

Introducción

Mucho antes de que la escuela de Frankfurt tematizara el concepto de *razón instrumental*, América Latina tuvo la experiencia de una racionalidad moderna convertida en “arsenal instrumental del poder y la dominación” (Quijano, *Modernidad* 53), esto es de una modernización cuya racionalidad, al presentarse como incompatible con su razón histórica, legitimó la voracidad del capital y la implantación de una economía que tornó irracional toda diferencia que no fuera recuperable por la lógica instrumental del mal llamado *desarrollo*. El debate en torno a la modernidad nos concierne entonces porque a su modo —al replantear aquel tramposo sentido del desarrollo/progreso— hace posible percibir la pluralidad y discontinuidad de temporalidades que atraviesan la modernidad, la larga duración de estratos profundos de la memoria colectiva “sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido social que la propia aceleración modernizadora comporta” (Marramao, “Metapolítica” 60). Ese debate *contiene* a América Latina: la *resistencia* de sus tradiciones y la contemporaneidad de sus *atrasos*, las contradicciones de su modernización y las ambigüedades de su desarrollo, lo temprano de su modernismo y lo tardío y heterogéneo de su modernidad. Debate que se ha constituido además en escenario del reencuentro de las ciencias sociales con la reflexión filosófica y de ésta con la experiencia cotidiana: esa que tanto o más que la crisis de los paradigmas nos está exigiendo cambiar no sólo los esquemas sino las preguntas.

Lo que vincula el debate cultural hoy, de un modo muy especial, *al campo de la comunicación* es que no sólo la modernización es identificada cada día más explícitamente con el desarrollo de las tecnologías de la información, sino que tanto en la reformulación de la vigencia de la modernidad como en lo que en ella anuncia la tardomodernidad, la comunicación aparece como un *lugar* estratégico. En los últimos años la comunicación se ha vuelto crucial a la hora de imaginar y nombrar los nuevos modelos de sociedad. Como la “sociedad de la información”: aquella en la que la información no es sólo algo vital para su funcionamiento y desarrollo, sino en la que la sociedad toda se organiza siguiendo las lógicas y los modelos de la comunicación. ¿Qué quiere decir eso? Que todos los espacios y las funciones de lo social estarán *conectados* de forma *autorregulada* y *transparente*. La autorregulación significa funcionalidad bien templada, interactividad entre todos los elementos del sistema, donde todos los nichos deben permanecer en contacto,

informados de la condición respectiva de los demás y del sistema como un todo”.¹ *Autorregulación* es equilibrio y retroacción, circulación constante. Autorregulada será entonces una sociedad de relaciones complejas y móviles que harán de cada uno un nudo en el circuito de la comunicación incesante. La *transparencia*, por su parte, alude a la transformación de los saberes. Estaríamos ante una sociedad dotada de UN lenguaje al que serían traducibles todas las hablas y todos los discursos. Con lo cual es la naturaleza misma del saber la trastornada, pues no será tenido por tal sino aquel saber que sea *traducible* al lenguaje numérico de la información. Transparente será entonces una sociedad en la que “ser” y “saber” se correspondan hasta el punto de que lo que es coincide con la información que posee acerca de sí misma.

La comunicación se ha vuelto paradójicamente también crucial en un sentido opuesto al de su positivación en el modelo informacional. Habermas ha ligado expresamente la “praxis comunicativa” a la búsqueda y defensa de una racionalidad otra que la instrumental, que es aquella en la que se hallan aún vivas las dimensiones liberadoras de la modernidad, ésas que nos permiten cuestionar la reducción del proyecto moderno a sus aspectos puramente técnicos y económicos. La razón comunicativa aparece así en el centro de la reflexión social llenando el vacío, la “orfandad epistemológica” producida por la crisis de los paradigmas de la producción y la representación,² y proveyendo a la sociedad de un potencial de resistencia y orientación moral del que se alimentan los nuevos movimientos sociales, desde los étnicos y ecológicos hasta los feministas. Desde la perspectiva abierta por Habermas, más allá de las críticas a su idealización de la razón y la acción comunicativa por su radical exclusión de las dimensiones instrumentales, lo que parece insoslayable es la relevancia que cobra la comunicación en la renovación de los modelos de análisis de la acción social, en la renovación de la agenda de investigación, y en la reformulación epistemológica y política de la teoría crítica.

¹ Véase Jean Baudrillard, “El éxtasis de la comunicación”, *La postmodernidad*. Philip Breton, *L'utopie de la communication*.

² Véase Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa y El discurso filosófico de la modernidad*.

En la otra vertiente, la de la crisis como anuncio e inicio de la tardomodernidad, también la comunicación cobra relevancia. De un lado, el relevamiento de la estructura comunicativa de la sociedad posindustrial: lejos de ser un mero instrumento o modalidad de la acción, la comunicación habría pasado a ser, según Lyotard³ —y vía nuevas relaciones entre ciencia y tecnología— elemento constitutivo de las nuevas condiciones del saber. Allí es donde se está produciendo el cambio de fondo en el sentido del *cambio de época*: en un saber que no pertenece ya a aquella razón moderna ambiciosa de unidad sino por el contrario a una razón que se mueve entre la apertura de un horizonte ilimitado de exploración y la conciencia del carácter limitado de toda forma de conocimiento, del irreductible “carácter local” de todos los discursos. En esa misma dirección, pero despojada aun del austero optimismo que practica Lyotard, la *sociedad de la comunicación* que ausculta Vattimo es aquella en que emerge el “debilitamiento de lo real”⁴ que experimenta el habitante urbano en la constante mediación que ejercen las tecnologías, el incesante entrecruce de informaciones, interpretaciones e imágenes que producen las ciencias y los medios de comunicación.

La otra clave que conecta las lecturas de la crisis con el ámbito de la comunicación es *el desafío a la hostilidad modernista hacia la cultura de masas*: “la línea firme que separaba al modernismo ‘clásico’ de la cultura de masa no es relevante para la sensibilidad crítica y artística postmoderna” (37), afirma Andreas Huyssen. Y Fredric Jameson lo corrobora afirmando que esa “erosión de la vieja distinción entre cultura superior y la llamada cultura popular o de masas (...) es quizás el aspecto más perturbador desde el punto de vista académico” (116). Deshecha esa distinción en lo que tiene de separación, se abre la tarea del reconocimiento del “campo de tensiones” entre tradición e innovación, entre arte culto y culturas del pueblo y de las masas. Ese campo no puede ser ya captado, ni expresado en las categorías centrales de la modernidad —tradición/innovación, progreso/reacción, vanguardia/*kitsch*— pues son categorías despotenciadas en y por una sensibilidad que, en lugar de completar

³ Véase Jean François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber y La diferencia*.

⁴ Véase Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad y La sociedad transparente*.

la modernidad, abre la cuestión de las tradiciones culturales como cuestión estética y política. Es la *cuestión del otro* poniendo al descubierto lo que la modernidad ha tenido de imperialismo interno y externo. Ahora desafiado desde la nueva percepción del espesor cultural y político de las diferencias étnicas, de género, las culturas subregionales, los modos de vida alternativos y los nuevos movimientos sociales. Desafiado desde una resistencia no definible en los términos de la negatividad pues no habla sólo de la oposición a la afirmación, que es como la modernidad entendió la crítica, sino desde “formas afirmativas de resistencia y formas resistentes de afirmación” (Huyssen, x).

El debate modernidad/comunicación se va a desarrollar cada día más ligado a los movimientos de la globalización económica, hecha posible en gran medida por la revolución tecnológica de la información. Pero no deberíamos olvidar que fue con la caída del muro de Berlín que pasó al primer plano la globalización, y que ha sido en su entrecruzamiento donde se produce el desdibujamiento del *lugar de las utopías*, la aceleración de la crisis que sufre la representación política y la des-ubicación del intelectual. ¿A nombre de quién hablan hoy —en un tiempo en que el sujeto social *pueblo* o *nación* estallan— los intelectuales y los investigadores sociales?, ¿para quién hablan?, ¿quiénes los escuchan? Al desbordar el orden de la *explicación especializada* en que se mueven, aun mayoritariamente, las ciencias sociales, esas preguntas reclaman su reubicación en otro régimen del pensar, el de la *comprensión*⁵ que es en el único en donde adquiere sentido la pregunta: ¿de qué hablamos hoy cuando invocamos un *pensar crítico*? O dicho de otro modo: ¿cómo repensar las tradiciones de pensamiento *desde las que pensamos*? ¿desde el mundo de la estrategia o desde el de la táctica? Me refiero a la diferenciación elaborada por Michel de Certeau (19 y ss.), según la cual *estrategia* sería el modo de lucha del que tiene un lugar propio al que se puede retirar para planear el ataque, y *táctica* sería el modo de lucha de aquellos que, no teniendo un lugar propio al que retirarse, luchan siempre *desde el terreno del adversario*. Caracterización que tiene una fecunda coincidencia con

⁵ Véase Paul Ricoeur, “Note sur l’histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance”, *Histoire et vérité*, 66-81; del mismo autor, “L’eclipse de la compréhension”, *Temps et récit*, Vol. 1, 173-200.

el pensamiento de otro historiador, E. P. Thompson, cuando al estudiar los motines populares del siglo XVIII (*La formación histórica de la clase obrera*) afirma que las clases populares se forman en la *experiencia* de una lucha para la que no pueden escoger ni el tiempo ni el lugar, lo que ha generado en ellas un peculiar sentido del desciframiento de las ocasiones. Sentido que de Certeau, por su parte, ha llamado *lógica de la coyuntura*. ¿No será que con el desdibujamiento de las ideologías y utopías de la izquierda, el pensamiento crítico ha ido perdiendo su *territorio propio*, y se encuentra hoy luchando desde el campo que ha construido y domina el adversario? Un adversario que, al diluirse el territorio de las izquierdas, también se desdibuja, tornándose borrosos los rasgos que lo identificaban y lo hacían vulnerable. Exiliado de su espacio, y en cierta manera de *su tiempo*, de su pasado, el pensamiento crítico sólo puede otear el futuro volviéndose *nómada*, aceptando el camino de la *diáspora*.

Necesitamos de un serio esfuerzo de *dis-locación* (Laclau 121 y ss.) para romper con un pensamiento lineal y maniqueo que nos impide comprender la envergadura de las mutaciones que atraviesa la cultura en el des-centramiento del libro y la secreta complicidad que, en América Latina, se teje entre la oralidad cultural de las mayorías y las narrativas de la visualidad electrónica. Habitamos una modernidad des-centrada, en *diáspora* ella misma. Uso la palabra “diáspora” por su obligada referencia a la diseminación hebrea, porque nombra al mismo tiempo la irrenunciable búsqueda de una tierra propia y la desterritorialización interna que nos exilia permanentemente de ella. A ese propósito nada más significativo que Heidegger acusando a los judíos de *cosmopolitas* y viendo en ello la más profunda *razón* de su exterminio (Lyotard, *Heidegger et les «juifs»*). Si en algo se intersectan el movimiento de la globalización con el de la reinención de la ciudadanía es en la diáspora que moviliza al *saber en red*: la comunicación abandonando el modelo conductista de la información que circula entre un emisor activo y un receptor meramente reactivo, para abrirse como *espacio de tránsito* (Serres 30 y ss.): multiplicidad de *sentidos* —direcciones y significados— y de *figuras*, interfaz, intervalo, pliegue.

El descentramiento de la modernidad nos cambia el mapa de los linderos disciplinarios, y también los de las preguntas y las posiciones. Hasta hace relativamente pocos años disponíamos de un mapa claro

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

Entonces, más que objetos de políticas, la comunicación y la cultura constituyen hoy un campo primordial de batalla política: el estratégico escenario que le exige a la política recuperar su dimensión simbólica —su capacidad de representar el vínculo entre los ciudadanos, el sentimiento de pertenencia a una comunidad— para enfrentar la erosión del orden colectivo. Y es *lo que no puede hacer el mercado* por más eficaz que sea su simulacro (Brunner 90). El mercado no puede *sedimentar tradiciones* ya que todo lo que produce “se evapora en el aire” dada su tendencia estructural a una obsolescencia acelerada y generalizada no sólo de las cosas sino también de las formas y las instituciones. El mercado no puede crear *vínculos sociales*, esto es *entre sujetos*, pues estos se constituyen en procesos de comunicación de sentido, y el mercado opera anónimamente mediante lógicas de valor que implican intercambios puramente formales, asociaciones y promesas

evanescentes que sólo engendran satisfacciones o frustraciones pero nunca sentido. El mercado no puede *engendrar innovación social* pues ésta presupone diferencias y solidaridades no funcionales, resistencias y disidencias, mientras el mercado trabaja únicamente con rentabilidades.

Pero a lo que nos enfrentamos es a la creciente combinación del optimismo tecnológico con el más radical pesimismo político legitimando, tras el exaltado poder de los medios, la *omnipresencia mediadora del mercado*. Pervirtiendo el sentido de las demandas políticas y culturales que encuentran de algún modo expresión en los medios, se deslegitima cualquier cuestionamiento de un orden social al que sólo el mercado y las tecnologías permitirían darse forma. Es este último proyecto el que es hegemónico, y nos sumerge en una creciente oleada de fatalismo tecnológico, frente al cual resulta más necesario que nunca mantener la epistemológica y políticamente estratégica tensión entre las *mediaciones históricas* que dotan de sentido y alcance social a los medios y el *papel de mediadores* que ellos puedan estar jugando hoy. Sin ese mínimo de distancia —o *negatividad* como dirían los de Frankfurt— nos es imposible el pensamiento crítico. ¿Cómo asumir entonces el espesor social y perceptivo que hoy revisten las tecnologías comunicacionales, sus modos transversales de presencia en la cotidianidad desde el trabajo al juego, sus espesas formas de mediación tanto del conocimiento como de la política, sin ceder al realismo de lo inevitable que produce la fascinación tecnológica, y sin dejarse atrapar en la complicidad discursiva de la *modernización neoliberal* —racionalizadora del mercado como único principio organizador de la sociedad en su conjunto— con el *saber tecno-lógico* según el cual, agotado el motor de la lucha de clases, la historia habría encontrado su recambio en los avatares de *la información y la comunicación*? Además, la centralidad indudable que hoy ocupan los medios resulta desproporcionada y paradójica en países con necesidades básicas insatisfechas en el orden de la educación o la salud como los nuestros, y en los que el crecimiento de la desigualdad atomiza nuestras sociedades deteriorando los dispositivos de *comunicación*, esto es de cohesión política y cultural. Y, “desgastadas las representaciones simbólicas, no logramos hacernos una imagen del país que queremos, y por ende, la política no logra fijar el rumbo de los cambios en marcha” (Lechner 124).

Lo que hoy necesitamos pensar *desde la comunicación* es un doble proceso. Primero, aquel que pone en juego ya no la desublimación del arte simulando, en la figura de la *industria cultural*, su reconciliación con la vida, como pensaban los de Frankfurt, sino la emergencia de una *razón comunicacional* cuyos dispositivos —la fragmentación que disloca y descentra, el flujo que globaliza y comprime, la conexión que desmaterializa e hibridiza— agencian el *devenir mercado de la sociedad*. Frente al consenso dialogal en que Habermas ve emerger la *razón comunicativa* —descargada de la opacidad discursiva y la ambigüedad política que introducen la mediación tecnológica y mercantil— lo que estamos intentando pensar es la *hegemonía comunicacional* del mercado en la sociedad: la comunicación convertida en el más eficaz motor del desenganche e inserción de las culturas —étnicas, nacionales o locales— en el espacio/tiempo del mercado y las tecnologías globales. Y segundo, el paso al primer plano de la dimensión y la dinámica comunicativa de la cultura, de todas las culturas. Al exponer cada cultura a las otras, tanto del mismo país como del resto del mundo, los actuales procesos de comunicación aceleran e intensifican el intercambio y la interacción entre culturas como nunca antes en la historia. Y si es verdad que esa comunicación se constituye en una seria amenaza a la supervivencia de la diversidad cultural, también lo es que la comunicación posibilita el desocultamiento de la subvaloración y la exclusión que encubrían la folclorización y el exotismo de lo diferente. Poner a comunicar las culturas deja entonces de significar la puesta en marcha de movimientos de propagación o divulgación para entrar a significar la *activación* de la experiencia creativa y la competencia comunicativa de cada cultura. La comunicación en el campo de la cultura deja de ser un movimiento exterior a los procesos culturales mismos —como cuando la tecnología era excluida del mundo de lo cultural y tenida por algo meramente instrumental— para convertirse en un movimiento *entre culturas*: movimiento de apertura y acceso a las otras culturas, que implicará siempre la transformación/recreación de la propia. Pues la comunicación cultural en la “era de la información” nombra ante todo la *experimentación*, es decir la experiencia creativa de invención y reapropiación.

Necesitamos entonces reconocer que los *medios* constituyen hoy espacios claves de condensación e intersección de múltiples redes de poder y de producción cultural, pero también alertar contra

el *pensamiento único* que legitima la idea de que la tecnología es hoy el “gran mediador” entre los pueblos y el mundo, cuando lo que la tecnología media hoy más intensa y aceleradamente es la transformación de la sociedad en mercado, y de éste en principal agenciador de la mundialización (en sus muy contrapuestos sentidos). La lucha contra el pensamiento único halla así un lugar estratégico no sólo en el politeísmo nómada y descentrador que moviliza la reflexión e investigación sobre las mediaciones históricas del comunicar, sino también en las transformaciones que atraviesan los *mediadores socioculturales*, tanto en sus figuras institucionales y tradicionales —la escuela, la familia, la iglesia, el barrio— como en el surgimiento de nuevos actores y movimientos sociales que, como las organizaciones ecológicas o de derechos humanos, los movimientos étnicos o de género, introducen nuevos sentidos de lo social y nuevos *usos sociales* de los medios. Sentidos y usos que, en sus tanteos y tensiones remiten, de una parte, a la dificultad de superar la concepción y las prácticas puramente instrumentales para asumir el desafío político, técnico y expresivo, que conlleva el reconocimiento *en la práctica* del espesor cultural que hoy contienen los procesos y los medios de comunicación; pero de otra parte remiten también al lento alumbramiento de nuevas esferas de lo público y formas nuevas de la imaginación y la creatividad social.

Este libro recoge textos de los últimos años, en su mayoría de los noventa, dispersos en revistas y libros colectivos, muchos son reescritos y todos son reinscritos en el *campo de fuerzas*, de tensiones políticas y estéticas en que se han constituido los Estudios Culturales. En esa operación de reinscripción algunos textos pisan inevitablemente los bordes de otros retomando una misma idea ya sea para esclarecerla o desplegarla.