuerza de abrir campos de acción, complejizando la comunicación social con la irrupción de maneras de hacer, de sentir, de hablar, de pensar y de habitar, plurales, heterogéneas, interculturales, en relaciones de poder intensamente

movilizadas.

Y ambas, Modernidad Ilustrada y Posmodernidad Neoliberal, son estrategias de control que ejercen violencia simbólica sobre las movilizaciones sociales y culturales desencadenadas por los impulsos de modernidad y su generalización de lo político, que ponen en los “ciudadanos” la gestión de lo público<sup>40</sup>.

En esta hegemonía contemporánea del consumo “fatal” (Jean Baudrillard), una crítica polifónica y polisómica abre imprevisos en la praxis. Sus figuras de lucha y esquemas de acción son: la fuga metamórfica, ir más rápido que el consumo y los flujos prescriptos o conducidos, zigzagueando, desviándose, rizomáticamente (Gilles Deleuze y Félix Guattari); hacer diferencia en los márgenes, parasitar, roer y desplazarse (Jacques Derrida; Michel de Certeau; Gayatri Spivak); moverse en las relaciones de poder, representar (en el sentido dramático) estratégica y malévolamente, desconcertar y jugar (Michel Foucault); develar la violencia simbólica, desencantar y suavizar las inercias (Pierre Bourdieu); actuar, en la contaminación de los estereotipos mediáticos por la densidad comunicativa intercultural (“reacentuar”, Bajtin; Iris Zavala), una ciudadanía plural, latinoamericana y global, y construir sociedades de conflicto y de disenso, sociedades de acontecimiento, frente al paradigma tecnocrático de la hegemonía neoliberal.

La hegemonía nunca es total: impregna la comunicación social, pero es en verdad una multiplicidad de vectores que produce un efecto cultural, con el que conviven, en luchas varias y en posiciones amenazadas, precarias y a menudo silenciadas, entre la complicidad y la resistencia<sup>41</sup>, las maneras populares de comunicar y de hacer, animadas por los impulsos de modernidad hacia la gestión política de sus intereses y de lo público en general. Este estudio de las prácticas semiológicas en la comunicación social ontemporánea procura reconocer las “maneras” populares en pugna y abrirles nuevos campos de acción hacia la construcción de sociedades pluralistas, de alta densidad democrática intercultural<sup>42</sup>.

Una tarea sigue aún pendiente en nuestra socialidad latinoamericana y

caribeña, y que la construcción de las nacionalidades en gran medida encubrió aún más, de un modo más eficaz que las políticas coloniales: el reconocimiento de las alteridades étnicas y de las diferencias culturales que nos constituyen (Calderón, Hopenhayn y Ottone, 1996). Diferencias regionales al interior de los territorios nacionales y sus redes globales de solidaridad, comunidades indígenas y negras, sectores sociales de diversas tradiciones culturales, continúan luchando por su escucha y por su visibilidad, por su agenciamiento cultural a través del contacto mediático<sup>43</sup>, y no se hallará la trama social latinoamericana y caribeña sobre la que construir comunicación y “desarrollo”, “sociedad de la información y del conocimiento”, hasta que esta tarea no sea llevada a cabo por los propios actores constituidos en movimientos sociales, tejendo la trama de nuestras formas de vida y desatando las posibilidades de nuestras prácticas políticas. Hay voces y cuerpos no escuchados y no visibles en la pantalla audiovisual latinoamericana, cuyos campos de acción se vienen abriendo camino.

### Sentidos en prospectiva

La prospectiva nos permite tender las líneas de lo posible. Preguntarse por la crítica (en su versión poskantiana, como crítica de la praxis) es preguntarse por la apertura de los horizontes y los campos de acción sociales, y ésa es la apertura de la prospectiva a la que apuesto. En esa crítica habla nuestra esperanza. Sin embargo, la mirada hacia atrás, recoger experiencias del camino recorrido, nos aporta un conocimiento más denso y más profundo de lo que viene. La historia es el juego entre continuidades y discontinuidades, y las fuerzas del salto dialogan con las oscuras y subterráneas fuerzas reptantes. No hacemos sino preparar el acontecimiento: la prospectiva crítica es este asomarse a lo imprevisible, donde el saber y el no-saber se cruzan en la imaginación científica, con los pies en los límites de aquellas experiencias que han sido formalizadas como arte y como profecía.

La prospectiva de la interculturalidad latinoamericana nace de su historia, de aquellas fuerzas que luchan a través de la

distintas figuras del dominio, que ellas habitan, sostienen y corroen cada vuelta de época. Ese nuevo cambio de época asoma en el curso de la modernidad social que las culturas populares latinoamericanas desarrollan desde hace unos doscientos años. El cambio de época consistirá, en el estadio global de la historia, en el paso de una hegemonía audiovisual del conocimiento y de la comunicación a una hegemonía semiótica (involucrando ciertamente también lo lingüístico y lo audiovisual) en la que se abrirán paso otras sensibilidades y significaciones: la corporalidad social del contacto. Esta hegemonía semiótica táctil expandida tomará la forma tecnológica de una hegemonía de las redes de contacto. ¿Qué caminos recorrerá la interculturalidad latinoamericana cuando las culturas populares deriven el impulso de modernidad social al campo comunicativo de las redes de contacto?

### **Tecnologías del contacto y nueva hegemonía de redes**

La era audiovisual ha generado, y generará aún, tecnologías de co-presencia icónica<sup>44</sup> a distancia, de simulación y de traducción en pantalla, a la vez que posibilita el trabajo, la solidaridad y la socialidad en red. Me refiero a la gran red televisiva (en algunos casos interactiva; pero tomando en cuenta que siempre su unilateralidad cae en la dialéctica de las prácticas sociales) y a Internet (este último, de mínimo acceso en la actualidad, pero al que irán integrando en sus mediaciones nuevas ciudadanías y nuevos sectores sociales). La experiencia de la red coloca en primer plano un nuevo “sentirse parte de”, el ser tocado por lo que circula, la posibilidad de una fuerza de alianza que convoca la reunión de los cuerpos y del sentido, en una orientación estratégica y táctica<sup>45</sup> de la acción. Las redes son comunicación indexical que integra semióticas del orden corporal no-objetivables y no-enunciabiles: pone la comunicación al nivel inmediato de la percepción, toca la fábrica misma de las concepciones del mundo, de las sensibilidades y del *sensorium*.

Por eso, hay ahí un poder relativizador muy junto a la sombra del sentido común que puede generar sentidos críticos y que

abra el espectro de la interculturalidad mucho más allá de todo fundamentalismo. Sería la expresión tecnológica del abismo insondable al que se asoma la crítica kantiana de la razón en su radicalidad estética (KANT, 1998). En todo caso, más allá de las previsiones ideológicas beligerantes de aquellos que dominan (y son dominados por) las estereotipias audiovisuales, y que hacen alianza al respecto con los reductores letrados de los grandes monoteísmos, las redes propugnarán prácticas culturales que permitirán el reconocimiento no especular de la diferencia y que revalorará la historia de las mutuas responsabilidades. El terrorismo, que también encontrará un campo de gran efectividad en las redes, es un residuo de los dogmatismos letrados y de las postales audiovisuales que acompañaron, y acompañan, políticas impunes, y que requieren, más que alteridades, enemigos, para poder reproducirse: “choque de civilizaciones”. (Me refiero a la crítica de Edward Said a Samuel Huntington y al uso de su obra en el contexto de la reacción del gobierno americano ante el atentado del 11 de septiembre de 2001, en Said, 2001). Este “choque” será la cara retardataria del contacto<sup>46</sup>.

Por la vía de las redes será superada la hegemonía audiovisual<sup>47</sup>. La co-presencia superará la interfase de la pantalla y se expresará en la virtualidad táctil, afectiva o agresiva; será nuestra piel y nuestra sensación corporal el nuevo territorio de ampliación en el que se desarrollarán los nuevos medios. Esto alterará nuestro sentido de la acción y de la acción social; las culturas populares lograrán así semio-acciones “cuerpo a cuerpo”, y una nueva formación hegemónica pondrá bajo control las socialidades del contacto, bajo acusación (terrorista) de terrorismos larvados y cubriendo las diferencias con la ideología del abrazo armónico universal, creando así el escenario de futuras luchas simbólicas.

Nuestra interculturalidad latinoamericana derivará en esas redes las luchas por su agenciamiento de lo público, por la construcción de identidades y por el reconocimiento de su “ciudadanía” en el bloque supranacional de las Américas<sup>48</sup> y en la política planetaria; será en la interacción a través de redes que podrá construir una socialidad

de la diferencia más allá (o más acá) de la primacía letrada y de la seducción audiovisual. A través de tecnologías satelitales no sólo circularán textos, o imágenes y sonidos, y se hará posible la extensión de la comunicación y del conocimiento a zonas que no contaban con la infraestructura básica (conseguida tras una larga acumulación) en la anterior era de los cables y de la costosa generación de energía. Pero el tráfico satelital tendrá sus sectores dominantes y la tecnología más sofisticada será altamente excluyente, con base, sobre todo, en los sofisticados sistemas expertos que los operarán e innovarán en frecuencias inalcanzables. De cualquier modo, el tipo de interacción en la que dicha tecnología participe generará un afán de reunión inédito y conjuntos corporales de gran alcance.

Un grave problema irresuelto en la “sociedad del conocimiento” interpretada desde nuestro contexto es que no ha sido removido el concepto de “conocimiento”, que descansa en el des-conocimiento de nuestra interculturalidad, tanto en su dimensión epistemológica como en su polémica oculta con los lenguajes naturales de nuestros cotidianos<sup>49</sup>. Esa ruptura sepultada seguirá cobrando su colonialismo secreto, con mucha más fuerza cuando el conocimiento atraviese con mayor efectividad la vida social, ampliando así el campo tecnocrático que nos impide acoger nuestras diferencias y construir acciones conjuntas.

La hegemonía de las redes de contacto, en cuanto formación de poder en la que se desarrollará el diálogo intercultural de los cuerpos, hará posible que las culturas populares desmitifiquen, trayendo a la superficie social la potencia estética y sensible de las creencias cotidianas, la enorme capa del (des)conocimiento que nos cubre. Sólo entonces la (re)apropiación del conocimiento occidental deconstruirá la telaraña que habitamos entre las resignificaciones y los usos populares, y los mimetismos académicos y científicos que alimentan nuestras políticas oficiales.<sup>50</sup> Esa telaraña es la que nos inmoviliza: no somos lo que “deberíamos” ser de acuerdo con la creencia impuesta y nos impedimos reconocernos como somos. Es necesario al respecto un cierto cinismo crítico, que use el deber ser para voltear lo

público del lado de nuestra “malicia” y de la red intercultural (capital social, cultural y simbólico, en términos de Bourdieu) que se agencia. Es la red de malicias lo que debemos constituir en posición teórico-metodológica: esa es la base de nuestra “sociedad del conocimiento”.

El impulso popular de la modernidad social dio lugar, en una primera época, a las extensiones y predominio del verse y oírse, lo cual tuvo ciertamente impacto en el sentido de “pueblo”, expresado en la autorrepresentación, en la manifestación y en la asamblea multitudinarias, e hizo posible reconocer y reconocerse como “culturas populares”, con sus maneras de hacer en el cotidiano (DE CERTEAU, 1980; MARTÍN-BARBERO, 1998). Pero aquel impulso se orientará, en la nueva época, hacia las extensiones y predominio de las solidaridades y del estar juntos, logrando diálogos y presiones de mayoría (virtuales *in corpore*) aún más fuertes que las pasadas y de gran escala. No se trata ciertamente de una ampliación de los usuarios de la argumentación racional en una “opinión pública” ilustrada; pero, ¿será la lógica nuestra salvación? Por el contrario, se tratará de una profundización democrática en las racionalidades prácticas.

¿Cómo las tecnologías del contacto y el interés puesto en la indexicalidad comunicativa, transformación producida en el escenario del diálogo social, garantizarán (no sólo posibilitarán) una más intensa interculturalidad? Las nuevas solidaridades, ¿no constituirán bloques cerrados de un gregarismo a ultranza, confirmando los diagnósticos de un “choque de civilizaciones” (Samuel Huntington) y de neo- o paleo-fundamentalismos? ¿Cómo esas comunicaciones semióticas de los cuerpos en su reconocimiento mutuo cultivarán la heterogeneidad y las diferencias? ¿Cómo operará, a ese nivel del contacto, una crítica de la praxis?

No será posible en modo alguno si nos afirmamos en el prejuicio ilustrado de que el cuerpo masifica y de que la lógica (lingüística), con su conocimiento claro y distinto, introduce el pensamiento crítico en la vida social. El pensamiento lógico (lingüístico) moderno produce análisis (y una de las expresiones críticas más radicales de este

poder de análisis es el “socioanálisis” de Bourdieu); pero, en la semiótica comunicativa y en el impulso de la modernidad social que la expresa en su radical dimensión política, hay otro nivel de la crítica que trabaja a través de la burla, de la risa, del desplazamiento de los cuerpos en las relaciones de poder, de las fugas metamórficas, las reacentuaciones... todos ellos trabajos, desvíos y torsiones que rompen las inercias, las estructuras de clasificación y las clínicas del sentido en las que la interculturalidad ha sido fijada en una estructura, colonizada bajo segmentos de acción formalizados hasta el simplismo. Éste ha sido el verdadero temido al que atacaron las tecnologías ilustradas de la Modernidad (FOUCAULT, 1984; GROSSO, 2001b) y las tecnologías del mercado y del consumo.

Crítica ejercida en la materialidad de la vida social que produce nuevas diferencias, formaciones terceras, mestizas o sincréticas, en las que las solidaridades no generan los bolsones homogéneos de las clasificaciones lógicas abstractas y en las que el antagonismo se desarrolla en las tácticas que crean el acontecimiento (y no en el plano general y estratégico de lo previsible, que coloniza antes de dominar, segmentalizando el flujo en rutinas de control que leen toda alteridad como formas de lo mismo) (De Certeau, 1980). En los cuerpos y su semiótica comunicativa no es cierto que esté la menor posibilidad de hacer diferencia, el mayor simplismo de la interculturalidad, sino lo contrario: la lógica de las prácticas juega con las mayores posibilidades de sentido y de acción entre unos y otros. Por eso, el social intercultural gana en diferencias cuando el impulso de modernidad pasa del idealismo letrado y de la estereotipia audiovisual a la indexicalidad de las redes. Las culturas populares en la modernidad social no sólo democratizan la política, sino también (junto con ella) el conocimiento, la teoría social, el sentido y la crítica; ése es el poder deconstructivo afirmativo (DERRIDA, 1997) que ellas tienen. Aún cuando no lo queramos ver, hacia allá vamos.

La reducción dominante de la corporalidad del contacto consistirá en la atomización y fragmentación del campo de experiencia identitaria en unidades atempo-

ralmente establecidas, lo que impedirá constituir acción conjunta, y en la ideología leibniziana de una armonía universal entre aquellas mónadas yuxtapuestas, que impedirá ser sensible al antagonismo social en su dimensión cultural. El culturalismo que se manifiesta en algunas versiones *light* de la posmodernidad (residuo del idealismo ilustrado) se materializará en la formación ideológica que pretenderá establecer el control de los contactos: el *cocktail* de fragmentos posmoderno es su profecía platónica.

Esta nueva hegemonía del contacto estará en manos de los propios líderes de la interculturalidad emergente: sectores dominantes de su producción, mercado, mantenimiento, consumo e innovación. Se dará el paso del escenario nacional al escenario de los bloques regionales y global, y se producirá un creciente cuestionamiento y desplazamiento del predominio, del *sensorium* y del imaginario audiovisual en los bloques regionales por las periferias interculturales que han crecido al interior de ellos<sup>51</sup>, animadas a su vez por las posibilidades abiertas en las solidaridades interbloques.

### La nueva semio-crítica<sup>52</sup>: la crítica en la praxis del contacto

En páginas anteriores contrapongo una crítica lingüística (racional, letrada) con una crítica semiológica, audiovisual y de contacto (de racionalidades prácticas, popular)<sup>53</sup>. “Crítica” como transformación de las relaciones sociales en situaciones asimétricas de poder.

Como profesor de comunicación social me pregunto por qué las inteligencias más críticas entre los estudiantes progresivamente se vuelcan hacia la producción audiovisual (lo cual no significa que no se establezca, en muchos casos, con la lectura y los discursos letrados, una fuerte dialéctica movilizante). Tal vez los críticos ilustrados, que reconocemos y explicitamos (podría decir, provocativamente: “de este lado”) el carácter crítico de estas semióticas sociales, seamos formas superadas de la crítica (lo cual tampoco indica que vayamos a desaparecer; estoy hablando de las tendencias dominantes). La nueva crítica, en el contexto comunicativo hegemonizado por las redes de contacto<sup>54</sup>,

no se desarrollará lingüística, sino semióticamente; pertenecerá por tanto a la historia de la crítica operada por las culturas populares.

La nueva crítica social en la “lengua” semiótica del contacto se servirá de la alteración del campo de experiencia que conllevan la indexicalidad audiovisual y las migraciones masivas. ¿A qué formaciones sociales y políticas dará lugar la modernidad social en esta nueva época? Serán bloques supranacionales en los que se abrirán paso identidades regionales, sociales, de género y étnicas, no necesariamente geográficas<sup>55</sup>, sino fractales, en redes interbloques. Las comunicaciones semióticas del contacto seguirán barrocas, pero alcanzarán una mayor conflictividad en la experiencia de las mayorías populares nacionales-regionales y en las periferias migratorias procedentes de América Latina y el Caribe radicadas en Estados Unidos y Europa, que viven procesos de socialización primaria (música, comensalidad, gestualidad, afecto, proxemia, olores, colores, etc.) que exceden el régimen massmediático del consumo, la estética dominante y aún la estereotipia audiovisual “multicultural”. Los migrantes, en red con sus familiares, vecinos, amigos y co-ciudadanos de origen, habitan una interculturalidad latinoamericana en el Primer Mundo (que allí se pretende reducir a “multiculturalismo”<sup>56</sup>). Sus solidaridades externas en sus países de origen generan redes que pueden dar lugar, en el plano del cotidiano, a las reacentuaciones culturales, y sus silenciosas y lentas transformaciones de la praxis.

En el plano macro-estratégico del cálculo, las solidaridades externas de los migrantes están dando lugar, dramáticamente, a las acciones extraordinarias de impacto terrorista. El terrorismo va mostrando este desplazamiento de lo audiovisual a las redes del contacto: terrorismo de los transportes y del correo, que plantea una guerra desde lo invisible, ubicuo, clandestino, no-territorial; es decir, desde lo material-corporal en red, acción conjunta de choque, no-audiovisual. El atentado (de Al Qaeda) contra los Estados Unidos del 11 de Septiembre de 2001 ha sido fijado en su manifestación audiovisual (aquella con la que sin duda el atentado contó y también integró), como estrategia de

conjuro en las imágenes del impacto sobre las Torres Gemelas y en los discursos que las rodean. Poco a poco se ha procurado traer a la luz de las fotografías, de las imágenes y de los impresos la preparación del hecho y la persecución posterior, con su extensión a la “amenaza islámica”.

La carrera armamentista estadounidense se especializó en guerras fundadas en tecnología audiovisual, contra un enemigo visualizable, que puede ser puesto delante en una pantalla (aunque esté bajo tierra), y frente al cual se puede crear un cerco discursivo de acuerdos parlamentarios y oratoria maniquea (“las naciones del mundo, o están con nosotros, o están contra nosotros”). Pero el terrorismo actual, más allá de la convencionalidad de la guerra, es un enemigo que no se puede poner delante de los ojos, vigilar en pantallas, es un enemigo semiótico no-audiovisual, que se sustenta en una solidaridad religiosa (una de las experiencias fuertes y una de las formas primarias del contacto<sup>57</sup>). Puede estar muy próximo, al lado, dentro, sus circuitos se mueven en redes de lealtad, invisibles y veloces.

Una tecnología es desarrollada cuando un interés social exige su desarrollo; hay una fuerza cultural a la base del desarrollo tecnológico, de la innovación y del mercado. Las tecnologías del contacto se desarrollarán, según parece, entre dos modos de acción social en redes: (1) las culturas populares (por ejemplo, las latinoamericanas), que abrirán nuevos campos de experiencia y de acción en los cotidianos, semio-crítica del trabajo cultural, nuevas luchas simbólicas de la modernidad social, que le apuestan al largo plazo, y (2) los grupos terroristas, que establecerán, frente a las guerras de Estado, escenarios clandestinos no-audiovisuales, semio-crítica del golpe directo, atravesada por los elementos más dogmáticos de la época letrada y por los elementos más estereotipados de la época audiovisual (elementos que comparten con sus enemigos y de los que son, en cierta medida, su reacción contrarrepresiva), que pondrán toda su eficacia en el poder (quasi)simbólico de choque y de destrucción, y que le apuestan al corto y mediano plazo.

En todo caso, tenemos la responsabilidad de desentrañar las tramas, los traumas

y las tramoyas de nuestra interculturalidad, haciendo el reconocimiento de los impulsos de modernidad que se vienen abriendo camino en los cuerpos de nuestras culturas populares.

#### Notas:

<sup>1</sup> “Tecnologías” como esa silenciosa disposición de las ínfimas materialidades que distribuyen posiciones, inscribiendo relaciones de poder en la relación entre los cuerpos en los espacios (Foucault, 1984). Es un nivel más profundo y determinante que el “ideológico”. Pero su paradójica solidez consiste en un trabajo simbólico de tropos corporales y plástica material. Allí, en ese nacimiento imperceptible de las desigualdades, es posible un “juego” que no es de meros significantes y que afecta la materialidad de los espacios y de las relaciones sociales.

<sup>2</sup> Algo semejante ha sucedido en la historia reciente de América Latina y el Caribe, en la que gobiernos de derecha han impulsado y profundizado políticas económicas neoliberales; el caso más elocuente ha sido la dictadura militar argentina de 1976-1983.

<sup>3</sup> En plena globalización, y cuando ya han sido relativizados los límites nacionales, todavía encuentran legitimidad posiciones que viven los nuevos movimientos de las diferencias étnicas como amenazas. Así, el Relatorio Confidencial de la Aeronáutica de Brasil (Operación Tapete Verde/Querari), recientemente entregado al Estado (aunque redactado en Octubre de 1999), en el que las comunidades indígenas que tienen sus territorios en la amazonia limítrofe entre Brasil y Colombia, son consideradas como refugios y

productoras de guerrilleros, grupos sediciosos que propugnan la creación de naciones indígenas supranacionales, territorios de relativa autonomía que agravan las tensiones locales, atentados contra la integración nacional. Frente a todas estas acciones de “descaracterización étnica”, la Aeronáutica defiende su “misión”, confiada por el Estado, de “integrar a los indios al ambiente social nacional para una perspectiva de cooperación y convivencia”. *Jornal do Brasil*, Octubre 23 de 2000.

<sup>4</sup> “Interculturalidad”, en este texto, refiere a las relaciones asimétricas establecidas entre diferentes actores culturales que, en algunos casos, constituyen identidades étnicas explícitas. Es decir, “interculturalidad” involucra los procesos históricos del conjunto social en América Latina (no sólo a las comunidades indígenas o negras, ni a otros movimientos sociales que se manifiestan desde su diferencia), y toma en cada contexto configuraciones específicas.

<sup>5</sup> Estos impresionantes desplazamientos masivos a lo largo de los Andes y en las llanuras aún no han sido suficientemente estudiados, sobre todo desde la perspectiva de análisis de una modernidad social, que es el concepto central de este texto.

<sup>6</sup> El término “hegemonía” es usado en el sentido del establecimiento de relaciones de poder polarizadas sobre los intereses de un sector dominante pero que pretende totalizar (ideológicamente) el espectro social heterogéneo. Lo propio de la hegemonía es

homogeneizar en la diversidad. Esa totalización cuenta con la complicidad de los sectores subalternos pero nunca es completa, ya que la corporalidad y materialidad del cotidiano, la dinámica social y la polivalencia de los intereses generan a cada paso lugares imprevistos que derivan los juegos de poder a posiciones nuevas que innovan en la acción y exigen su reconocimiento (GRAMSCI, 1971; FOUCAULT, 1984, 1979; WILLIAMS, 1977; DE CERTEAU, 1980; BOCK, 1986; LACLAU & MOUFFE, 1990; LACLAU, 1996; COMAROFF & COMAROFF, 1991, 1993).

<sup>7</sup> Este análisis de las prácticas muestra entonces un carácter estratégico para el estudio de la interculturalidad latinoamericana: tiene una dimensión político-epistemológica en la construcción de una teoría social situada, y es esencial para el diálogo de los estudios prospectivos con la historia.

<sup>8</sup> En el caso de Argentina, por ejemplo, la tarea política liderada por los sectores dominantes durante la segunda mitad del siglo XIX fue denominada literalmente como “Organización Nacional”.

<sup>9</sup> El sistema educativo, con el autoritarismo del saber disfrazado de “civilización” y “cultura”, invistió los cuerpos de las nuevas generaciones con los colores de la bandera nacional, con las dramatizaciones del nuevo modelo de ciudadanía, de la biografía de los próceres y de los hechos patrios, y con los discursos de la floreciente ficción historiográfica, de la mítica moderna y de la geografía que naturaliza la performatividad territorial de las soberanías emergentes. Terrorismo de Estado establecido a través de políticas públicas, que generan un “espacio de muerte” (Michael Taussig), en una primera fase claramente coactivo, pero que se hunde y legitima prontamente en una violencia simbólica.

Las políticas de higiene y salud públicas determinaron las prácticas correctas de los cuerpos saludables, y asociaron descaradamente los hacimientos urbanos y de los obrajes, y la devastación rural, producidos por el desarrollo del capitalismo de producción (extracción de materia prima, incipientes cordones industriales suburbanos) con la ideología de la inferioridad de las razas oscuras y la incuria “natural” de sus formas sociales, y se llegó hasta celebrar la desaparición de esos sectores sociales como obra de la “naturaleza” (desprotección en la enfermedad, alcoholismo, desnutrición, heridas por uso de armas). Las transformaciones de lo urbano pretendieron darle al centro un carácter de modelación de los comportamientos, sobre todo ante un creciente proceso de migración desde los espacios rurales a las ciudades. Por ejemplo, los mercados fueron sacados de la plaza central y reubicados en la periferia, de igual modo los cementerios, y la plaza central fue convertida en un jardín coronado por las estatuas de los próceres nacionales, lugar de paseo y de representación de los modelos más acendrados de la nueva ciudadanía.

<sup>10</sup> Tecnología de la Modernidad en nuestro contexto que integra las disciplinas señaladas por Foucault (FOUCAULT, 1984).

<sup>11</sup> En Colombia, así se les llama a los asentamientos de recién llegados del campo o de otras ciudades menores en las periferias de las grandes ciudades.

<sup>12</sup> Para una historia social que dé profundidad a la

anticipación prospectiva sería necesario emprender la tarea pendiente de reconstruir estos (y otros) agenciamientos de la “ciudadanía” (una “modernidad social”) señalados en estas páginas: la movilización y desplazamientos masivos de las guerras de Independencia, en los que no sólo debe leerse el colonial “caudillismo” sino sobre todo el contenido libertario de las nuevas subjetividades sociales; el nerviosismo y la ebullición de las identidades negadas bajo el sistema republicano representativo; las migraciones urbanas desde la segunda mitad del siglo XIX y las globales desde las últimas décadas del siglo XX, con su trabajo sobre los imaginarios y las prácticas; la expansión comunicativa en los nuevos medios.

<sup>13</sup> El concepto de “cultura popular”, central en este trabajo, si bien tiene varios desarrollos en las páginas que siguen, merece un tratamiento específico articulado al argumento que sostengo aquí. Lo abordo en otro texto, en revisión, a partir de Giambattista Vico, Antonio Gramsci, Mijail Bajtin, Michel de Certeau, Peter Burke y Geneviève Bollème. Ver también la relación entre cuerpo y culturas populares en el proceso de transformación europea de los siglos XVI al XVIII, en Grosso, 2001b.

<sup>14</sup> Es decir, resignificaciones en el curso de la acción social (semio-acciones); para distinguirlas del culturalismo, del idealismo, esteticista y posmoderno, a que muchas veces se ven reducidas las “resignificaciones sociales”, tanto en las verborragias celebratorias como en las adustas críticas ilustradas. Siendo que, en cambio, las resignificaciones prácticas nos colocan en la primaria dimensión material-cultural de lo estético poskantiano, que ha sido el escenario filosófico-político más crítico en que se manifestó la “posmodernidad”, según mi manera de percibir la vida cultural occidental de las últimas décadas del siglo XX. La inconmensurabilidad estética a la que se asoma la *Crítica del Juicio* (1794) (como tal inconmensurabilidad) redefine la tarea de una crítica, que de crítica de la Razón pasa a la reflexión sobre las dimensiones estéticas primarias de la “realidad” y a las transformaciones plásticas de las relaciones sociales en el cotidiano, es decir, al entramado de estéticas sociales como complejos culturales de poder y campos de acción (Marx, Nietzsche, Gramsci, Bajtin). La crítica pasa así del conocimiento a la praxis (y relocaliza el conocimiento en la praxis).

<sup>15</sup> Uso el término “mediación”, “mediaciones”, en cuanto aquello que refiere a las prácticas sociales cotidianas en su movilización cultural, aquello que hace a la materialidad corporal de la vida social y que constituye la densidad de tradiciones en que se construye la acción y se resignifica lo adviniente. Es aquello en que se extiende la recepción, lo que excede cualquier red o tecnología, si bien se reconstruye en dialéctica con ellas. Enfatiza que no hay consumo pasivo porque los actores sociales tienen espesor histórico y cultural. Destaco de este modo la contribución más importante de Jesús Martín-Barbero a los estudios de comunicación social y que se alimenta de los desarrollos de la semiología francesa (Barthes, Kristeva; en el contexto parisino de la recepción de Bajtin) en la década de los 60 (MARTÍN-BARBERO, 1998, 1999). Eliseo Verón habla, con una mirada más circunscripta a la relación de los actores sociales con los “medios” (en Martín-

Barbero “mediaciones” tiene una dimensión socio-histórica, comunicativa, más universal), de “mediatización”, y es lo que lo lleva a afirmar que “medios” es para él ante todo una categoría sociológica (VERÓN, 2001). Hans-Robert Jauss, lo llamó “comunicación”, vinculándolo al término griego “cátarsis”, en relación con la experiencia estética literaria (JAUSS, 1986). Y antes, Mijail Bajtin había señalado, en su “poética sociológica” del lenguaje y de la literatura, que toda creación ideológica debe ser estudiada “en el proceso de comunicación social” en que ha sido producida y que ha animado (Bajtin, 1994). Las mediaciones nos colocan en la densidad y opacidades interculturales de nuestros procesos sociales latinoamericanos.

<sup>16</sup> Porque la globalización mediática localiza, establece modelos segmentados que distribuyen un nuevo campo disciplinario de multiplicidades, y que no coinciden con los espacios culturales nacionales. Esto debe tenerse en cuenta cuando, un tanto ingenuamente, se opone lo local a lo global (dando lugar a la banalidad académica de engendros retóricos tales como “glocal”). Lo que resiste y se recrea en lo “local” no es tanto una dimensión geográfica (siempre redefinible, y, en todo caso, lo que la globalización hace es establecer una nueva geografía planetaria) cuanto las densas mediaciones sociales interculturales. Estas mediaciones ganan comunicativa y políticamente estableciendo nuevas identidades y nuevas redes globales; lo que está en juego no es lo local, sino ser “localizado”, porque lo local pre-global o para-global está tramado por las formaciones de poder que he analizado en la primera parte de este texto, en la historia colonial y epublicana, y lo global (neoliberal), insisto, es un nuevo mapa de las localidades, supranacional y basado en identidades de consumo. La crítica a la hegemonía mediática de la globalización no está tanto en la apuesta por lo local cuanto en las mediaciones que resisten su localización y control; las mediaciones son la vida de los contextos; dicho en los términos de mi tesis central, entre las naciones y la globalización hay una “modernidad social” en la que los actores sociales se agencian procesos de democratización hacia las profundidades de las diferencias interculturales.

Ante esta posición diferencial que permite el concepto de “mediaciones” frente al culturalismo mediático de las resignificaciones, uno se pregunta cómo Jesús Martín-Barbero no marca su distancia o al menos introduce una sospecha en la feria consumista en que se regodean académicamente García Canclini, Ortiz o Piscitelli.

<sup>17</sup> Más adelante desarrollo los que denomino los “escenarios ético-políticos de la alteridad cultural y del diálogo social” en la Modernidad.

<sup>18</sup> Ante esta ingenuidad frente a la generación massmediática y consumística de diversidades, no debemos olvidar que lo propio de la disciplina para Foucault no es la plana homogeneización represiva, sino el control de las multiplicidades que ella produce y que constituyen el mapa clasificatorio que está dispuesta a reconocer como margen de “libertad” para el “gobierno” de los grupos e “individuos” (Foucault, 1984, 1991, 1996).

<sup>19</sup> El “individuo autónomo”, distinto del “diálogo

social”, correspondería a una apropiación descendente en la modernidad social. Martín-Barbero no hace esta diferencia en el campo de operación de las “mediaciones”. Él asume la idea (ilustrada) de que, a la Modernidad (mayúscula), las mayorías latinoamericanas acceden, aunque desviadamente por la presión de sus tradiciones (es decir, la escena del dualismo ilustrado “Tradición/Modernidad”). El concepto de modernidad social coloca un principio de acción en los movimientos sociales, y no los concibe como esencialmente reactivos. La modernidad social es cultura popular en recreación, fuerza expansiva en dialéctica con la Modernidad ilustrada; posición anarquista y gramsciana que Martín-Barbero reconoce y desconoce a la vez: hay fuerzas sociales subalternas en las operan lógicas culturales de larga duración y en los márgenes del control hegemónico; tradiciones críticas (como quiere la hermenéutica), que hablan de otra modernidad, que no “desciende” y que, en su expansión y construcción, no colocan como única alternativa de la retórica de la praxis la “resignificación” y el “desvío”, la “reacentuación” y la “reorientación” (retóricas prácticas que por supuesto hacen parte vital de las políticas populares), sino el juego, las luchas simbólicas, las derivas y las fugas en el contexto de hegemonías no-sistémicas: todos ellos campos de acción dialécticos no-hegelianos, es decir, que no son el desenvolvimiento de un principio único pasando por sus sucesivas negaciones. (La hegemonía puede auto-representarse como sistémica (integración total), pero en su ideología, que es un manto plagado de costuras, continuamente corroídas.) Campos de acción dialécticos que tienen su genealogía conceptual en el antagonismo social del que parten analíticamente Marx, Nietzsche, Gramsci y Bajtin. El concepto de “mediaciones sociales” da cabida, no obstante, a esta acción popular en la construcción de una modernidad no-descendente. Algo semejante al espacio de conflictos que abre Eric Hobsbawm con el concepto de “protonacionalismo popular” (HOBSBAWN, 1995).

<sup>20</sup> Concebimos normalmente con mucha naturalidad este escenario de la “alteridad cultural” desde la percepción de quienes llegaron a “América” a finales del siglo XV, pero no tomamos en consideración, más analíticamente, que se trata de una dialéctica en la que intervienen las percepciones nativas y las de las naciones africanas desmembradas y trasplantadas en condiciones de esclavitud.

<sup>21</sup> Sugestivamente, para Hegel, no habrá acceso al reconocimiento universal de la auto-conciencia libre sino a través del servicio, la disciplina y el trabajo de los “esclavos”; categorías, valores y comportamientos exaltados en los populismos nacionalistas que integraron a las mayorías indígenas, negras y mestizas en varios países de América Latina; categorías releídas a través de una inversión crítica por Marx.

<sup>22</sup> Llamo “mestizajes” a las formaciones y prácticas culturales que constituyen productos terceros, en los que ya no son reconocibles separadamente los elementos de diversos horizontes culturales puestos en juego y que generan nuevos pozos gravitacionales que vuelven irregular la topografía comunicacional; llamo “hibridaciones” a los productos neutros, estilizados, simplificados y de fácil circulación, que

liman las aristas y sobrevuelan las densidades culturales, facilitando la devoración de sus “consumidores” (un *cross-over* terso y transparente; y que García Canclini mezcla o, peor aún, homogeneiza, en *Culturas Híbridas*, con los densos mestizajes y los mosaicos sincréticos, con graves consecuencias posteriores: ver *Ciudadanos y consumidores* y *La globalización imaginada*); y llamo “sincretismos” a las formaciones culturales que yuxtaponen elementos diversos en la conformación de una forma de vida. En los mestizajes y sincretismos destaco la agencialidad práctica de culturas populares.

<sup>23</sup> Verón retoma aquí la clasificación semiológica de Charles Sanders Peirce.

<sup>24</sup> Por ejemplo, como señala Bourdieu: “A causa del incremento del peso simbólico de la televisión ... una determinada visión de la información, hasta ahora circunscrita a los llamados periódicos sensacionalistas, dedicados a los deportes y a la crónica de sucesos, tiende a imponerse al conjunto del campo periodístico” (BOURDIEU, 1997, p. 73). Se produce aquí una transformación en los géneros informativos, en la que un género de segundo rango alcanza el protagonismo en el nuevo medio.

<sup>25</sup> Habermas abandona todo lo “popular” a esta función aclamatoria, que es una de las derivaciones de las culturas populares en el contexto revolucionario del siglo XVIII, y, de ahí en adelante, su localización en las políticas de control en los nuevos espacios nacionales (Bollème, 1990:40). Pero Habermas renuncia a indagar por los márgenes de esas contenciones (Bollème, 1990:35). En todo caso, el espectro de la “publicidad representativa” persigue y asola toda otra forma de publicidad “moderna” y sobre todo a la emancipatoria “publicidad (burguesa) crítica” (en primer lugar emancipatoria de la “irracionalidad popular”).

<sup>26</sup> La lectura y la discusión pública críticas nunca serán para Habermas “consumo cultural”; es decir, toda mediación comunicativa, en cuanto es sometida a la discusión, deja de ser consumo (y sólo así).

<sup>27</sup> Uno se pregunta por qué estas suavizaciones de la discusión abierta serían propias del consumo, siendo que lo que parecen proteger es cierta autoridad intocable e incuestionable, muy propias de la tradición letrada.

<sup>28</sup> Tal como sostiene también Umberto Eco en *Apocalípticos e integrados* al referirse a la democratización de la cultura a través de los medios.

<sup>29</sup> Este punto es crucial en la tesis que sostengo en este texto.

<sup>30</sup> Me pregunto: ¿por qué debería ser necesario pensar la crítica democrática como “unanimidad” o como “coincidencia” (términos tan próximos de la disolución que se crítica)?

<sup>31</sup> Inclusión, por tanto, con un claro límite. Andrew Arato y Jean Cohen (ARATO y COHEN, 1999) tratan de salvar estos límites habermasianos: “La legitimidad de la esfera pública está vinculada a su potencial de inclusión” (p. 40). Pero el mismo Habermas señala, como hemos visto, cómo se corrompe el principio racional en la “publicidad democrático-radical”: se trata, en realidad, de una inclusión bajo el requisito lógico-argumentativo. Arato y Cohen se dirimen con las críticas de esta posición: “Ciertamente, al consagrar una forma particular de discurso como retórica

correcta, o un lenguaje particular como forma única de discurso público aceptable, los grupos dominantes pueden efectivamente silenciar a aquellos que no han sido excluidos *de jure* ni *de facto* de las esferas pública, pero que difieren en aspectos importantes de quienes han tenido acceso privilegiado a ella. Pero esto sería claramente una deformación del principio normativo del discurso público, no su expresión” (p. 41). Lo que pasa es que el reconocimiento no se da sino en la opacidad de la historia, y una mente pura trascendental como inclusión absoluta de las racionalidades es una ilusión, que se muestra precisamente como tal cuando se expresa en el requisito situado de argumentación racional según la tradición filosófica. El reconocimiento de las otras posiciones en el campo social y la interacción con ellas es más que mental, cognitivo: se mueve en la densidad de las prácticas. Como Arato y Cohen reconocen, el “público civil general” “opera a través de niveles de interacción comunicativa para la cual basta el dominio de un lenguaje natural, el cual está hecho para la comprensión general de la práctica comunicativa cotidiana” (p. 41). En esa dimensión, en cuanto está progresivamente atravesada por los medios de comunicación masiva y su ampliación de los contextos locales, los sectores neo-ilustrados, las “audiencias especializadas” de la ciencia, el arte y la academia, que intervienen en ellos “permiten una inclusión cada vez mayor”, de “efecto intelectualizante” (donde se ve el movimiento de tan generosa inclusión): “la orientación de la esfera civil pública hacia el lego implica la des-diferenciación, o mejor, la re-traducción de vocabularios técnicos especializados al lenguaje ordinario y la elevación general (!) del nivel de comprensión intelectual de todos los interesados” (p. 41). Uno más bien diría en este último caso: ahí, más que elevar a la intelectualidad, el conocimiento (hegemónico, ilustrado) mostraría su pertinencia social, para qué sirve; su sentido no es comprender, sino la gestión del vivir: “política de la vida”, le llama Giddens; en un tono más alto y expresando una fuerza más radical: su tarea “no es interpretar sino transformar el mundo”.

<sup>32</sup> Desde este punto de vista, podría decirse que la “Posmodernidad”, que destaca esta feria massmediática y que relativiza los grandes productos y bienes de la Modernidad ilustrada, estableciendo un nuevo vínculo (positivo o escéptico, pero siempre al menos ambiguo) con la cultura popular y con los poderes disolventes de la *doxa*, es la Modernidad más allá de la Ilustración. No me interesa aquí asumir o defender la posición posmoderna, porque ella también sólo alcanza a ver a (conveniente) distancia la modernidad social, de la cual es apenas su síntoma en las esferas ilustradas.

<sup>33</sup> El trabajo retórico de control ejercido por las tecnologías audiovisuales del consumo diseñadas por los sectores dominantes del mercado cuenta con las siguientes estrategias: a. Totalización de la percepción de la “realidad” en lo dicho y en la visibilización; b. Dramatización: escenificación, espectacularización y exageración; c. La fugacidad y lo efímero generan uniformización, reiteración e inmediatez del éxito de “ventas”; enclaustramiento en el “universo” de lo conocido; y autocensura ante las alternativas de mayor “costo” y ante los riesgos; d. La saturación y

la simplificación (un sentido común mediático) crean un mundo de evidencias totales, “hiperreales” (Jean Baudrillard), estereotipia; e. Todo lo cual produce (socializa, educa, adiestra, rutiniza) una gran y potente capacidad de olvido pasivo (diferente del olvido activo nietzscheano: infantil olvido para enfrentar sin culpa ni remordimientos la poderosa alegría de la acción): digestión y deshecho: consumo. Esta retórica se expresa tecnológicamente en la casa del siglo XX, que ha incorporado a un único espacio interior la cocina y el baño, y en la que la vida doméstica circula entre la cocina y el baño (Lupton y Abbott Miller, 1996), intermedio donde reina, en su trono, el televisor (o varios televisores en su reiteración metonímica). La casa, y el televisor entre la cocina y el baño son metáforas de la fijación corporal del consumo en ese punto de convergencia estética, icónica e indexical, de todas las derivas de género (que están en plena movilización): el culo, esférica máquina de comer y deshechar con placer.

<sup>34</sup> Lo icónico es muy estudiado en la crítica cultural del consumo; lo musical no.

<sup>35</sup> Michel Foucault en *El pensamiento del afuera* (Pre-Textos, Valencia, 2000 (1966)), sostiene que el lenguaje es “la forma siempre deshecha del afuera” (notar la asociación lenguaje-forma; deshecha-afuera). p. 80. Desde esta perspectiva, el lenguaje es *Lógos* alógico; lo cual abre un estructuralismo del silencio: el afuera opera en el lenguaje la fuerza de la espera atenta y del olvido, la discontinuidad y la continuidad, lo viejo y lo nuevo, lo otro y lo mismo, como experiencia radical de la alteridad, que, en las formaciones del lenguaje (interior, hacia adentro), se disimula: “Es en el olvido donde la espera se mantiene como una espera: atención aguda a aquello que sería radicalmente nuevo, sin punto de comparación ni de continuidad con nada -novedad de la espera fuera de sí y libre de todo pasado - y atención a aquello que sería lo más profundamente viejo - puesto que en las profundidades de sí misma la espera no ha dejado nunca de esperar” (p. 79).

Este “afuera” equivale al “lenguaje puro” en Walter Benjamin, *La tarea del traductor* (en *Ensayos escogidos*. Coyoacán, México, 2001): más allá de la semiología del lenguaje, del lenguaje comprendido como sentido, está ese “más que comunicación” que sube a lo religioso, al silencio de lo inefable. Exterioridad que también se asemeja (si puede usarse este término y este ejercicio comparativos aquí) a la alteridad radical de Lévinas.

Sin embargo, llamo la atención en que, en estos casos anteriores, el más allá de la semiología y la pluralización provocada por la irrupción de la alteridad se desarrolla en el plano platónico del lenguaje, en cuanto significación inmaterial, ideal; diferente a la dirección en que lo plantea el mismo Foucault bajo el concepto de “práctica discursiva” (en *La arqueología del saber*); Derrida, con el concepto siempre material-corporal de “escritura”; Kristeva, con el concepto de “práctica significante”; y, antes que ellos (atravesando la lectura de ellos), Bajtin, con los conceptos de “polifonía”, “exotopía”, “diálogo” y “realismo grotesco en la cultura popular de la carnavalesca medieval y renacentista”, donde el más allá del signo y del sentido es la corporalidad material de toda

acción significacional.

<sup>36</sup> Hay un “sujeto” que se construye en la experiencia del consumo; que no es el mismo que el de la era letrada: de paso por lo icónico hacia el símbolo (Lacan). Uno y otro “sujetos” son constructos dominantes negociados con agencialidades socio-históricas densas.

<sup>37</sup> Jean-Marc Ferry, *La ética reconstructiva* (Embajada de Francia – Universidad Nacional de Colombia – Siglo del Hombre, Bogotá, 2001:58-63) plantea la necesidad de una comprensión más amplia de la racionalidad moderna respecto de la versión reductiva “instrumental” de Max Weber y de la Escuela de Frankfurt. Asimismo lo plantea Habermas, pero Ferry no recurre como aquél al plano trascendental de una racionalidad substancial de la acción comunicativa (concibiendo la racionalidad instrumental y estratégica como figura histórica total de la primera Modernidad y a la crítica trascendental como tarea filosófica ilustrada en la Modernidad tardía), sino que refiere dicha ampliación al conflicto histórico de racionalidades: en este caso, la racionalidad instrumental es una figura entre otras de la racionalidad moderna, frente a racionalidades prácticas en las que intervienen elementos semióticos simbólicos, icónicos e indexicales (Peirce), que generaron, y generan, en el escenario comunicativo formas diversas (y en pugna) de intersubjetividad. Una posición hermenéutica, para la que la crítica se da en el curso de las interpretaciones en la historia, tal como Ricoeur y Gadamer le hacen notar a Habermas. Por mi parte, marco aquí un énfasis, más allá del culturalismo antropológico en que suele quedar la hermenéutica, destacando el escenario comunicativo, no sólo como feria de la diversidad, sino como campo de batalla entre subjetividades-modos de significación-acción; y leo la reducción a la “racionalización social” bajo la figura instrumental (y el recurso subsiguiente y anunciado a la razón trascendental) como estrategia de control de las racionalidades prácticas sociales, que ejercen la crítica desde lugares filosóficamente no previstos ni sancionados como legítimos, con lenguajes y lógicas ininteligibles para el filósofo ilustrado, haciendo valer sus sensibilidades y necesidades de reconocimiento en el impulso moderno de generalización de la política: ese proceso que, no obstante, desencadenó, y tiene hoy como escenario, la cultura mediática y las derivas del consumo. La Modernidad social se desarrolla entre la reducción letrada y la reducción comercial del consumo, que no reconocen, en éste y en la cultura mediática en general, el campo de batalla social y cultural entre las maneras de pensar, de sentir y de hacer.

También Giacomo Marramao, *El orden desencantado: sentido y paradojas de la racionalidad política* (en Jean-Louis Labarrière y otros. *Teoría política y comunicación*. Gedisa, Barcelona, 2001), cuestiona a la crítica sociológica y neomarxista que no han sabido reconocer, en la racionalidad instrumental y estratégica weberiana, su carácter político intenso en cuanto escenario de relaciones de poder, reduciéndolo, unilateral y unívocamente, a un automatismo progresivo que encierra en la “jaula de hierro” del mundo administrado de las organizaciones.

<sup>38</sup> Podría decirse que esta percepción del consumo es “posmoderna”. Con respecto la “Posmodernidad”,

llamo la atención en que, así como hay una posmodernidad neoliberal o cómplice (cínica o ingenuamente) con el paradigma neoliberal, el impulso posmoderno no se agota ni tiene su expresión más radical en ella. (Ver en *La condición posmoderna* de Jean-François Lyotard la relativización del discurso científico, sus retóricas y sus grandes relatos, desde la recuperación crítica de las narrativas populares.)

<sup>39</sup> Ver Gianni Vattimo. *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1996 (1989). En el nacimiento de una sociedad posmoderna, los *mass media* desempeñan un papel determinante. Éstos caracterizan a esta sociedad, no como más transparente, más consciente de sí, más ilustrada, sino como una sociedad más compleja, caótica incluso. Pero en este caos residen nuestras esperanzas de emancipación. (p. 78) Los medios han sido determinantes para el venir a darse la disolución de los puntos de vista centrales, del “principio de realidad” (ver Baudrillard): “La radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*, de visiones del mundo” (p. 79). Estas emancipaciones desmienten el ideal de una sociedad “transparente” (p. 81). “Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del ‘contaminarse’ -en el sentido latino- de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí.” (p. 81). Así se abre camino un ideal de emancipación (posilustrada) a cuya base misma están la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio “principio de realidad” en el “mundo fantasmático de los *mass media*” (p. 82-83) La multiplicidad de racionalidades “locales” produce un “efecto de extrañamiento” respecto de la propia identidad, por la multiplicidad de identidades reconocidas (p. 84-85); la libertad como “oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento”. (p. 86) “El sistema (?) *media*-ciencias humanas funciona, cuando mejor funciona, como emancipación, sólo por cuanto nos coloca en un mundo menos unitario, menos cierto, y, por tanto, también bastante menos tranquilizador que el del mito (?)” (p. 110). (Me pregunto por la reproducción acrílica de Vattimo de estos lugares comunes: “sistema” y “mito”: ¿por qué llamarlo “sistema”?; ¿por qué el mito es “tranquilizador”?).

Pero Vattimo silencia que los medios son pluralizadores-estereotipadores en el nuevo régimen “disciplinario” (audiovisual) de las multiplicidades (Foucault). Tampoco parece acertado llamar “pensamiento débil” al del “debilitamiento de la verdad”: más que de una dilución o disolución parece tratarse de una sutílización y, con ella, una mayor y más profunda efectividad de la violencia (simbólica). La Modernidad histórica que la crítica posmoderna desoculta y distorsiona no es precisamente caracterizable como “débil”, sino algo diferente que sigue teniendo que ver con la violencia y el poder. Esta ilusión vattimiana lleva a una gran ingenuidad nada crítica, que se vuelve cómplice del nuevo régimen de poder: “El advenimiento de los *media* comporta, de hecho, igualmente una acentuada movilidad y superficialidad de la experiencia, que contrasta con las tendencias orientadas a la generalización del dominio, por dar lugar a una especie de ‘debilitamiento’ en la noción misma de realidad, con el consiguiente

debilitamiento de toda su pregnancia. La 'sociedad del espectáculo' de que hablan los situacionistas no es sólo la sociedad de las apariencias manipuladas por el poder, es también una sociedad en la que la realidad se da con caracteres más débiles y fluidos, y en la que la experiencia puede adquirir los rasgos de la oscilación, del desarraigo, del juego" (p. 153-154). Pero, ¿no hay allí violencia? Vattimo coincide con Habermas, aunque en direcciones opuestas, en que la comunicación puede ser desprendida y separada de las relaciones de poder.

<sup>40</sup> Nuestros gobiernos latinoamericanos de las últimas dos décadas, apoyados en el giro hacia el "pensamiento único" neoliberal, han aumentado el malestar pendiente que no había alcanzado a satisfacer el Estado de Bienestar en América Latina y el Caribe, y han entregado al mercado privado conquistas sociales por medio de las cuales las mayorías se habían socializado en el sentido de "nación" y que habían permitido aflorar prácticas, valores y modos de socialidad que hacen a los estratos étnicos y a las configuraciones mestizas de nuestra población.

<sup>41</sup> Ver Jesús Martín-Barbero. *Experiencia audiovisual y desorden cultural*. En J. Martín-Barbero y Germán Rey. *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*. Gedisa, Barcelona, 1999.

Argumenta Martín-Barbero que nuestro latinoamericano "malestar en la modernidad" no es pensable desde el inacabamiento del proyecto ilustrado que reflexiona Habermas, "pues ahí la herencia ilustrada es restringida a lo que tiene de emancipadora, dejando fuera sus complicidades con la racionalidad de dominio que legitimó su expansión" (p. 20). Es decir: lo que Habermas, en su purismo emancipador, no puede pensar es las complicidades, esos usos "desviados" de la imagen, de la música, de los mensajes y consignas, y esa convivencia de otros modos y formas de comunicar dentro de la hegemonía audiovisual. "Desplazada - no desaparecida - del espacio nacional, la *diferencia* en América Latina... (se ha convertido) en la indagación del modo des-viado y des-centrado de nuestra inclusión en, y nuestra apropiación de, la modernidad: el de una diferencia que no puede ser digerida ni expulsada, alteridad que resiste desde dentro al proyecto mismo de universalidad que entraña la modernidad" (p. 32). "Fuertemente cargada aún de componentes premodernos, la modernidad se hace experiencia colectiva de las mayorías latinoamericanas merced a dislocaciones sociales y perceptivas de cuño claramente posmoderno: efectuando fuertes desplazamientos sobre los compartimentos y exclusiones que la modernidad instituyó durante más de un siglo, esto es, generando hibridaciones entre lo culto y lo popular y de ambos con lo masivo, entre vanguardia y kitsch, entre lo autóctono y lo extranjero, categorías y demarcaciones que se han vuelto todas ellas incapaces de dar cuenta del ambiguo y complejo movimiento que dinamiza el mundo cultural..." (p. 33) La televisión "aparece (para Martín-Barbero) como un espacio de cruces estratégicos con ciertas tradiciones culturales de cada país: orales, gestuales, escritas, teatrales, cinematográficas, novelescas, etc." (p. 30); "...las mayorías en América Latina se están incorporando a, y apropiándose de, la modernidad sin dejar su cultura oral, esto es, no de la mano del

libro, sino desde los géneros y las narrativas, los lenguajes y los saberes, de la industria y la experiencia audiovisual" (p. 34). Dicha inclusión oblicua se construye desde una larga experiencia social visual: "...la historia que nos lleva de la imagen didáctica franciscana del siglo XVI (habría que recuperar también aquí las escrituras prehispánicas, sin las que la didáctica evangelizadora no se entiende) al manierismo heroico de la imaginaria libertadora, y del didactismo barroco del muralismo mexicano a la imaginaria electrónica de la telenovela..." (p. 36) Ver Nota 15.

Llamo la atención en que, si en estas lecturas no explicitamos un agenciamiento político popular en la complejidad cultural de la comunicación, se corre el riesgo de quedar en un culturalismo. Jesús Martín-Barbero, con el concepto de "mediaciones" como señalamiento, no sólo de procesos simbólicos, sino sobre todo de una cultura popular activa (ver *De los medios a las mediaciones*) explicita esta dimensión política de la cultura y esta dimensión cultural de la política; pero, en sus textos siguientes, y sobre todo en el aval que presta a las obras de Néstor García Canclini y de Renato Ortiz, no parece querer marcar esta distancia con el idealismo culturalista. No basta concebir "lo popular" como "lugar metodológico" de los estudios de comunicación, sino que es necesario reconocer culturas populares críticas que construyen sentido y acción (es lo que nombro como "modernidad social"), para no quedar en la mitología del científico social (al modo de un nuevo Frazer que recoge aquí y allá sus "ramas doradas" en el jardín imaginario de la vida de las sociedades). Hoy, con cierto ímpetu "posmoderno", estos manojos tiernos cogidos al azar por etéreos intelectuales en el parque de diversiones del consumo pretenden banalizar nuestras lecturas analíticas y nuestra tarea crítica.

<sup>42</sup> Sin duda que en ese campo social está en juego, como ya lo había planteado y conceptualizado Gramsci, la posición del intelectual respecto de las culturas populares: posición que guarda relación con dimensiones ideológicas pre-epistemológicas, con itinerarios sociológicos (biográficos, disciplinares e institucionales) y con procesos históricos. Cuestión muy presente en Pierre Bourdieu, pero que deja a medio camino, al justificar históricamente al Socio-análisis sólo desde su pertenencia al campo científico moderno, constituido en el contexto de la Ilustración, y al arrojar a un lado, bajo sospecha de "populismo epistemológico", el concepto de "cultura popular" (BOURDIEU y WACQUANT, 1995).

<sup>43</sup> Esta dimensión indexical (Peirce) de la comunicación y que Verón (VERÓN, 2000) destaca (junto con la icónica) como el "espacio mental" primario en el desarrollo de los medios audiovisuales, tal como lo señalamos en páginas anteriores.

<sup>44</sup> "Eidética", si recuperamos detrás del *éidos* la referencia griega antigua al "fantasma". Pero, lo más importante aún: experiencia audiovisual que por tanto dialoga oblicuamente, en la discontinuidad, con la tradición letrada greco-europea que trama en un único discurso la relación entre "idea" y "lógica", *éidos* y *lógos*, ver y decir (GROSSO, 2002b).

<sup>45</sup> Teniendo en cuenta la distinción de De Certeau entre "estrategias" dominantes y "tácticas" populares (DE CERTEAU, 1980), las redes expanden el alcance de las

“estrategias”, pero lo más notable tal vez sea la ampliación del terreno y de la complejización de la acción de las “tácticas”.

<sup>46</sup> Frente a la seguridad policíaca o militar, la seguridad a construir en la vida social de nuestros pueblos es la de un espacio democrático para el disenso y el conflicto: ni seguridad de unos contra otros, ni negación de la incertidumbre ante la imprevisibilidad del acontecimiento, ni pretensión de abolir la posibilidad del conflicto (a fuerza de una voluntarista y totalitaria “prevención”) y sin la cual no habría social; sino, en lugar de todo ello, la incierta seguridad en la que nos sostenemos unos a otros en la diferencia. La mayor violencia es el terrorismo de la exclusión, es decir, la imposibilidad de disenso, el ocultamiento o el destierro del Otro, la intolerancia de acontecimientos. Terrorismo social y de Estado, congénito en América Latina, establecido y ramificado a través de políticas públicas, en especial el sistema educativo. Lo cual dimensiona el escenario educativo como un escenario crucial para una prospectiva crítica, pero no como continuidad en el (des)conocimiento escolar, sino como deconstrucción de las disciplinas educativas. La prioridad es la de una educación deconstructiva y en esa tarea destaca la problematización de lo pedagógico a la que debe contribuir especialmente la Universidad, desarrollando programas de investigación en esta dirección.

<sup>47</sup> Suena sin duda paradójico que el aparente distanciamiento de los cuerpos en su masa logrado por las tecnologías audiovisuales sea continuado por la experiencia del conjunto corporal en contacto; pero la lectura indexical de la comunicación audiovisual pone de relieve la corporalidad (oculta) como el nivel primario, y la experiencia audiovisual aparece así como aquella que removió la oscuridad letrada del cuerpo; con lo que aquel distanciamiento de los cuerpos se muestra como aparente y en verdad se ha tratado de una extensión de las posibilidades del contacto. Dicha búsqueda del contacto “masivo” (dudo en usar el término por lo que tiene de disolución de las diferencias, cuando en verdad lo estoy usando para expresar una densificación intercultural de los mestizajes y sincretismos; pero lo uso por aquello que tiene de “popular” y de encuentro de mayorías) deconstruirá la fijación greco-occidental en el ver-decir, en la conjunción de *éidos* y *lógos*, como campo de experiencia privilegiado para el conocimiento, para la ética, para la estética y para la política (GROSSO, 2002b).

<sup>48</sup> Será en este sentido estratégico fortalecer el bloque intra-regional latinoamericano en el marco del ALCA (Acuerdo de Libre Comercio de las Américas), que entrará en vigencia en 2005 bajo la hegemonía estadounidense.

<sup>49</sup> Por eso el concepto de “hermenéutica doble” (Anthony Giddens) tiene en nuestros contextos un dramatismo adicional, de hondura histórica, que hace imposible que pueda pensarse en algo tan serenamente dialógico como una “hermenéutica” para lo que sucede en el abismo de ese “doble”, y no mejor, en términos gramscianos, de una lucha, como las que Gramsci señalaba en el escenario escolar contra el folklore (GRAMSCI, 1971).

<sup>50</sup> Dos nuevas maneras de nombrar los desencadenamientos audiovisuales populares y las fijaciones

especulares letradas.

<sup>51</sup> Dichas periferias serán las fuerzas sociales con mayor interés en hacer contacto para actuar; y, en el bloque de las Américas, el nuevo conflicto se expresará culturalmente como antagonismo (no “choque de civilizaciones”) entre latinos (que constituirán aquellas fuerzas periféricas) y anglosajones. (Los afroamericanos dieron su lucha dentro del espacio estadounidense: entre otros logros, en el campo letrado obtuvieron su reconocimiento constitucional y ciudadano, y en el campo audiovisual invadieron la experiencia musical (música, fraseos y maneras de hablar en las canciones, baile, relación cotidiana, erótica y sexual con el cuerpo) (McCLARY, 1997). Sus solidaridades de contacto por fuera de EEUU, dada la brutalidad con que sus ascendientes africanos fueron arrancados de sus lugares de origen y con que fueron desgajadas las unidades familiares, han sido más imaginarias que corporales; imaginariamente poderosas. ¿Qué papel jugarán en aquel antagonismo?)

<sup>52</sup> “Semio-crítica” es un término que evita la búsqueda de una formalización abstracta del universo comunicativo como en la Semiótica, y el *lógos* metido en la Semiología; ambas, formas letradas del estudio de la comunicación y que desplazan, con total autoconciencia analítica, la Lingüística al amplio espectro de los signos no-lingüísticos. “Semio-crítica” es la acción transformadora en las maneras de hacer de las culturas populares, en la que el sentido es una protuberancia creativa de la acción.

<sup>53</sup> Lo semiológico incluye lo lingüístico, pero lo relocaliza (respecto de la Lingüística fundante: a partir de de Saussure) en una dimensión comunicativa más amplia y primaria, corporal-material, práctica.

<sup>54</sup> Porque también en el campo de la crítica hay dominio y poderes en pugna; formas de la crítica reconocidas, consagradas, silenciadas y desconocidas. Los juegos de poder no se detienen; ahí se queda corto el “socio-análisis” de Bourdieu, demasiado amarrado al optimismo (ideológico) de la Ilustración.

<sup>55</sup> Lo cual es más que desterritorializadas/reterritorializadas.

<sup>56</sup> La estrategia estadounidense de depotenciar la interculturalidad a “multiculturalismo” es el equivalente interno a la estrategia de dogmatizar al enemigo oriental (externo) como “choque de civilizaciones”. En ambos casos, controles reductivos impuestos sobre los Otros.

<sup>57</sup> Que el fundamentalismo y el dogmatismo sean las únicas expresiones posibles de lo religioso es un prejuicio ilustrado y que afecta a las grandes religiones del Libro. Pero, las culturas populares latinoamericanas, laboriosas tramadoras de mestizajes y sincretismos, y a través de la última relativización audiovisual de creencias y rituales, han estado lejos (salvo en el caso de los numerosos grupos evangélicos procedentes de EEUU, guerra religiosa a la carnavalesca “católica” latinoamericana) de la hegemonía letrada en el campo religioso. Tal vez los sincretismos y mestizajes en el campo religioso (“católico”) latinoamericano, a lo largo y a lo ancho de todo el período colonial (así como las reformas protestantes en Europa), fueron los movimientos primarios de la “modernidad social” como autogestión de lo público a poner bajo control por los sectores dominantes.

## Bibliografía

ALBERDI, Juan Bautista. Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina. Plus Ultra, Buenos Aires, 1984 (1852).

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London & New York, 1994 (1983).

APPADURAI, Arjun. Introducción. Las mercancías y la política del valor. (1984) En A. APPADURAI (ed.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1991 (1986).

ARATO, Andrew y Jean L. COHEN. Esfera pública y sociedad civil. *Revista Metapolítica* Vol. 3 N° 9, Centro de Estudios de Política Comparada, México Enero-Marzo, 1999. p. 37-55.

BAJTIN, Mijail (Pavel MEDVEDEV) *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*. Alianza, Madrid, 1994 (1928).

BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid, 1990 (1965).

BARTOLOMÉ, Miguel. El derecho a la existencia cultural alterna. En G. de CERQUEIRA LEITE ZARUR (org.) *Etnia y nación en América Latina*. Vol I. OEA, Washington, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa, Barcelona, 1999 (1998).

BECK, Ulrich. Segunda Parte. Individualización de la desigualdad social: La destradicionalización de las formas de vida de la sociedad industrial. En *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona, 1998 (1986).

BOCKOCK, Robert. *Hegemony*. Ellis Horwood Limited & Tavistock Publications, Chichester, London & New York, 1986.

BOLLÈME, Geneviève. *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*. Grijalbo - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (1986).

BOURDIEU, Pierre y Löic WACQUANT. *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. Grijalbo, México, 1995 (1995).

BOURDIEU, Pierre. Cap. 2. La estructura invisible y sus efectos. En P. BOURDIEU. *Sobre la televisión*. Anagrama, Barcelona, 1997 (1996).

BURKE, Peter. *La cultura popular en la Europa Moderna*. Alianza, Madrid, 1991 (1978).

CALDERON, F., M. HOPENHAYN y E. OTTONE. *Esa esquiña modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

COMAROFF, Jean & John. *Of Revelation and Revolution*. Volume I. University of Chicago Press, Chicago, 1991.

COMAROFF, Jean & John. *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview, Boulder, 1992.

CHAMBERS, Iain. *Migración, Cultura, Identidad*.

Amorrortu, Buenos Aires, 1995 (1994).

CHATERJEE, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

De CERTEAU, Michel. *L'invention du quotidien*. I. Arts de faire. Gallimard, Paris, 1980.

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia, 1994 (1980).

DERRIDA, Jacques. Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida. (Segunda Parte) (1975). En J. DERRIDA. *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Proyecto a, Barcelona, 1997.

ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, Buenos Aires, 1993 (1937, 1939; 1977, 1979).

FORD, Aníbal. *Navegaciones. Culturas orales. Culturas electrónicas. Culturas narrativas*. En A. FORD. *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Amorrortu, Buenos Aires, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, 1996 (1966).

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México, 1997 (1969).

FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1983 (1975).

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México, 1984 (1975).

FOUCAULT, Michel. *La gubernamentalidad* (1978). en M. FOUCAULT y otros. *Espacios de poder*. La Piqueta, Madrid, 1991.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1979.

FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. La Marca, Buenos Aires, 1996.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Sudamericana, Buenos Aires, 1995 (1992).

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México, 1995.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Comunidades de consumidores. Nuevos escenarios de lo público y la ciudadanía*. En B. GONZÁLEZ STEPHAN (comp.) *Cultura y Tercer Mundo*. 2. *Nuevas identidades y ciudadanías*. Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *La globalización imaginada*. Paidós, Buenos Aires, 1999a.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *El consumo cultural: Una propuesta teórica*. En G. SUNKEL (coord.) *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*. Convenio Andrés Bello, Bogotá, 1999b.

GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo*. FCE, México, 1988.

GIDDENS, Anthony. *La constitución de la sociedad*.

- Bases para una teoría de la estructuración. Amorrortu, Buenos Aires, 1995 (1984).
- GIDDENS, Anthony. Consecuencias de la Modernidad. Alianza, Madrid, 1994 (1990).
- GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz. Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado. En B. GONZÁLEZ STEPHAN, J. LASARTE, G. MONTALDO y M.J. DAROQUI (comps.) Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina. Monte Ávila - Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1994.
- GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz. Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano. En B. GONZÁLEZ STEPHAN (comp.) Cultura y Tercer Mundo. 2. Nuevas identidades y ciudadanías. Nueva Sociedad, Caracas, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. Selections from the Prison Notebooks. International Publishers, New York, 1971.
- GROSSO, José Luis. Indios muertos, negros invisibles. La identidad "santiagueña" en Argentina. Tesis de Doctorado en Antropología Social y Cultural, Universidad de Brasilia, Brasil. CD-ROM, Equipo Naya - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001a.
- GROSSO, José Luis. Tecnologías y representaciones de la corporalidad en la transformación europea. Siglos XVI al XVIII. Revista Ciencias Humanas N° 7, Universidad de San Buenaventura Cali, Enero-Junio, 2001b. pp. 199-214.
- GROSSO, José Luis. Ética, periodismo e interculturalidad. Una crítica de las prácticas. Presentado en el Diplomado en Periodismo para la Promoción de la Convivencia y la Cultura Ciudadana. Programa "Cali de Vida", Universidad del Valle - Alcaldía de Santiago de Cali, Colombia. Inédito, 2002a.
- GROSSO, José Luis. Reclinando la clínica. Clínica, Crítica y Estética. Presentado en el Programa de Psicología, Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia. Inédito, 2002b.
- GUERRA, Francois-Xavier. Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. MAPFRE-FCE, México, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública. Gustavo Gili, Barcelona, 1999 (1962; Prefacio, 1990).
- HALPERIN DONGHI, Tulio. Historia Contemporánea de América Latina. Alianza, Madrid y Buenos Aires, 1988.
- HARWICH, Nikita. La historia patria. En A. ANNINO, L. CASTRO LEIVA y F-X. GUERRA (directores) De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica. Iber-Caja, Zaragoza, 1994.
- HEGEL, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. FCE, México, 1985 (1817).
- JAUSS, Hans-Robert. Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética. Taurus, Madrid, 1986 (1977).
- HOBSBAWN, Eric. Naciones y nacionalismo desde 1780. Crítica, Barcelona, 1995 (1990).
- KANT, Immanuel. ¿Qué es la Ilustración? En I. KANT. Filosofía de la historia. FCE, Bogotá, 1998 (1784).
- KANT, Immanuel. La Crítica del Juicio. Mexicanos Unidos, México, 1998 (1794).
- KRISTEVA, Julia. Semiótica. Investigaciones para un semioanálisis. Fundamentos, Madrid, 1981 (1969).
- LACLAU, E. & Ch. MOUFFE. Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. Verso, London & New York, 1990 (1985).
- LACLAU, Ernesto. Emancipación y diferencia. Ariel, Buenos Aires, 1996.
- LUPTON, Ellen y J. ABBOTT MILLER. La higiene, la cocina y el mundo de los productos comerciales en los Estados Unidos de principios de siglo. En Jonathan CRARY y Sanford KWINTER (eds.) Incorporaciones. (Zone 6: Incorporations) Cátedra, Madrid, 1996 (1992).
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Convenio Andrés Bello, Santafé de Bogotá, 1998 (1987).
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. Recepción de medios y consumo cultural: Travesías. En G. SUNKEL (coord.) El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación. Convenio Andrés Bello, Bogotá, 1999.
- McCLARY, Susan. Música y cultura de jóvenes. La misma historia de siempre. En Revista A Contratiempo N° 9, Ministerio de Cultura, Bogotá, 1997. pp. 12-21.
- NANDY, Ashis. The Intimate Enemy. Oxford University Press, New Delhi, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich. La genealogía de la moral. II, 12. Alianza, Madrid, 1986 (1887).
- O'GORMAN, Edmundo. La invención de América. FCE, México, 1986.
- ORTIZ, Renato. Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 1996.
- PISCITELLI, Alejandro. Post/Televisión. Ecología de los medios en la era de internet. Paidós, Buenos Aires, 1998.
- RAMA, Ángel. La ciudad letrada. Fundación Ángel Rama, Montevideo, 1984.
- RAMOS, Julio. Cap. V. Decorar la ciudad: crónica y experiencia urbana. En J. RAMOS. Desencuentros de la Modernidad en América Latina. FCE, México, 1989.
- ROMERO, José Luis. Latinoamérica: las ciudades y las ideas. Siglo XXI, México, 1978.
- ROSENBLAT, Angel. El mestizaje y las castas coloniales. 2 Volúmenes. Nova, Buenos Aires, 1954.
- SAID, Edward. Orientalism. Vintage Books, New York, 1979 (1978).
- SAID, Edward. El choque de ignorancia. (2001) En VARIOS AUTORES. El mundo después del 11 de Septiembre de 2001. Península, Barcelona, 2002.
- SARLO, Beatriz. Del plano a la esfera: libros e hipertextos. En J. MARTÍN-BARBERO y F. LÓPEZ DE LA ROCHE (eds.) Cultura, medios y sociedad. Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1998.

SEED, Patricia. "Taking Possession and Reading Texts: establishing the authority of overseas empires." *The William and Mary Quarterly* 3d series XLIX: 183-209, 1992.

SEGATO, Rita Laura. *Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnização*. Rev. Dados nº 34 (2), Rio de Janeiro, 1991.

SPIVAK, Gayatri. *Other Worlds. Essays In Cultural Criticism*. Routledge, London & New York, 1995.

SPIVAK, Gayatri. Responsabilidad. En B. GONZÁLEZ STEPHAN (comp.) *Cultura y Tercer Mundo*. 2. Nuevas identidades y ciudadanías. Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1991.

TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1994 (1991).

VERÓN, Eliseo. *El cuerpo de las imágenes*. Norma, Bogotá, 2001.

WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford University Press, London, 1977.

ZAVALA, Iris. *Escuchar a Bajtin*. Montesinos, Barcelona, 1996.

