

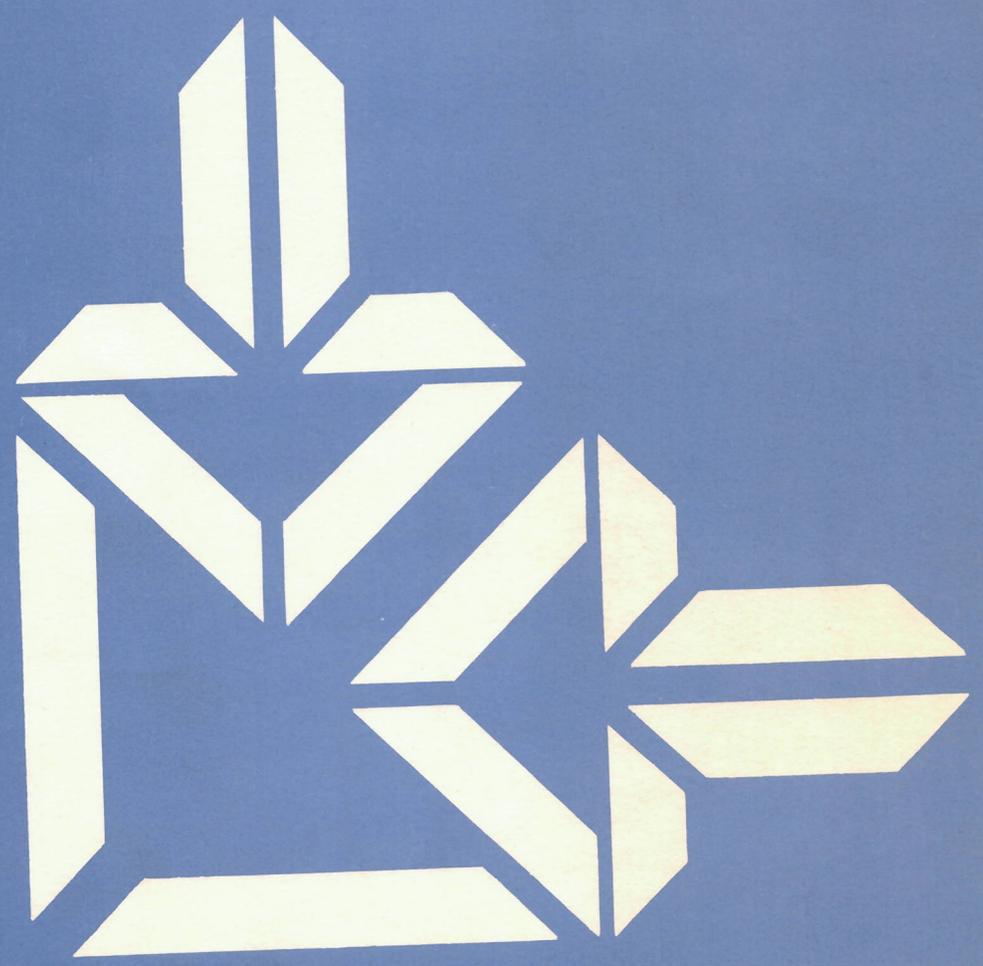
CCC
AI
1556

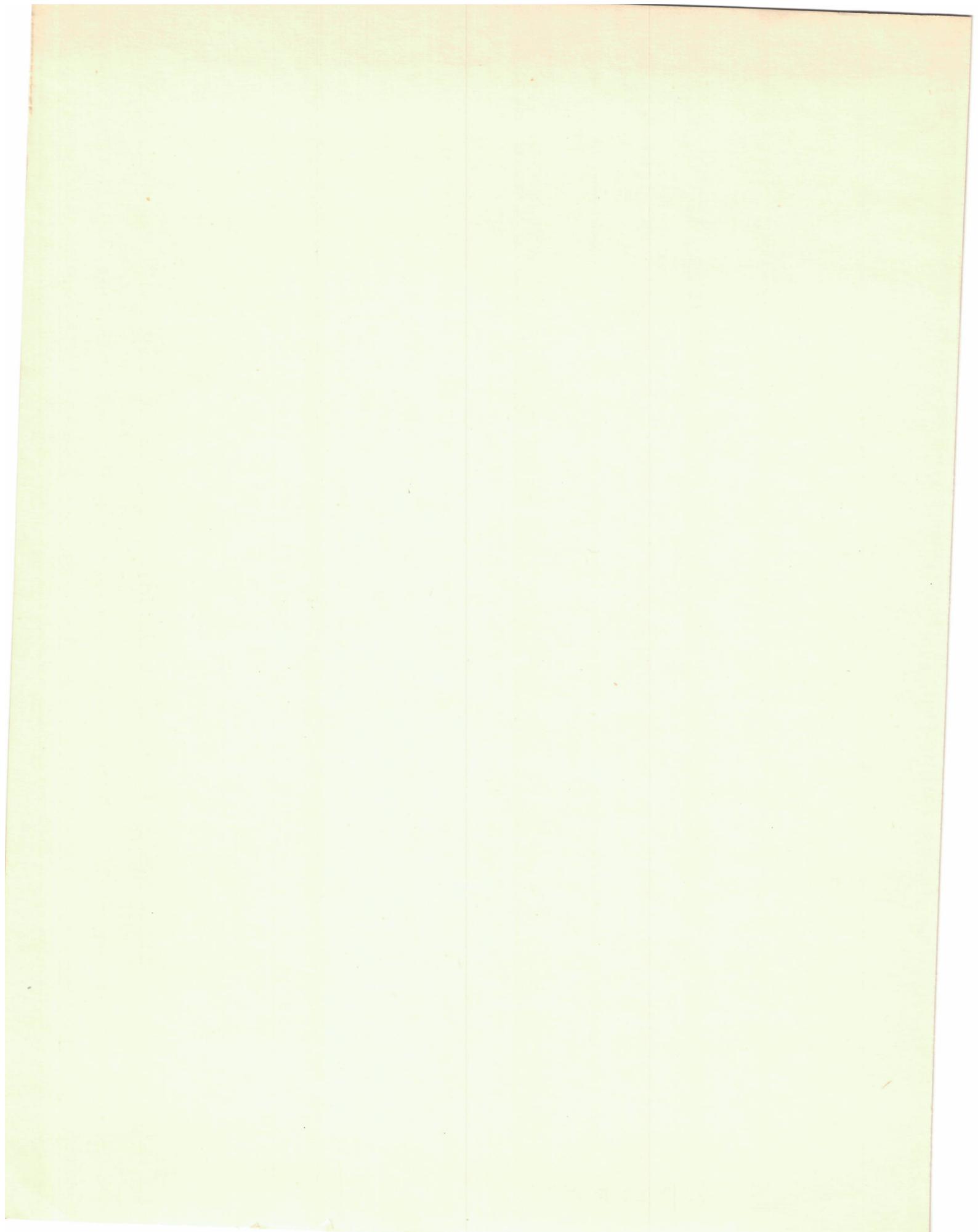
MEMORIAS

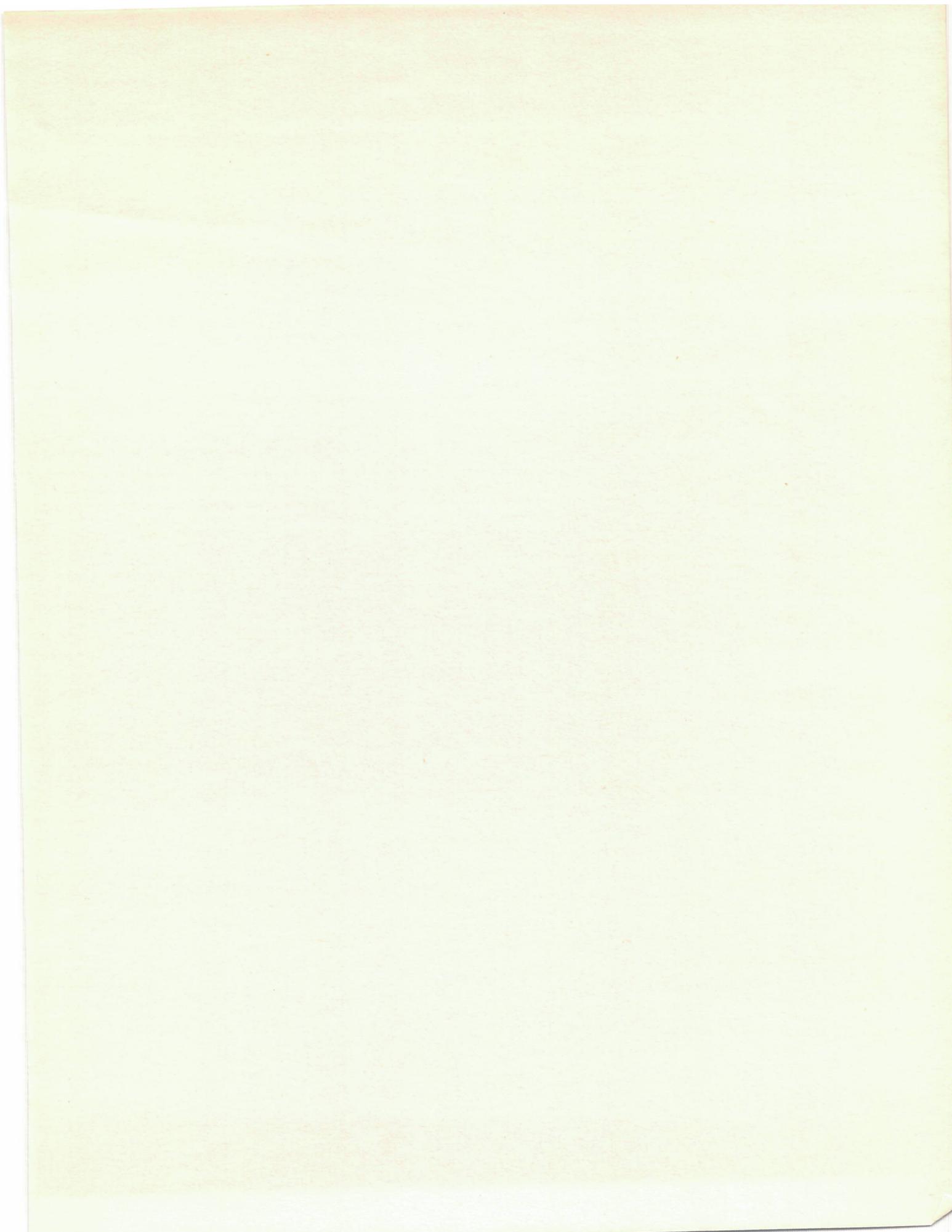
**VI Encuentro Latinoamericano de
Facultades de Comunicación Social
"Comunicación y Cultura en
América Latina".
Panamá, Octubre 23-27, 1989.**

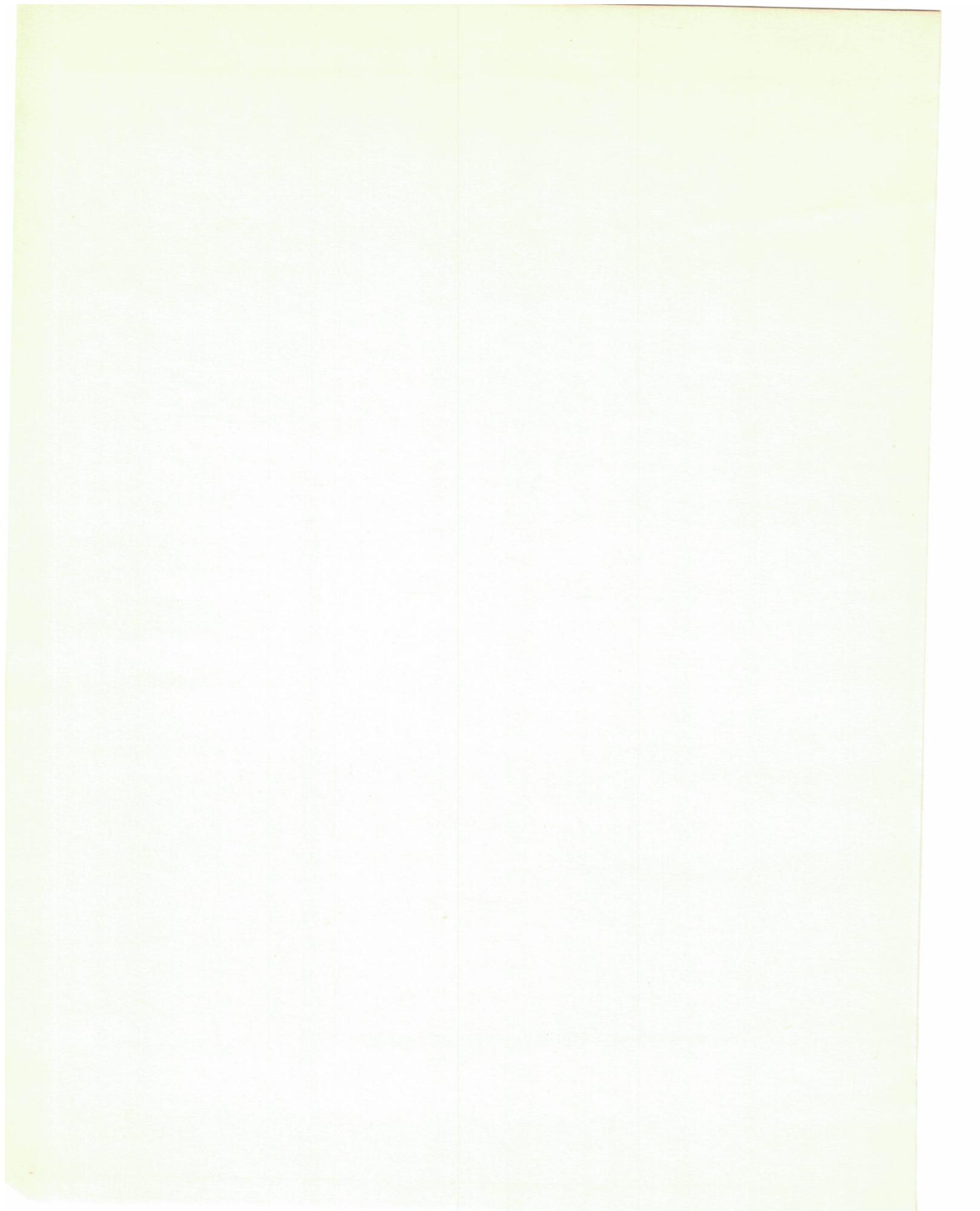
Felafacs

FEDERACION LATINOAMERICANA DE ASOCIACIONES DE FACULTADES DE COMUNICACION SOCIAL









Los textos que se incluyen en estas memorias fueron levantados originalmente por los colegas profesores de la Universidad Nacional de Panamá.

Se hizo una revisión en Bogotá, así como algunas correcciones que pudieran mejorar algo lo presentado, sin embargo, somos concientes de las fallas en la redacción que no pudieron ser obviadas por no poseer las grabaciones correspondientes.

La presidencia toma la determinación de hacer esta publicación, así no estuviera tan completa y perfecta, debido a que ya han pasado casi dos años de haber efectuado el evento y no se ha publicado nada sobre el mismo.

Bajo mi responsabilidad pido anticipadamente excusas por ésto y solicito de nuestros lectores una suficiente comprensión.

Joaquín Sánchez G.
Presidente FELAFACS.

Santafé de Bogotá, Noviembre de 1991.

Los textos que se incluyen en estas memorias fueron levantados originalmente por los colegas profesores de la Universidad Nacional de Luján.

Se hizo una revisión en Luján, así como algunas correcciones de procedimiento, pero no se levantó en Luján, en el momento de las fallas en la redacción que no pudieron ser cubiertas por los colegas correspondientes.

La presente forma de distribución de la obra se ha pensado así no se pueda tener una copia y perderla, debido a que ya han pasado casi dos años de haber efectuado el envío y no se ha recibido nada más del mismo.

Este es un responsabilidad que completamente excede por esta y se espera de nuestros lectores una sincera comprensión.

Atentamente,
Presidente F. L. V. A. G.

Comité de Luján, noviembre de 1951.

INDICE

Págs.

Programa General del VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social	I
Comité Organizador	III
Introducción	IV
I. Un Encuentro en la Encrucijada Dr. Luis E. González	1
II. Discursos de Inauguración 2.1 Dr. Abdiel Adames 2.2 Dr. Joaquín Sánchez 2.3 Prof. Hipólito Donoso	4 6 12
III. Exposiciones 3.1 Comunicación, Campo cultural y Proyecto Mediador Dr. Jesús Martín Barbero 3.2 La Telenovela y el Fin del Melodrama Dr. José Ramón Enríquez 3.3 ¿Qué puede significar Comunicación y Cultura en Brasil? Dr. Muñiz Sodré 3.4 Epistemología de la Cultura en América Latina (Detrás del Arcoiris) Dr. Mario Barríos C. 3.5 Los Frentes Culturales: culturas, mapas, poderes, y luchas por las definiciones legítimas Dr. Jorge A. González	14 24 28 32 38
IV. Mesas Redondas 4.1 Traducción y Modernidad en América Dr. Javier Protzel Dr. Mario Berríos C. Dra. Patricia Terrero Dr. Aníbal Ford Dr. Jorge Calle Dr. Jesús Martín Barbero 4.2 Industria Cultural y Comunicación Masiva Dr. Luis Torres A. Dr. Luis E. González Dr. Marcelino Bisbal Dr. Muñiz Sodré Dr. Jorge Luis Bernetti 4.3 Espacio Urbano y Prácticas de Comunicación Dra. Teresa Quiróz Dra. Alicia Entel Dr. Jorge González 4.4 Propuestas Académicas y de Investigación sobre Comunicación y Cultura Dra. Susana Frutos Dra. Claudia Chávez Dr. Gabriel Pérez Dr. Luis Núñez Dr. Indalecio Rodríguez	57 59 61 64 69 71 74 76 79 82 83 86 92 95 98 101 103 109 111
V. Delegaciones	114

Programa General del VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social "Comunicación y Cultura en América Latina" (Panamá, Octubre 23 al 27 de 1989)

CENTRO DE CONVENCIONES ATLANTICO Y PACIFICO (ATLAPA)

			Chile Dr. Jesús Martín Barbero Colombia Dr. Aníbal Ford Argentina
Lunes 23			
8:00 a.m.	Recepción de Inscripciones y entrega de carpetas	1:00 p.m.	Almuerzo
9:00 a.m.	Inauguración	2:00 p.m.	Recorrido por el Panamá Colonial, Panamá Moderno y Ruinas de Panamá Viejo.
9:15 a.m.	Comunicación: campo cultural y proyecto mediador. Expositor Dr. Jesús Martín Barbero Colombia	2:30 p.m.	Asamblea Ordinaria de FELAFACS
10:00 a.m.	Debate - Preguntas	6:30 p.m.	Charlas El niño y la comunicación en América Latina Dr. Diego Echavarría Chile El Instituto para América Latina (IPAL) Dra. Inés Pratt Los jóvenes de los 80: Generadores de la comunicación y culturas del mañana. Estudiantes del Instituto Profesional de Chile.
1:00 p.m.	Almuerzo		
2:00 p.m.	Visita del Consejo Directivo de FELAFACS al Canal de Panamá.		
6:30 p.m.	Proyección del audiovisual "Todo es Panamá".		
Martes 24			
9:00 a.m.	La Telenovela y el fin del melodrama Expositor Dr. José Ramón Enríquez México	Miércoles 25	
9:45 a.m.	Debate - Preguntas	9:00 a.m.	¿Qué pueden significar la cultura y la comunicación en Brasil? Expositor Dr. Muñoz Sodré Brasil
10:30 a.m.	Descanso - Intermedio	9:45 a.m.	Debate - Preguntas
11:00 a.m.	Mesa Redonda Tradición y modernidad en América Latina Coordinador Prof. Carmen Rico Uruguay Dr. Mario Berríos	10:30 a.m.	Descanso - Intermedio
		11:00 a.m.	Mesa Redonda Industria cultural y comunicación masiva Coordinadora Cristina Romo

THE CONSTITUTION

Article I
 Section 1
 All legislative Powers herein granted shall be vested in a Congress of the United States, which shall consist of a Senate and House of Representatives.

Section	Text	Notes
Section 2	Section 2	Section 2
Section 3	Section 3	Section 3
Section 4	Section 4	Section 4
Section 5	Section 5	Section 5
Section 6	Section 6	Section 6
Section 7	Section 7	Section 7
Section 8	Section 8	Section 8
Section 9	Section 9	Section 9
Section 10	Section 10	Section 10
Section 11	Section 11	Section 11
Section 12	Section 12	Section 12
Section 13	Section 13	Section 13
Section 14	Section 14	Section 14
Section 15	Section 15	Section 15
Section 16	Section 16	Section 16
Section 17	Section 17	Section 17
Section 18	Section 18	Section 18
Section 19	Section 19	Section 19
Section 20	Section 20	Section 20
Section 21	Section 21	Section 21
Section 22	Section 22	Section 22
Section 23	Section 23	Section 23
Section 24	Section 24	Section 24
Section 25	Section 25	Section 25
Section 26	Section 26	Section 26
Section 27	Section 27	Section 27
Section 28	Section 28	Section 28
Section 29	Section 29	Section 29
Section 30	Section 30	Section 30
Section 31	Section 31	Section 31
Section 32	Section 32	Section 32
Section 33	Section 33	Section 33
Section 34	Section 34	Section 34
Section 35	Section 35	Section 35
Section 36	Section 36	Section 36
Section 37	Section 37	Section 37
Section 38	Section 38	Section 38
Section 39	Section 39	Section 39
Section 40	Section 40	Section 40
Section 41	Section 41	Section 41
Section 42	Section 42	Section 42
Section 43	Section 43	Section 43
Section 44	Section 44	Section 44
Section 45	Section 45	Section 45
Section 46	Section 46	Section 46
Section 47	Section 47	Section 47
Section 48	Section 48	Section 48
Section 49	Section 49	Section 49
Section 50	Section 50	Section 50
Section 51	Section 51	Section 51
Section 52	Section 52	Section 52
Section 53	Section 53	Section 53
Section 54	Section 54	Section 54
Section 55	Section 55	Section 55
Section 56	Section 56	Section 56
Section 57	Section 57	Section 57
Section 58	Section 58	Section 58
Section 59	Section 59	Section 59
Section 60	Section 60	Section 60
Section 61	Section 61	Section 61
Section 62	Section 62	Section 62
Section 63	Section 63	Section 63
Section 64	Section 64	Section 64
Section 65	Section 65	Section 65
Section 66	Section 66	Section 66
Section 67	Section 67	Section 67
Section 68	Section 68	Section 68
Section 69	Section 69	Section 69
Section 70	Section 70	Section 70
Section 71	Section 71	Section 71
Section 72	Section 72	Section 72
Section 73	Section 73	Section 73
Section 74	Section 74	Section 74
Section 75	Section 75	Section 75
Section 76	Section 76	Section 76
Section 77	Section 77	Section 77
Section 78	Section 78	Section 78
Section 79	Section 79	Section 79
Section 80	Section 80	Section 80
Section 81	Section 81	Section 81
Section 82	Section 82	Section 82
Section 83	Section 83	Section 83
Section 84	Section 84	Section 84
Section 85	Section 85	Section 85
Section 86	Section 86	Section 86
Section 87	Section 87	Section 87
Section 88	Section 88	Section 88
Section 89	Section 89	Section 89
Section 90	Section 90	Section 90
Section 91	Section 91	Section 91
Section 92	Section 92	Section 92
Section 93	Section 93	Section 93
Section 94	Section 94	Section 94
Section 95	Section 95	Section 95
Section 96	Section 96	Section 96
Section 97	Section 97	Section 97
Section 98	Section 98	Section 98
Section 99	Section 99	Section 99
Section 100	Section 100	Section 100

	México Dr. Muñoz Sodré	1:00 p.m.	Almuerzo
	Brasil Dr. Luis Torres	2:00 p.m.	Visita a la Universidad de Panamá
	Chile Dr. Luis E. González	2:30 p.m.	Asamblea Ordinaria de FELAFACS
	Panamá Dr. Marcelino Bisbal	6:30 p.m.	Charla Culturas Negras Prof. Erasmo de Freitas Nuzzi
	Venezuela		Brasil
1:00 p.m.	Almuerzo		
2:00 p.m.	Visita al Canal de Panamá	Viernes 27	
2:30 p.m.	Asamblea Ordinaria de FELAFACS	9:00 a.m.	Frentes culturales: Análisis de culturas contemporáneas. Expositor Dr. Jorge González
6:30 p.m.	Noche Folklórica Latinoamericana en el Paraninfo Universitario.		México
Jueves 26		9:45 a.m.	Debate - Preguntas
9:00 a.m.	Epistemología de la cultura en la comunicación. Expositor Dr. Mario Berríos	10:30 a.m.	Descanso - Intermedio
	Chile	12:30 p.m.	Clausura
9:45 a.m.	Debate - Preguntas	6:30 p.m.	Presentación del Ballet Folklórico Nacional Paralelamente al VI Encuentro, EXPO COMUNICACION.
10:30 a.m.	Descanso - Intermedio	11:00 a.m.	Mesa Redonda Propuestas académicas y de investigación sobre el tema comunicación y cultura. Coordinador Dr. Joaquín Sánchez
11:00 a.m.	Mesa Redonda Espacios urbanos y prácticos de comunicación. Coordinador Dr. Walter Neira		Colombia
	Perú Dr. Jorge González		Dr. Luis Núñez
	México Dr. Juan Buenaventura		México Dr. Indalecio Rodríguez
	Colombia Dra. Teresa Quiroz		Panamá Dr. Gabriel Jaime Pérez
	Perú		Colombia Dra. Susana Frutos
			Argentina

<p> 1950-1951 1952-1953 1954-1955 1956-1957 1958-1959 1960-1961 1962-1963 1964-1965 1966-1967 1968-1969 1970-1971 1972-1973 1974-1975 1976-1977 1978-1979 1980-1981 1982-1983 1984-1985 1986-1987 1988-1989 1990-1991 1992-1993 1994-1995 1996-1997 1998-1999 2000-2001 2002-2003 2004-2005 2006-2007 2008-2009 2010-2011 2012-2013 2014-2015 2016-2017 2018-2019 2020-2021 2022-2023 2024-2025 </p>	<p> 1950-1951 1952-1953 1954-1955 1956-1957 1958-1959 1960-1961 1962-1963 1964-1965 1966-1967 1968-1969 1970-1971 1972-1973 1974-1975 1976-1977 1978-1979 1980-1981 1982-1983 1984-1985 1986-1987 1988-1989 1990-1991 1992-1993 1994-1995 1996-1997 1998-1999 2000-2001 2002-2003 2004-2005 2006-2007 2008-2009 2010-2011 2012-2013 2014-2015 2016-2017 2018-2019 2020-2021 2022-2023 2024-2025 </p>	<p> 1950-1951 1952-1953 1954-1955 1956-1957 1958-1959 1960-1961 1962-1963 1964-1965 1966-1967 1968-1969 1970-1971 1972-1973 1974-1975 1976-1977 1978-1979 1980-1981 1982-1983 1984-1985 1986-1987 1988-1989 1990-1991 1992-1993 1994-1995 1996-1997 1998-1999 2000-2001 2002-2003 2004-2005 2006-2007 2008-2009 2010-2011 2012-2013 2014-2015 2016-2017 2018-2019 2020-2021 2022-2023 2024-2025 </p>
---	---	---

Copyright © 2025 by the Board of Regents of the University of Wisconsin System. All rights reserved.

Comité Organizador

El Comité Organizador expresa su agradecimiento sincero a todos los que en una u otra forma contribuyeron a la realización de este VI Encuentro. De igual forma, expresamos a todos los expositores y delegados nuestra complacencia por el valioso tra-

bajo que realizaron en este evento, y esperamos que vuestras conclusiones contribuyan positivamente al desarrollo de la comunicación social, así como a consolidar los más elevados valores culturales de nuestros pueblos.

Dr. Abdiel J. Adames
Presidente del VI Encuentro

Comité Organizador

Dr. Abdiel J. Adames, Rector de la Universidad de Panamá y Presidente del Comité Organizador;

Dr. Joaquín Sánchez, Decano de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Javeriana de Santafé de Bogotá, D.C., Colombia; Presidente de la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Facultades de Comunicación Social y Vice-presidente del Comité Organizador;

Prof. Hipólito Donoso, Decano de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad de Panamá y Secretario Ejecutivo del Comité Organizador;

Dr. Walter Neira, Secretario Ejecutivo de FELAFACS y Vocal del Comité Organizador;

Dra. Melva P. de Mon, Decana de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Santa María La Antigua (USMA), Panamá;

Prof. Ronaldo Gálvez, Comisión Académica y de Finanzas;

Prof. Manuel Almengor, Comisión de Relaciones Públicas.

Prof. Marta Rodríguez, Comisión de Publicidad;

Prof. Nelva G. de Díaz, Comisión Administrativa;

Prof. René Hernández, Comisión de Prensa.

Introducción

Al finalizar el V Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, celebrado en Bogotá, Colombia del 6 al 10 de octubre de 1986, se acordó designar a la República de Panamá, ciudad de Panamá, Universidad de Panamá y Facultad de Comunicación Social, como la sede oficial del VI Encuentro que habría de tener lugar tres años después.

La fecha designada fue del lunes 23 al viernes 27 de octubre de 1989, en el Centro de Convenciones de ATLAPA y la Universidad de Panamá.

Cabe observar que estas fechas precedieron sólo sesenta días a la invasión de Panamá por las tropas de los Estados Unidos de Norteamérica a la media noche del 20 de diciembre de 1989.

Era lógico que, mediando octubre de ese año, la situación en Panamá era tensa y difícil por muchos conceptos. No obstante, la Facultad de Comunicación Social y el Rector Magnífico de la Universidad de Panamá, manifestaron a FELAFACS su resolución de llevar adelante el encuentro para el cual ya se habían adelantado las gestiones de carácter logístico que se consideraban necesarias.

Sobre esta base los altos dirigentes de FELAFACS resolvieron continuar de preparar el magno evento a la usanza de los anteriores.

El tema central de Sexto Encuentro se definió como "Comunicación y Culturas en América Latina".

La propuesta genéricamente sugiere una preocupación lógica: la aproximación sistemática de la comunicación social en rápido y dramático desarrollo, al estudio y valoración hegemónica de las culturas que interaccionan en nuestro continente para generar más temprano o más tarde un concepto asible de latinidad cultural en América que facilite nuestro conocimiento mutuo y consolide nuestras relaciones con miras a establecer un núcleo dinámico y funcional oteado ya por nuestros grandes visionarios como Bolívar y Morazán.

Se desprende esta concepción que no se trata de un cotejo de investigaciones ni de un intercambio de nuevas metodologías, sino que más bien se intenta exponer lo último, lo más fundamental del pensamiento comunicológico latinoamericano dentro del contexto interactuante de nuestras culturas en su circunstancia.

Expositores de prestigio transcontinental como Jesús Martín de Colombia, Muñiz Sodré del Brasil y Jorge González de México, para mencionar sólo a tres, discutieron, según se esperaba, lo más fresco, profundo y novedoso del pensamiento actual del mundo científico de la comunicación social en nuestro Continente.

Es de justicia dejar constancia que el alto rigor académico que imperó durante todos los actos que se desarrollaron durante la semana del VI Encuentro, causó la más grata impresión de los participantes, al igual que la eficiencia logística con que se facilitó el desarrollo del programa.

Las modernas instalaciones del Centro de Convenciones ATLAPA y de la Facultad de Comunicación Social de Panamá fueron un marco adecuado y propicio para el histórico encuentro de los comunicadores latinoamericanos.

En este sentido correspondió al Prof. Hipólito Donoso, Decano de la Facultad de Comunicación social y al Dr. Abdiel Adames, Rector de la Universidad de Panamá, fungir en calidad de Presidente y Director Ejecutivo del encuentro, que no solamente propició el encuentro de docentes y especialistas de todo el continente, sino que permitió el encuentro de estudiantes de universidades de nuestra América quienes, hasta ese momento, no se habían integrado en un evento de esta índole.

Esta memoria del Sexto Encuentro de FELAFACS, "Comunicación y Culturas en América Latina", es testimonio viviente de los días de diálogo y de confraternidad que caracterizaron el encuentro.

MEMORANDUM

1. The purpose of this memorandum is to provide information regarding the proposed project.

2. The project is intended to address the current needs of the organization.

3. The project will be implemented in a phased manner over the next six months.

4. The project is expected to result in significant improvements in efficiency and cost savings.

5. The project is currently in the planning stage and requires further review and approval.

6. The project is being managed by the Project Management Office (PMO).

7. The project is being funded by the Department of Finance.

8. The project is being supported by the Department of Operations.

9. The project is being coordinated with the Department of Information Technology.

10. The project is being reviewed by the Department of Legal Affairs.

11. The project is being monitored by the Department of Quality Assurance.

12. The project is being reported to the Board of Directors on a quarterly basis.

Un Encuentro en la Encrucijada

Por Dr. Luis E. González

1. La Comunicación como ciencia y Felafacs.

Puede afirmarse que la Comunicación Social como disciplina académica no es un fenómeno de vieja data en la cultura. Si bien el hombre es un ser comunicador por excelencia y cuenta con una capacidad comunicadora de primer orden entre las cualidades que potencian su ubicación y desarrollo en el planeta, su habilidad comunicacional no había sido examinada con rigor científico sino cuando ya las otras ciencias habían madurado en los claustros universitarios y en las cátedras.

De hecho, hacia la segunda parte del siglo pasado y durante el siglo actual, podemos decir que cobra vida académica la disciplina comunicológica cuando organiza y orienta en un sentido nuevo los conocimientos, métodos o investigaciones de la Psicología, la Sociología, la Educación, la Filosofía y la Antropología, de las cuales emerge con una propuesta nueva y bien justificada a la investigación científica.

Entonces emergen los clásicos, los pioneros del enfoque de la nueva ciencia: Korziisky, Shram, Mc Luhan, Rau, Dumazedie, Ross y tras ellos toda una falange de consagrados investigadores que han publicado profusamente sus trabajos en todos los idiomas y en todas las latitudes. Hoy, la Comunicación no es sólo una ciencia importante cuya sola investigación llena una biblioteca, sino que los postulados científicos establecidos por estas investigaciones, han elevado el rango de la ciencia comunicológica a tal grado que hoy incide con autoridad en las otras ciencias tal como sucediera con la ciencia matemática y la filosofía.

Ciencias nuevas como la semiótica, la informática y la robótica tiene su formato de origen en la comunicología.

El alto rango académico y científico de este VI Encuentro es indicador válido del preponderante papel de la comunicación social en el mundo moderno. Las figuras más distinguidas y prestigiosas de este lado del mundo se han reunido aquí como lo han hecho en otras tantas capitales de América,

por cinco oportunidades anteriores y no para coleccionar datos e intercambiar informaciones, sino para encontrar y proclamar los puntos luminosos y las nuevas avenidas de la Comunicación Social, esta vez frente a su compromiso con la vigencia de nuestras culturas.

La Federación Latinoamericana de Asociaciones de Facultades de Comunicación Social desempeña un papel dinámico y orientador en el acelerado desarrollo académico de la Comunicación en nuestra América, porque no se limita a inventariar el progreso de la densa investigación que ahora se desarrolla, sino que impulsa, inspira y respalda vigorosamente todos los aspectos de la comunicación tanto en las aulas de todos los niveles de la formación del hombre como en el ejercicio mismo de la profesión de comunicar que ha sido y es ampliada constantemente por el avance vertiginoso de la tecnología.

La dignidad y el rango ético del oficio de comunicar se hacen más claros y necesarios cuanto más conciencia toma el ser humano de la dramática responsabilidad que entraña el manejo positivo y benéfico del imponderable poder de comunicarse con las enormes masas de seres humanos cada vez más cercanos y comunicables en la medida en que se fortalecen y se multiplican los brazos de la electrónica.

FELAFACS, pues, se mueve en el mundo estudiantil, académico y profesional de la comunicación humana, particularmente en nuestra humanidad latinoamericana cuyo perfil cultural y comunicacional es motivo constante de su ocupación y de su preocupación.

2. Panamá en la comunicación científica y en su propia cultura latinoamericana.

Se nos ha ofrecido la sede del VI Encuentro por la razón geográfica nuestra de ser un Istmo colocado en una encrucijada tan providencial que lo hace comparativamente próximo a todas partes, pero también porque en lo académico sobre todo, nos hemos desempeñado en avanzar con esfuerzo, constancia y buena voluntad.

Lo que hemos logrado en estos últimos cinco lustros ha sido justipreciado por los altos mandos de FELAFACS, y por tales motivos se nos ha discernido este honor que aceptamos valerosamente porque, pese a la gris realidad de un país en conflicto de intereses con gigantescas fuerzas extrañas, como es la nuestra en estos días, hemos encontrado serenidad y altura académica para cumplir a cabalidad nuestro destino histórico de país huésped, el cual no ha variado desde Colón, Panquiaco y Balboa hasta el Camino de Cruces, el Ferrocarril, el Canal Francés, el Canal Americano y el actual que es nuestro al fin.

Confiamos haber logrado la organización necesaria para que el VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social y la Cultura Latinoamericana fortalezcan a la Federación y ésta cobre nuevos bríos en su abnegado quehacer en la búsqueda de la mejor comunicación entre los hombres, particularmente entre los latinoamericanos porque todos sabemos la hora que la comunicación une más mientras más perfecta y poderosa y es eso precisamente lo que necesita nuestra América desde Bolívar y Morazán hasta nuestros días y es esa unificación latinoamericana la que se perfila en nuestro destino con el vigor del presente y la certeza del futuro más que con los ecos unionistas de nuestra historia común.

3. La Universidad y la Facultad.

La Universidad de Panamá también es una universidad joven. Nació como Universidad Bolivariana sobre la base de un sueño pertinaz de su fundador el Dr. Octavio Méndez Pereira, se consolidó por la visión de otro gran Estadista: el Dr. Harmodio Arias Madrid.

Tiene ya cumplido medio siglo de existencia autónoma y su trayectoria ha sido una muestra de cómo se puede lograr una consolidación académica si la universidad se traza metas claras y positivas dentro del conglomerado social que la ha generado.

“La Universidad de Panamá es la conciencia crítica de la Nación”, se ha proclamado siempre en medio del fragor de las luchas sociales que se han dado dentro de nuestro medio durante esta mitad final del siglo presente. Creemos que la cristalización y la vigencia de este grito de lucha que la Universidad ha obtenido de su estatura moral y de su comportamiento social, es testimonio y galardón que muestran al mundo hasta qué punto la Universidad actual ha honrado y fortalecido los ideales de Octavio Méndez Pereira, quien la fundó con ideales

Bolivarianos y esperanzas latinoamericanistas como lo demostró al prohijar la Reunión de Presidentes de 1965, en conmemoración del Congreso Bolivariano que demostró a nuestro continente latinoamericano que los ideales francamente unionistas son los únicos argumentos de fuerza real que podemos oponer aun hoy a la vorágine desnacionalizadora que nos invade a todos desde el norte.

Esta Universidad, joven como es, milita activamente entre las unidades académicas del núcleo cultural latinoamericano, como unidad efectiva, alerta e inquebrantable.

Nuestra Facultad: una de las unidades académicas más jóvenes de entre las 14 que componen la Universidad de Panamá, es la Facultad de Comunicación Social que hoy ejerce el alto honor de servir de sede y centro de organización del VI Encuentro de Facultades Latinoamericanas de Comunicación Social.

No es difícil encontrar razones lógicas que expliquen la forma vertical como esta Facultad ha transitado por la senda académica durante cortos veinticinco años para colocarse entre las mejor constituidas y las más dinámicas.

Sin buscar razones dentro del claustro o en la comunidad nos basta con apreciar y evaluar el asombroso desarrollo de la comunicación social en el mundo moderno.

Solamente, la tecnología mundial puede decirse que avanza día a día en creciente aceleración, en dos direcciones principales que se destacan a primera vista; una es la comunicación humana y la otra, desafortunadamente, es la guerra.

Las estratosféricas sumas de dinero que se gastan en el mundo en estas dos direcciones ofrecen a diario ante los ojos asombrados de los habitantes del planeta, nuevos y maravillosos artefactos y técnicas revolucionarias que transforman y dinamizan el ejercicio en ambas direcciones.

Consideramos que el desarrollo violento de la comunicación masiva en el mundo tiene que influir favorablemente en el desarrollo, progreso y superación de los estudios e investigaciones académicas de la comunicación en todas las latitudes.

Nuestro anhelo ferviente al registrar esta asombrosa realidad, es el de rogar al Altísimo que el desarrollo universal de la Comunicación Social, ofrezca al hombre sobre la tierra suficiente poder de diálogo para superar y aventajar al desarrollo del poder de las armas en la lucha de la humanidad por el dominio de la paz definitiva en nuestro planeta.

Dr. Abdul J. Adams

Damas y Caballeros:

La celebración en Panamá del VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, tiene un significado especial para nuestro país, para la Universidad de Panamá y para las comunidades académicas y profesionales vinculadas al campo científico dentro de las distintas vertientes de la comunicación en los entornos nacionales y extranjeros.

Además, representa para la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Facultades de Comunicación Social (FEAFACS) un paso más en la decisiva tarea de enriquecer el estudio científico y cultural emprendido en todos los países del continente latinoamericano, en la medida de las posibilidades de cada uno, a fin de hacer posible la realización de una comunicación interdisciplinaria de los 500 millones de seres humanos que se encuentran en el siglo XXI en la educación y de las ciencias de la comunicación.

Resulta insuperable en este momento recordar los pasos previos y seguirlos por ejemplo, este 20 de febrero, en el marco de la celebración de la 10ª Reunión de la Asociación de Facultades de Comunicación Social de América Latina, que se celebró en Panamá hace tres años, por el encuentro cuyo tema fue "NUEVAS TECNOLOGÍAS, Instrumentos de la reflexión crítica acerca de los cambios trascendentes y profundos que el avance tecnológico produce necesariamente en el comportamiento de una sociedad que desde hace varias décadas incluye la presencia de una nueva y universal cultura con lenguajes y acciones que impiden cualquier previsión.

A menudo en estas reuniones de las personas interesadas en la educación, apuntada hacia el progreso y el desarrollo social, se plantea, en efecto, la particular situación de nuestro mundo en desarrollo, donde simultáneamente convivimos con los problemas, las limitaciones y las libertades, unos y otros debidamente puestos de manifiesto a través del contenido de la comunicación social.

Con el paso del tiempo, el balance comparativo entre nuestra situación y la del mundo desarrollado adquiere tintes dramáticos y hasta pesimistas. La llamada "brecha", que nos separa es cada vez mayor y la velocidad con que esta dimensión se incrementa y de angustiosa preocupación. Cada vez estamos más a la zaga de aquellos a quienes preceden, y aun de nuestros mejores colegas, empujados en el pasado inmediato.

El universo científico parece haber explotado y adquirido una velocidad de expansión irrefrenable. En los últimos años, por ejemplo, es más impreciso definir y medir lo que nos rodea, más difícil ha resultado al ser humano el gran salto desde la invención de la escritura y desde la invención de la imprenta.

El desarrollo de las tecnologías y todo su desarrollo, por tanto, permite al hombre de hoy, como en el pasado, mantenerse en contacto con el mundo y con los demás, pero también, el todo y por ende, el individuo, se enfrenta a nuevas y desconocidas situaciones.

Por esta acumulación de acontecimientos, tan trascendentes en la historia de la humanidad, nos enfrentamos a los problemas actuales.

El análisis del papel de los medios en esta evolución de la sociedad contemporánea permite concluir a aquellos que no estamos en una particular etapa crítica en la historia del hombre. Hoy nos enfrentamos simultáneamente de todo cuanto nos ocurre —por igual lo que nos estimula y lo que nos desestimula— y que antes ignorábamos o apenas llegábamos a conocer en capítulos aislados y espaciados por la amortiguación al impacto y sus efectos.

Reflexivo resulta que haya sido Panamá este año como sede de este encuentro que se celebrará durante esta semana al tema de la Comunicación y las Culturas.

Porque este latino ha sido —por millones— punto de encuentro en el tránsito del hombre por América y en los últimos cinco siglos, con presencia de hombres de todo el mundo.

Dr. Abdiel J. Adames

Damas y Caballeros:

La celebración en Panamá del VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, tiene un significado especial para nuestro país, para la Universidad de Panamá y para las comunidades académicas y profesionales vinculadas al complejo ejercicio dentro de las distintas vertientes de la comunicación en los entornos nacionales y regionales.

Además, representa para la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Facultades de Comunicación Social (FELAFACS) un paso más en la decisiva tarea de encabezar el esfuerzo científico y cultural empeñado en todos los países del continente latinoamericano, en la medida de las posibilidades de cada uno, a fin de hacer realidad el diseño de una comunicación influyente en el destino de los 500 millones de seres humanos que se asoman al siglo XXI en actitud colectiva con mezcla de frustración y de esperanza.

Resulta inspirador en este momento recordar los pasos previos y señalar que, por ejemplo, este Sexto Encuentro, que dedica sus tareas al estudio del apasionante tema de COMUNICACION Y CULTURAS EN AMERICA LATINA, estuvo precedido, hace tres años, por el encuentro cuyo tema giró en torno a la relación entre COMUNICACION Y NUEVAS TECNOLOGIAS. Intimamente ligados, los dos temas sugieren fecundos resultados de la reflexión obvia acerca de los cambios trascendentales y profundos que el avance tecnológico produce aceleradamente en el comportamiento de una sociedad que desde hace varias décadas intuye la aparición de una nueva y universal cultura con linderos y alcances que rebasa cualquier previsión.

A menudo en estas reuniones de las personas interesadas en la educación, apuntada hacia el progreso y el desarrollo social, se plantea, en efecto, la particular situación de nuestro mundo en desarrollo, donde simultáneamente convivimos con los problemas, las limitaciones y las ilusiones, unos y otras debidamente puestos de manifiesto a través del contenido de la comunicación social.

Con el paso del tiempo, el balance comparativo entre nuestra situación y la del mundo desarrollado adquiere tintes dramáticos y hasta pesimistas. La llamada "brecha" que nos separa es cada vez mayor y la velocidad con que gana dimensión es motivo de análisis y de angustiosa preocupación. Cada vez estamos más a la zaga de aquellos a quienes pretendemos emular, y aun de nuestras modestas metas enunciadas en el pasado inmediato.

El universo científico parece haber explotado y adquirido una velocidad de expansión irrefrenable en todos los planos. Pero sin duda es más impresionante y nos afecta más por cuanto ha permitido al ser humano el gran salto desde la invención de la escritura y desde la invención de la imprenta.

En efecto, la informática y todo su desarrollo —casi alucinante—, permite al hombre de hoy conocer de manera simultánea y automática, el *todo* y el *detalle*; es decir, algo absolutamente insospechado para la humanidad de unas pocas generaciones atrás.

Pero esta acumulación de conocimientos, sin precedentes en la historia de la humanidad, nos permite —a la vez— descubrir la magnitud de nuestros problemas actuales.

El análisis del papel de los medios en esta evolución de la sociedad contemporánea permite concluir a muchos que no estamos en una particular etapa ominosa en la historia del hombre. Hoy nos enteramos simultáneamente de todo cuanto nos ocurre —por igual lo que nos estimula y lo que nos agobia— y que antes ignorábamos o apenas llegábamos a conocer en cápsulas aisladas y espaciadas para amortiguar su impacto y sus efectos.

Significativo resulta que haya sido Panamá escogida como sede de este encuentro que se consagrará durante esta semana al tema de la Comunicación y las Culturas.

Porque este Istmo ha sido —por milenios— punto de confluencia en el transitar del hombre por América y en los últimos cinco siglos, con presencia de hombres de todo el mundo.

Es explicable, entonces, que este enriquecimiento en todo aquello que constituye cultura como resultado de la comunicación entre todos los integrantes del tejido social, en Panamá haya sedimentado hasta llegar a equiparnos con unas características que para nuestras gentes son ya ancestrales, mientras que en los entornos de la geografía cerrada de los Andes pueden constituir experiencia nueva que se presenta con aspecto inescrutable.

Gracias por venir a Panamá, tierra diseñada en función de comunicación para todo el mundo, empezando por la forma física que dio vía libre al rápido intercambio a escala universal.

Como protagonista de nuestro desenvolvimiento individual y social, estamos seguros de que el ambiente humano de Panamá, su historia y su peculiar relación con el mundo desarrollado y con nuestros vecinos y consanguíneos entrañables, ofrecerá a esta constelación de la intelectualidad del hemisferio vinculada al estudio de la comunicación, una oportunidad excepcional. Están ustedes dentro de un laboratorio donde pueden descifrar lo que constituye enigma para los grandes sistemas de información periodística, acaso carente de tiempo o de interés para un análisis más objetivo de nuestras realidades latinoamericanas.

La Universidad de Panamá, en donde cuidamos los valores esenciales de nuestra nacionalidad y cultura, los recibe muy fraternalmente. Esperamos que vuestras deliberaciones enriquezcan aún más la tarea trascendental en que ustedes, los directivos y miembros de FELAFACS, están empeñados desde hace ya dos lustros.

Nuestra Institución se siente muy honrada por ser la sede del VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, y desea expresar a los señores directivos de tan prestigiosa organización universitaria, nuestro sincero agradecimiento por la honrosa distinción que nos han dispensado.

Estimo oportuno presentar al Dr. Joaquín Sánchez, Presidente de FELAFACS, nuestros respetos y saludos más cordiales, así como a los distinguidos integrantes de la entidad que preside.

De igual manera, considero necesario hacer un reconocimiento al Prof. Hipólito Donoso, Decano de la Facultad de Comunicación Social de nuestra Universidad, por el empeño y entusiasmo que ha desplegado para hacer realidad este cónclave cultural latinoamericano. De igual forma, queremos saludar a los docentes, estudiantes y funcionarios administrativos de nuestra Facultad de Comunicación Social por la acogida que le han brindado a este magnífico evento.

A todas las autoridades universitarias, expositores, delegados y asistentes de países hermanos, les damos nuestra más afectuosa bienvenida.

Al declarar inaugurado el VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, formulo votos por el éxito de sus deliberaciones y por sus proyecciones positivas en nuestros pueblos que buscan afanosamente consolidar la independencia y soberanía nacional, alcanzar el progreso y la justicia social y afirmar la democracia participativa.

¡Muchas Gracias!

Dr. Joaquín Sánchez

Señor Ministro de Educación.
 Señor Rector de la Universidad de Panamá.
 Señores Vicerrectores de la Universidad de Panamá.
 Señor Decano de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad de Panamá.
 Señores Presidentes de las Asociaciones Nacionales de Facultades de Comunicación.
 Señores Delegados a la Asamblea de FELAFACS.
 Señores Expositores Internacionales y Panelistas.
 Señores Miembros de los Consejos Directivos de las Asociaciones Nacionales.
 Señores Directores y Decanos de las Facultades de Comunicación de América Latina.
 Profesores de la Universidad de Panamá.
 Investigadores y Profesores de América Latina.
 Estudiantes de Panamá y de América Latina.

Señoras y Señores:

En nombre de la Federación Latinoamericana de Asociación de Facultades de Comunicación que tengo el honor de presidir reciban ustedes una cordial bienvenida a nuestro VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación.

Panamá es en esta ocasión la sede del sexto evento. Los anteriores se han realizado en Lima, los dos primeros y uno en México, Brasil y Colombia respectivamente. Ahora al celebrar 8 años de existencia de nuestra Federación nos reunimos en el área Centroamericana para realizar con ustedes este hecho importante para el desarrollo de nuestros programas de comunicación.

Aparece claramente para todos nosotros la realidad latinoamericana tan diversa pero también tan uniforme en muchos aspectos. A pesar de que nuestra lengua nos una, así como una serie de ideales de liberación y de tradición, permanecemos en la imposibilidad de unificar ciertos elementos muy propios de cada país y dentro de ellos las regiones diversas. Es así como este Encuentro refleja esa realidad convergencia y divergentemente a la vez, y por eso se hace más rica la experiencia de reflexión durante estos días.

Cuando decidíamos en el Consejo Directivo la temática del Encuentro, pensamos que la relación

Comunicación-Cultura aparecía como uno de los aspectos importantes que todavía no habían sido tratados a profundidad en los eventos. Nos centramos en los Perfiles Profesionales, en las Políticas de Comunicación, en las Nuevas Tecnologías y considerábamos que en este momento deberíamos penetrar en un tema de tan especial trascendencia para la formación del Comunicador Social hoy en nuestro continente.

No se trata de dejar de lado las otras temáticas importantes por cierto, pero sí de atender a las reflexiones que en este momento del desarrollo de nuestros programas de comunicación, nos pueden ayudar a orientar mejor la formación profesional.

Se han cumplido ya más de seis décadas desde cuando Lasswell publicó sus primeros trabajos sobre opinión pública y propaganda, hoy considerados como pioneros en el estudio sistemático de la comunicación. Desde entonces el desarrollo de la disciplina y su enseñanza se ha ido tejiendo en conjunción con los procesos de las ciencias sociales y de las actividades de comunicación. Ha sido amplio el recorrido por diferentes modelos explicativos en búsqueda de mayor concreción y especificidad: de los intereses funcionales efectivistas, se dio paso al denunciismo acríptico de los medios, al análisis ideológico de mensajes, a la urgencia cibernética o al pancomunicacionismo semiológico. Este proceso rico y variado en puntos de vista nos ha permitido ganar en perspectiva: va siendo cada vez más evidente que la comunicación no puede reducirse a simple información que se transmite, como quien pasa un balón de mano en mano, pero que tampoco puede tomarse como el único factor explicativo del hombre y su mundo.

En este proceso de consolidación y legitimación de los estudios sobre comunicación, el tema de la cultura ha estado siempre presente aunque desde muy diversas concepciones y referencia. Cuando se privilegia el interés por la eficiencia y efectividad del proceso de comunicación, la cultura aparece como un factor externo, como un conjunto de variables que influyen en el éxito de la "transmisión". Pero cuando la cultura empieza a entenderse como el espacio simbólico propiamente humano, la co-

municación, influida por presupuestos semióticos, se puede ir diluyendo en la generalidad de que "si todo lo que el hombre hace es cultura, todo es, asimismo, comunicación". Entre estos dos extremos se ha ido situando el debate contemporáneo enriquecido por la mirada multidisciplinaria hacia la cultura, no ya como ámbito exclusivo de la antropología ortodoxa. Hemos ido ganando en densidad y también en complejidad: cultura y comunicación se condicionan mutuamente pero no son lo mismo.

Este desplazamiento de la comunicación hacia el complejo y cada vez más ambiguo mundo de la cultura caracteriza el trabajo que enmarca la década de los noventa. Pensar la comunicación en relación con la cultura nos sitúa en un terreno denso pero fangoso. Se trata de un reto que significa nuevas dimensiones para la ciencia y para el ejercicio de la profesión.

La relación inherente entre comunicación y cultura ofrece nuevas bases a la ciencia como fundamentalmente humano. Es allí donde van apareciendo las pistas para delimitar lo propio de la comunicación y a su vez determinar con mayor precisión los puntos de encuentro con las demás disciplinas cuyo estudio también se centra en el hombre. Es evidente que en la comunicación confluyen muchas miradas pero ya es hora de asumir el trabajo interdisciplinario sin perder la especificidad y autonomía de lo "comunicacional". Se hace cada vez más necesario ir distinguiendo y precisando las siempre enriquecedoras relaciones entre comunicación y, por ejemplo, significación, simbolismo, expresión, prácticas de la cultura sin que con ello se pierda la relación dialéctica entre los procesos.

La comunicación no puede ser el resultado sumativo de perspectivas externas a ella: la comunicación no "aparece" porque se comprendan aspectos económicos, políticos, sociales, etc., del hombre. Más bien, si reconocemos lo que caracteriza, y/o da propiedad y sentido a la comunicación, podemos desde allí, abrirnos a esas otras dimensiones que nos enriquecen. Así también, la "mirada comunicacional" ha cuestionado muchos presupuestos de otras ciencias sociales. Esa mirada desde la intersubjetividad, en donde el sentido se construye como fruto de la "fusión de horizontes", esto es, de los procesos de interacción, ha contribuido al desarrollo de nuevas perspectivas como es el caso de las nuevas dimensiones de la semiótica social, de los trabajos psicológicos sobre cotidianidad, de los estudios históricos desde el hombre común, de los

análisis sociológicos referidos a la acción y de los desplazamientos sobre teoría de los géneros y narratología, para sólo mencionar algunos ejemplos.

La *profesión* de comunicador, en este sentido, se inserta en el trabajo propio de las ciencias sociales, por supuesto como actividad práctica y concreta y no meramente especulativa. Comprender así al comunicador implica reconocerlo como intérprete de su mundo a través de los procesos de comunicación que genera. Supone también aceptar que la comunicación es condición humana y no "su" privilegio. Lo que lo distingue es su "profesionalismo", esto es, la conciencia que debe tener del sentido e importancia de los procesos de comunicación propios y de los demás. Su responsabilidad radica precisamente en que su actividad de comunicación que ejerza, la *sabe* como proceso inherente al desarrollo cultural de su especie. Pensar así la profesión nos sitúa en nuevos horizontes: actividades que requieren de conocedores de "lo comunicacional" como "otra" mirada a las organizaciones, a los planes de desarrollo, a las actividades de los actores sociales, a la incidencia de las innovaciones tecnológicas, al establecimiento de nuevos modelos de gobierno, a los cambios que se van generando entre sociedad civil y sociedad política, al advenimiento de nuevos ejes geopolíticos, al surgimiento de otras formas de trabajo.

Las posibilidades que se nos presentan a quienes tenemos la responsabilidad de *formar* profesionales de la comunicación son verdaderamente atractivas, pero son solamente posibilidades en tanto no se tomen en serio. Podemos quedarnos en la capacitación de comunicadores como simples transmisores de datos que fácilmente podrán reemplazarse por inventos electrónicos o, por el contrario, podemos asumir el compromiso de formar profesionales universitarios —en todo el sentido de la palabra— capaces de intervenir en el desarrollo histórico de sus pueblos.

Este compromiso tiene serias implicaciones para las diferentes facultades y/o escuelas de comunicación. Los profesores tendrán que seguir estudiando para reconocer aquellos nudos implícitos en análisis de la cultura. Será importante que los expertos en comunicación se abran a los discursos de las otras disciplinas así también quienes vienen de otras áreas deberán ir reconociendo lo propiamente comunicacional. El trabajo de los docentes sólo se enriquece desde sus propias investigaciones.

Esto supone, seguramente, nuevas posibilidades de *modelos pedagógicos*. No se trata de adicionar una nueva asignatura "cultura" sino más bien de repensar la estructura tradicional por disciplinas para ver el currículo desde los problemas propios de la comunicación en donde, por supuesto, sí confluyen otras disciplinas. ¿Hasta dónde se podrán pensar núcleos temáticos con varios profesores, talleres integrados en donde se conjugue el análisis, la interpretación con la producción misma, propia de la comunicación? ¿Será posible la investigación referida a la producción? ¿Se podrán configurar otros ejes que den nuevas luces a las actividades profesionales ya institucionalizadas? ¿Cómo acercar la universidad a las necesidades sociales propias de los países, sino es por medio de proyectos y actividades concretas? Estos son sólo algunos de los muchos interrogantes que es urgente pensar con la participación de educadores con el fin de desarrollar modelos pedagógicos propios a las necesidades de esta ciencia en formación.

Desde la perspectiva de la cultura, la *investigación comunicacional* gana en temáticas y en puntos de vista. Ya no es posible pensar los medios de comunicación por fuera de la inserción social. Temáticas propias de la vida cotidiana, de las prácticas de la cultura se entremezclan con los discursos de los medios de comunicación masiva. Nuevas estéticas y poéticas van apareciendo. La ciudad y lo urbano cobran nuevas dimensiones, lo tecnológico se acerca a lo científico como modo de producción cultural, el análisis político se enriquece desde lo discursivo, el relato se comprende como modelo de la historia, el espectáculo y la información se entrecruzan; el mensaje se va comprendiendo como ese punto de encuentro de emisores y receptores a través de diversos textos, precisamente el mensaje se va constituyendo gracias a la actividad de recepción y no sólo de producción.

Esta relación comunicación-cultura ya mediada por más de sesenta años de reflexión, en donde hemos ido aprendiendo a verla en justa proporción es precisamente el motivo de reflexión de este encuentro. La comunicación no es un mero hacer técnico. En la comunicación el hombre se dice a sí mismo y a los demás. A través de la comunicación, el hombre se sitúa en el mundo. Cultura y Comunicación, más que ámbitos particulares de estudio, empiezan a entenderse como espacios de amalgama donde el hombre se refleja en todo su ser. Son muchas las posibilidades de estudio, muchas las implicaciones. Ahí radica nuestro reto.

El anterior enfoque de la cultura y la comunicación y su incidencia en la formación profesional refuerza la perspectiva que durante estos años hemos tenido en FELAFACS. Insistimos una vez más en los procesos que ya se han generado en América Latina, especialmente en nuestras Facultades de Comunicación. Hay un avance importante con respecto a lo que encontrábamos hace algunos años. Al menos hemos desarrollado un espacio de reflexión al interior de nuestras instituciones que les han permitido comenzar toda una dinámica de revisión, evaluación, actualización de los programas de Curriculares.

Este panorama optimista ahora nos impulsa a continuar la labor que FELAFACS ha hecho gracias a la cooperación internacional y a la particular ayuda de las Universidades afiliadas y a las Asociaciones Nacionales que hoy son ya 9.

No deberíamos pues contentarnos con los alcances logrados sino continuar con un espíritu constructivo mejorando lo que actualmente tenemos.

En este sentido propongo una vez más a nuestros Directivos de Facultades, algunas ideas que han sido fruto de nuestras visitas a los países con facultades de comunicación y también de los encuentros, seminarios o cursos que ha realizado FELAFACS.

1. Profesión y Realidad Social

Conviene aterrizar nuestros planes de estudio, que tal vez basados en supuestos teóricos y prácticos siguen estando lejos de la realidad de comunicación en la que vivie nuestra sociedad. La perspectiva desde la Cultura nos permite reconocer con más nitidez nuestras necesidades específicas, así como otras posibilidades de acción en la sociedad.

Apuntar a las clásicas tareas profesionales es importante, pero no podemos quedarnos única y exclusivamente en esta perspectiva. Es conveniente que, a través de la investigación lleguemos a conocer algo más allá de lo que son estas necesidades empresariales y con esos resultados proponer a nuestros estudiantes alternativas diferentes para ejercer su "profesión" de comunicadores al servicio de nuestros países o regiones.

En un momento de la historia de FELAFACS hablamos con no poca razón de la relación entre empresa y academia. Esta relación se mantiene hoy con una dimensión diferente a la expresada enton-

ces, No entendemos los programas de comunicación al servicio de empresas de comunicación para que los egresados simplemente se ajusten a sus exigencias. Creemos que la academia debe ir más allá, de una manera más crítica, debe penetrar en la forma o las formas de volver más profesional aquello que están haciendo. Ellas no son las únicas que saben lo que debe ser un profesional de la comunicación.

Es necesario que el elemento creativo y transformador de la formación del comunicador se enfatice cada día más para que presente propuestas a esa realidad social de los medios de comunicación en los que pueden trabajar. Sólo así estaremos dándole una dimensión acertada a los programas de comunicación y a las ya muy sabias críticas que los empresarios nos hacen a las escuelas y facultades. Es necesario que ellos conozcan cuál es la orientación de éstos y cómo los entendemos los "académicos". Este intercambio es a mi modo de ver, necesario para evitar distorsiones y malos entendidos por parte de unos y otros.

2. La relación teoría-práctica

Otro de los temas bastante trajinado en la historia de nuestra Federación, ha sido el de la relación entre la teoría y la práctica. Este aspecto está bien ligado a la formación profesional y en gran medida a dos asuntos importantes en la enseñanza de la comunicación. El primero se refiere a las expectativas que tienen los alumnos con respecto a la carrera de Comunicación. Buscan ante todo una formación técnica que los capacite con habilidades y destrezas para el ejercicio profesional que ellos han concebido por lo que conocen en la sociedad. Esta concepción evidentemente está más apoyada en el manejo de los medios, en actividades como presentación de programas, animación, libretismo, escribir para la prensa escrita, etc. No hay una comprensión de las carreras de comunicadores sociales, o al menos nuestros aspirantes a comunicadores no las perciben así. Tampoco los empleadores o empresarios.

Por eso la continua lucha entre la teoría y la práctica se vuelve contra la formación del comunicador con notables resistencias por parte de nuestros alumnos que no le ven una utilidad a la teoría, en cambio sí se identifican con la práctica.

En segundo lugar, este aspecto tiende a ser manejado con notorias deficiencias en los programas

de comunicación. Básicamente es un problema de orden metodológico que no ha sido suficientemente trabajado por los "diseñadores" de programas o planes de estudio. Se ha convertido en un elemento de formación (la teoría) que no tiene nada que ver con la práctica (talleres de producción, etc.), en donde los profesores de teorías tienen poco interés por la producción o viceversa. Este problema de no buscar las formas metodológicas de integración se torna cada día más difícil, lo que nos pone a pensar desesperadamente en no comprometernos con una formación teórica porque no tiene la utilidad inmediata que buscan los alumnos.

Pensamos que la reflexión sobre la relación comunicación-cultura puede darnos algunas pistas ya que nos sitúa en otra perspectiva frente a la realidad, en la que las prácticas y su sentido estén íntimamente ligados.

FELAFACS ha tratado este asunto con verdadero interés de tal manera que el próximo año, con la ayuda de la UNESCO, estaremos realizando 20 talleres en América Latina sobre la temática de la metodología de la enseñanza de la comunicación.

3. La formación del profesorado

La tarea iniciada por la Federación de promover la formación de docentes es y seguirá siendo una de nuestras mayores justificaciones como organismo internacional. Todo lo que hagamos al respecto es poco. Consideramos que en esta campaña han colaborado con gran entusiasmo los directivos de las facultades y escuelas así como los presidentes de las asociaciones nacionales. Sin embargo, insistimos nuevamente en esta responsabilidad de preparar a nuestros profesores para crear en las facultades un espacio verdaderamente académico de discusión, debate e investigación. Sólo así estaremos estableciendo el verdadero clima para impulsar cambios importantes en nuestras instituciones.

Un proceso curricular sólo se logra mediante un lenguaje común, para entendernos y saber de qué estamos hablando con un profesor de Radio, Historia, Semiótica o Fotografía. Que no existan esas distancias entre los profesores de materias teóricas a quienes los "prácticos" no pueden entender o lo contrario. Esto obliga a los directivos a crear un clima de reflexión, de diálogo (de comunicación - paradójicamente-) que está faltando en muchas escuelas y programas de comunicación. Sólo así podemos abordar tareas comunes y nos podemos

comprometer en estos cambios que tanto hemos pregonado.

Sin embargo, la creación de este clima supone además la formación del profesorado. Algunas experiencias, buenas, por cierto, en varias facultades de comunicación, se han orientado a la preparación de excelentes estudiantes del pregrado que han tenido alguna vinculación a la cátedra y que con una buena formación de postgrado apoyan los procesos de transformación de las facultades.

4. Revisión Curricular

FELAFACS se ha preocupado por este tema durante estos años. Ha sembrado la preocupación por revisar, actualizar y mejorar los programas de formación.

Ciertamente el proceso de reforma y revisión de currículo se inició en muchos programas de comunicación de América Latina. Poco a poco nos fuimos percatando de que esta tarea suponía pasos previos importantes relacionados precisamente con los docentes. No parece conveniente realizar una revisión de programas si no intervienen los profesores, estudiantes y egresados, para pensar conjuntamente los problemas y las necesidades de comunicación.

Esta preocupación ha llegado a plantear alrededor del problema del currículo otros temas, algunos nuevos, otros ya conocidos que salen a partir de esta discusión. Por eso los talleres realizados por FELAFACS en este trienio han tenido como finalidad el propiciar este debate y explicitar todo lo que ha estado implicado en los programas, como problemas sin resolver o mal planteados. No nos contentamos con lo hecho hasta ahora. Lo que sí es importante es que cada día se es más urgente la respuesta de nuestros programas a las necesidades concretas de nuestros países.

Quiero resaltar especialmente los trabajos realizados por los expertos que han intervenido en los Talleres Nacionales. La experiencia de este equipo ha sido muy valiosa para la enseñanza de la comunicación en nuestra región. Trabajos efectuados con toda la seriedad del caso, asesorías buscadas por las facultades después de los talleres y escritos que se han dado a conocer nos manifiestan con claridad que el proceso de revisión y actualización ha sido altamente beneficioso para nuestras escuelas y facultades.

Resaltaría un punto importante: debemos entender el proceso de revisión curricular como algo que está en permanente evaluación y actualización. No es posible, después de nuestra larga experiencia en estos trabajos, defender los planes o programas de formación como entes totalmente acabados y menos aún cuando la comunicación entendida desde la cultura nos brinda una riqueza infinita para ser estudiada y actualizada permanentemente.

Ciertamente tenemos que llegar a precisar y definir conceptos, objetivos, asignaturas, contenidos, metodologías y formas de evaluación para hacer coherentes el trabajo académico pero las facultades no deberían contentarse con los productos acabados. Es tarea de cada una de nuestras instituciones establecer el equipo de profesores, alumnos, egresados que estén permanentemente confrontando y evaluando los resultados de formación, así como detectando a través de la investigación permanente las necesidades sociales en comunicación que deben alimentar a ese currículo. Sólo así estaremos dando pasos importantes que van a responder mejor a la formación profesional y que permitirán a nuestros alumnos entusiasmarse verdaderamente con su profesión.

Quedan por supuesto muchos otros temas para tratar y que no quiero hacerlos parte de este discurso inaugural. Me he centrado en los aspectos que hacen comprensible la temática de nuestro evento y los que en estos ocho (8) años han seguido siendo una permanente preocupación para las Facultades y la Federación.

A la Fundación Konrad Adenauer y a su representante para FELAFACS el Dr. Frank Priess deseo agradecer la valiosa colaboración que esta entidad nos ha prestado para mostrar ante ustedes unos resultados positivos, de nueve asociaciones y las casi 200 facultades vinculadas a FELAFACS.

Otras organizaciones como la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), AIERI (Asociación Internacional de Estudios en investigación sobre la Información), WACC (World Association for Christian Communication), CEBEMO, CS.C.C. (Center for Studies in Communication and Culture), personas como Luis Ramiro Beltrán, Robert White, Kaarle Nordenstreng se hacen también merecedores de nuestro agradecimiento por este aporte que nos han dado.

Finalmente quiero agradecer la valiosa ayuda que hemos recibido de nuestros colegas y amigos de la Asociación Panameña de Escuelas de Comunicación en las personas de Hipólito Donoso y Melva de Mon. A la Facultad de Comunicación de la Universidad de Panamá, a su Rector Dr. Abdiel Adames y a sus profesores y alumnos. Queremos hacerles llegar nuestro agradecimiento muy especial por

la preparación y realización de este VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social y la III Asamblea General de FELAFACS.

A todos ustedes, mis amigos de América Latina, gracias por la respuesta positiva a esta convocatoria.

dos por un indeclinable sentido de responsabilidad para cumplir con el compromiso adquirido ante ustedes, nuestros amigos y colegas de América La-

Facultades de Comunicación Social que se
en nuestro país por honrar designación del Conse
la Dirección de la Federación Latinoamericana de
Asociaciones de Facultades de Comunicación So-

La idea sabría comprender, con espíritu magis-
nimo, las limitaciones y las incomodidades y nos
diese sinceramente no poder despreciar las atencio-
nes y facilidades que son provechosas en el espíritu
del hermano como hijo de un país que abrió sus
puertas "por el beneficio del mundo", como reza
nuestro Escudo Nacional.

Queremos una intensa colaboración al veros ten-
nifer hoy en este recinto los miembros del Comité
Organizador encabezado por el Rector de la Uni-
versidad de Panamá, Dr. Abdiel Adames y las repre-
sentaciones de nuestra Facultad de Comunicación
Social, de la Universidad Santa María la Antigua y
de la Universidad del Istmo, junto con las delega-
das delegaciones de los países que han respondido
a la invitación formulada.

Queremos hacerles saber que lo que nos falta por
las notorias limitaciones materiales de este país de-
semos compensarlo proporcionando en hospitali-
dad y en nuestra amistad sincera y reconocida por
la generosa presencia de ustedes en este suelo in-
menso, donde ningún latinoamericano debe sentirse
extranjero.

La presencia de estas delegaciones visitantes tie-
ne para nosotros un significado grande pues nos ha-
bla con acentos de estímulo y de apoyo para llevar
adelante nuestra tarea y para difundir a todo el
mundo de nuestro país un mensaje de optimismo
y de confianza en nuestro trabajo.

Es hora también de invitar a todas las activi-
dades que hemos preparado dentro del Encuentro,
como parte de la tarea que nos corresponde des-
arrollar en torno al tema y al contenido de los pon-
tes de los participantes, seguros como estamos de
que la riqueza de aquel y de estos, redundará en
beneficio colectivo y en frutos duraderos a nivel
continental, a través de nuestra proyección seccio-
naria en el post-encuentro.

Esta de nos contar en detalle acerca de las difi-
cultades que Panamá viene enfrentando en los últi-
mos años, particularmente en los 30 meses más re-
cientes de lo que aquí denominamos "la crisis".
Nuestra Facultad, desde los primeros meses de
1988 ha hecho explícita proclamación de la necesi-
dad de trabajar sobre realidades y no sobre ilusio-
nes como única forma emprendida en lo intelec-
tual y científico y fórmulas válidas tanto para nos-
tras instituciones como para nuestro mundo docen-
tal, educando y administrativo y siempre a partir de
la experiencia de estos tiempos cargados de adversi-
dades, tanto internas como externas.

Estamos seguros de que nuestra primera ponencia
debe al hacer el balance final sobre el tema "Comuni-
cación y Cultura en América Latina" tocará tácti-
camente, pero esencialmente, algo que necesitamos
urgentemente a nivel continental: "Cómo superar
dificultades a través de nuestros propios recursos para
triunfar sobre la adversidad".

Testimonio excepcional de ello es nuestra cam-
paña ampliamente difundida a través de una serie
de artículos bajo el tema "Contra la Crisis", que
plantea constructivamente el papel del buen ciudadano en las horas difíciles.

Hoy es el mensaje inicial que les da Panamá al es-
tablecer en calorosa bienvenida para desearles una
fecunda tarea en este VI Encuentro.

Hoy es un mejor testimonio esta sesión de aper-
tura de las sesiones del VI Encuentro como conve-
nido de una tarea preparatoria de varios meses du-
rante los cuales las voces de aliento fueron escuchadas
dentro de la paz con las expresiones positivas.

¡Bienvenidos todos, hermanos de América La-

Prof. Hipólito Donoso

Llegamos hoy a la fecha largamente esperada de la apertura de este VI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social que se celebra en nuestro país por honrosa designación del Consejo Directivo de la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Facultades de Comunicación Social (FELAFACS).

Sentimos una inmensa satisfacción al vernos reunidos hoy en este recinto los miembros del Comité Organizador encabezado por el Rector de la Universidad de Panamá, Dr. Abdjel Adames y las representaciones de nuestra Facultad de Comunicación Social, de la Universidad Santa María La Antigua y de la Universidad del Istmo, junto con las distinguidas delegaciones de los países que han respondido a la invitación formulada.

La presencia de estas delegaciones visitantes tiene para nosotros un significado grande pues nos habla con acentos de estímulo y de apoyo para llevar adelante nuestra tarea y para difundir a todo el ámbito de nuestro país un mensaje de optimismo y de confianza en nuestro trabajo.

Está de más entrar en detalle acerca de las dificultades que Panamá viene enfrentando en los últimos años, particularmente en los 20 meses más recientes de lo que aquí denominamos "la crisis". Nuestra Facultad, desde los primeros meses de 1988 ha hecho explícita proclamación de la necesidad de trabajar sobre realidades y no sobre ilusiones como única forma enriquecedora en lo intelectual y científico y fórmula válida tanto para nuestras instituciones como para nuestro cuerpo docente, educando y administrativo y siempre a partir de la experiencia de estos tiempos cargados de adversidades, tanto internas como externas.

Testimonio excepcional de ello es nuestra campaña ampliamente difundida a través de una serie de afiches bajo el tema "Contra la Crisis", que planteó constructivamente el papel del buen ciudadano en las horas difíciles.

Pero es un mejor testimonio esta sesión de apertura de las sesiones del VI Encuentro como coronación de una tarea preparatoria de largos meses durante los cuales las voces de aliento fueron escuchados a la par con las expresiones pesimistas.

Es ejemplo lo que la familia de Comunicación Social está dando al país y, a través de ustedes, a todo el continente. Porque hemos podido superar todos los escollos y alejar todas las dudas, dominados por un indeclinable sentido de responsabilidad para cumplir con el compromiso adquirido ante ustedes, nuestros amigos y colegas de América Latina.

Ustedes sabrán comprender, con espíritu magnánimo, las limitaciones y las incomodidades y nos duele sinceramente no poder desplegar las atenciones y facilidades que son proverbiales en el espíritu del panameño como hijo de un país que abrió sus entrañas "por el beneficio del mundo", como reza nuestro Escudo Nacional.

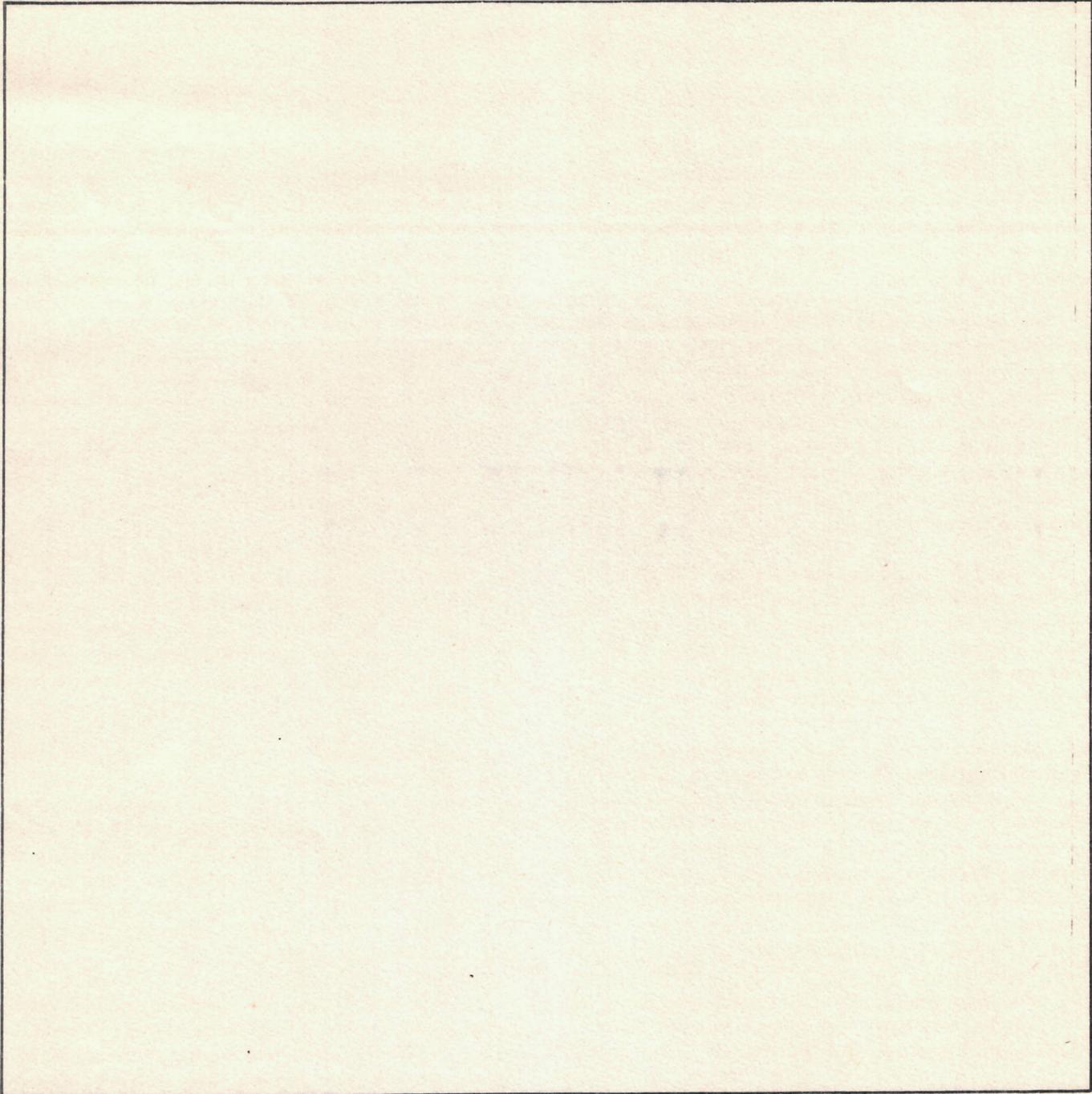
Queremos hacerles saber que lo que nos falta por las notorias limitaciones materiales de esta hora deseamos compensarlo prodigándonos en hospitalidad y en nuestra amistad sincera y reconocida por la generosa presencia de ustedes en este suelo istmeño, donde ningún latinoamericano debe sentirse extranjero.

Es hora también de invitación a todas las actividades que hemos preparado dentro del Encuentro, como parte de la tarea que nos corresponde desarrollar en torno al tema y al contenido de los aportes de los participantes, seguros como estamos de que la riqueza de aquel y de éstos, redundará en beneficio colectivo y en frutos duraderos a nivel continental, a través de nuestra proyección académica en el post-encuentro.

Estamos seguros de que nuestra primera ponencia al hacer el balance final sobre el tema "Comunicación y Culturas en América Latina" tocará tácitamente, pero elocuentemente, algo que necesitamos urgentemente a nivel continental: "Cómo superar dificultades a través de nuestros propios medios", "cómo emplear nuestros propios recursos para triunfar sobre la adversidad".

Este es el mensaje inicial que les da Panamá al saludarlos en calurosa bienvenida para desearles una fecunda tarea en este VI Encuentro.

¡Bienvenidos todos, hermanos de América Latina!



Exposiciones

Comunicación, Campo Cultural y Proyecto Mediador

Dr. Jesús Martín Barbero

1. De las modas teóricas a la pregunta por la legitimidad intelectual

En el proceso de construcción y apropiación teórica del campo de la comunicación en América Latina hubo un tiempo en que la politización condujo a hacer gravitar el campo todo sobre la cuestión de la ideología, convirtiéndola en el dispositivo totalizador de los discursos legítimos. Estos últimos años estamos experimentando una tentación análoga: la de *culturizar* el campo transformando la relación comunicación-cultura en otra forma de totalización, ahora centrada sobre *lo popular*. En la conformación de esa tendencia están pesando decisivamente las inercias ideológicas y las modas académicas. Se nos hace difícil "vivir" sin las seguridades que ofrecían los grandes paradigmas globalizadores, y la tentación sigue siendo aún fuerte de proceder por "remisión en cadena a las totalidades"¹. Por su parte el "mundo" académico, con su necesidad de manuales y de recetas —que disuelven las tensiones enunciadas en los conceptos convirtiéndolos en un mero tema, neutro y aséptico, lo que son conflictivas pistas de investigación y esfuerzos de conexión con las contradicciones sociales— es terreno abonado para las modas que reducen los conceptos a slogans y simplifican hasta su banalización especulativa o retórica los problemas de estudio.

Nos vemos así expuestos, los que trabajamos en la doble frontera de la comunicación-cultura y de la investigación con la docencia, a un montón de malentendidos, y a dos especialmente graves: de un lado, parecería que no hay forma de *tomarse en serio la cultura* sin caer en el culturalismo que deshistoriza y despolitiza los procesos y las prácticas culturales; del otro, pensar la comunicación desde la cultura implicaría irremediablemente salirse del terreno "propio" de la comunicación, de su ámbito teórico específico. La respuesta al primero se halla en la comprensión de las mediciones que articulan los procesos de comunicación con las diferentes dinámicas que estructuran la sociedad. Una compren-

sión que supone la de construcción de los conceptos de cultura y pueblo para develar los entrecruzamientos y cambios de sentido —las clandestinas y paradójicas oposiciones y convivencias entre concepciones actuales y superadas pero que sobrevivan tenazmente aferradas a las más avanzadas—, así como también el movimiento de las posiciones y los proyectos políticos. Pues "sabemos que la lucha a través de las mediaciones culturales no da resultados inmediatos y espectaculares, pero es la única garantía de que no pasemos del simulacro de la hegemonía al simulacro de la democracia: evitar que una dominación derrotada resurja en los hábitos cómplices que la hegemonía instaló en nuestro modo de pensar y relacionarnos"². Sobre el segundo malentendido, retomaré lo escrito hace poco: pensar la comunicación desde la cultura es hacer frente al *pensamiento instrumental* que ha dominado el campo de la comunicación desde su nacimiento y que hoy se autolegitima apoyado en el optimismo tecnológico al que se halla asociada la expansión del concepto de información³. Lo que ahí se produce no es entonces un abandono del campo de la comunicación sino su desterritorialización, un movimiento de los linderos que han demarcado ese campo, de sus fronteras, sus vecindades y su topografía, para diseñar *un nuevo mapa de problemas* en el que quepa la cuestión de los sujetos y las temporalidades sociales, esto es la trama de modernidad, discontinuidades y transformaciones del sensorium que gravitan sobre los procesos de constitución de los discursos y los géneros en que se hace la comunicación colectiva.

Pero si nos estamos planteando esos malentendidos no es para resolverlos académicamente sino para poder pasar del problema de la legitimidad teórica del campo de la comunicación a una cuestión distinta: la de su *legitimidad intelectual*, esto es la posibilidad de que la comunicación sea *un lugar estratégico desde el que pensar la sociedad* y de que

1. M. Piccini, *Industrias culturales: transversalidades y regímenes discursivos*, en DIALOGOS de la comunicación No. 17, Lima, 1987.

2. N. García Canclini, *Cultura y Poder: ¿Dónde está la investigación?* México, 1985.

3. J. Martín-Barbero, *Euforia tecnológica y malestar en la teoría*, en DIALOGOS de la comunicación, No. 20, Lima, 1988.

el comunicador asuma el rol de intelectual. Es ahí a donde apunta en últimas la perspectiva abierta por el paradigma de la mediación y el análisis cultural, a la pregunta por el *peso social* de nuestros estudios y nuestras investigaciones, a la exigencia de repensar las relaciones comunicación-sociedad y de redefinir el papel mismo de los comunicadores. De no ser así la expansión de los estudios de comunicación e incluso su crecimiento y cualificación teórica pueden estársenos convirtiendo hoy en una verdadera coartada: aquella que nos permite esconder tras el espesor y la densidad de los discursos logrados nuestra incapacidad para acompañar los procesos y nuestra dimisión moral.

No me extrañaría si a más de uno le escandalizara la propuesta de que el comunicador se asuma como intelectual. Después de todo el esfuerzo puesto en nuestras escuelas para asumir la dimensión productiva de la profesión, ¿no estaríamos devolviéndonos a la época en que se confundía el estudio con la denuncia? Y bien, no. Lo que estamos proponiendo es que en la medida en que el espacio de la comunicación se torna cada día más estratégico, decisivo para el desarrollo o el bloqueo de nuestras sociedades —como lo revela la espesa relación entre violencia e información, la incidencia de los medios en la legitimación de los regímenes autoritarios así como en los procesos de transición a la democracia, y de las nuevas tecnologías en la reorganización de la estructura productiva, de la administración pública e incluso en la “estructura” de la deuda externa— se hace más nítida la demanda social de un comunicador capaz de enfrentar la envergadura de lo que su trabajo pone en juego y las contradicciones que atraviesan su práctica. Y eso es lo que constituye la tarea básica del intelectual: la de luchar contra el acoso del inmediatismo y el fetiche de la actualidad poniendo contexto histórico, “profundidad” y una distancia crítica que le permita comprender y hacer comprender a los demás el sentido y el valor de las transformaciones que estamos viviendo⁴. Frente a la crisis de la conciencia pública y la pérdida de relieve social de ciertas figuras tradicionales del intelectual es necesario que los comunicadores hagan relevo y conciencia de que en *la comunicación* se juega de manera decisiva la suerte de lo público, la supervivencia de la sociedad civil y de la democracia. De lo contrario

tendremos que preguntarnos seriamente en qué medida la enseñanza de la comunicación en nuestras facultades no está contribuyendo a fomentar un nuevo tipo de monopolio de la información tan nefasto como el que concentra la propiedad de los medios en unas pocas empresas, al contribuir a *concentrar el derecho de la palabra pública* en manos de los expertos en comunicación, esto es al convertir un derecho de todos en profesión de unos pocos.

¿Podrán nuestros estudios dar a entender este tipo de cuestiones? ¿Y no habrá que repensar radicalmente entonces la legitimación cultural que el estatus económico otorga a la profesión de comunicador para que ésta incluya la exigencia social y la actitud ética del intelectual en su lucha contra ese y contra todo monopolio?

2. Modernidad, identidades y desterritorialización

En las sociedades actuales experimentamos con más esfuerzo cada día que los logros y los fracasos de los pueblos en la lucha por defender y renovar su identidad se hallan ligados a las dinámicas y los bloqueos en la comunicación. Pero decir comunicación es hablar de procesos cargados de sentidos profundamente antagónicos. De un lado, comunicación significa hoy el espacio de punta de la modernización, el motor mismo de la renovación industrial y las transformaciones sociales que nos hacen contemporáneos del futuro, ya que asociada al desarrollo de las tecnologías de información la comunicación nos proporciona la posibilidad de alcanzar al fin el tren de la definitiva modernización industrial, de la eficacia administrativa, de las innovaciones académicas y hasta del avance democrático que entrañan las virtualidades descentralizadoras de la informática. Pero de otro lado, comunicación es también hoy sinónimo de lo que nos manipula y nos engaña, de lo que nos desfigura políticamente como país y de lo que nos destruye culturalmente como pueblo. Asociada a la masificación que hacen los medios, la comunicación significa para la izquierda el espacio de punta del imperialismo y la desnacionalización, y para la derecha la expresión más fuerte de la decadencia cultural y la disolución moral. Desde ambas percepciones la comunicación aparece siendo un espacio catalizador de grandes esperanzas y temores, un ámbito clave de reconocimiento. De ahí que la comunicación sea el escenario de las convergencias más extrañas y de las complicidades más cínicas. Entre los que se proclaman defensores de los derechos colectivos y los

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

mercenarios de los intereses más privados —como es constatable cada vez que se intenta sacar adelante unas políticas de comunicación realmente democráticas—, o entre los más aguerridos críticos de la manipulación y la alienación ideológica a nombre de los intereses de las mayorías y los defensores del elitismo y el paternalismo más rancio, como es comprobable cada vez que se reabre el debate sobre el sentido y el alcance de la intervención del Estado en la cultura. Los gestos y los gritos de la retórica nacionalista, que satura los discursos contra la invasión de lo extranjero en los medios masivos, resultan con frecuencia bien rentables para empresas “nacionales” de la industria cultural a las que la mediocridad de sus producciones o una mala administración llevaron a la crisis. Asimismo, las posiciones de indiferencia o de rechazo de la élite intelectual a tomar en serio las transformaciones culturales que se producen desde los medios encubren una obstinada y “útil” idea de cultura con la que legitiman el derecho a decidir lo que es cultura. La distancia, que en el mundo desarrollado ha mantenido la inteligencia frente a la industria cultural, se ha convertido con frecuencia en nuestros países, periféricos y dependientes, en una esquizofrenia que resulta de responder al imperialismo norteamericano con un reflejo-complejo cultural de europeos, y se expresa en un extrañamiento profundo de los mestizajes y las dinámicas culturales que viven las mayorías hoy.

De esa dinámica vamos a señalar algunas que nos parecen más determinantes. La primera concierne al modo como las industrias culturales están reorganizando las entidades nuevas que dejan caducas las demarcaciones entre lo culto y lo popular, lo tradicional y lo moderno, lo propio y lo ajeno. En uno de sus últimos textos U. Eco constata: “Ha cambiado nuestra relación con los productos masivos y los del arte elevado. Las diferencias se han reducido o anulado, y con las diferencias se han deformado las relaciones temporales, las líneas de filiación, el antes y el después. Cuando se registran tales cambios de horizonte nadie dice que las cosas vayan mejor o peor: simplemente han cambiado y los juicios de valor deberán atenerse a parámetros distintos”. Comprender los procesos de comunicación masiva implica hoy poder dar cuenta de la rearticulación de las demarcaciones simbólicas que ahí se está produciendo, y de cómo son ellas las que nos aseguran del valor y la fuerza de las identidades colectivas.

Ahora bien, al mismo tiempo que los medios masivos mezclan, hibridan también separan, esto es

ahondan y refuerzan las divisiones sociales, rehacen las exclusiones que viven de la estructura social y política legitimándolas culturalmente. Es a lo que se refiere G. Richeri cuando analiza el papel de las nuevas tecnologías en términos de *fragmentación del hábitat cultural* por “la disolución del horizonte cultural común a una sociedad con importantes riesgos para la unidad política y cultural de un país, ya que supone la ausencia de un lugar de representación de la sociedad compartido a nivel de masas”⁵. Esa disolución es constatable ya a tres niveles y en tres formas: la fragmentación de los públicos por la multiplicación de los canales, la segmentación de los consumos mediante los sistemas de suscripción —al cable o los videoclubes— a que no tienen acceso sino aquellos a quienes se lo permite su capacidad económica, y la especialización individualizada, hecha posible por la fibra óptica, y mediante la cual el usuario puede solicitar e intercambiar únicamente la información que le importa. Esas diversas formas de fragmentación conducen en últimas, como ha señalado M. de Moragas⁶, a una separación cada día más tajante entre una oferta cultural de información para la toma de decisiones, reservada a una minoría, y una oferta cultural hecha de espectáculos o de informaciones construidas espectacularmente, destinada a las mayorías.

Un tercer tipo de dinámica, puesta en marcha por los medios masivos, es la aparición de culturas o “subculturas” *no ligadas a la memoria territorial*⁷. Frente a las culturas letradas, ligadas directamente a las lenguas y por lo tanto al territorio, las culturas de la imagen y de la música —a través de la televisión y sobre todo del video— rebasan esa adscripción produciendo comunidades culturales nuevas, difícilmente comprensibles y comparables con las territoriales. Se trata no sólo de culturas nuevas sino de las culturas de que viven los jóvenes, y que por no tener un anclaje geográfico definido son con frecuencia tachadas de antinacionales, cuando lo que en verdad nos están planteando es la existencia de nuevos modos de operar y percibir la identidad. Identidades con temporalidades menos “largas”,

5. G. Richeri, *Nuevas tecnologías e investigación sobre las comunicaciones de masas*, en *Sociología de la comunicación de masas*, Vol. IV, Barna, 1985.
6. M. de Moragas, *Opinión pública y transformaciones en el uso de los medios*. Barcelona, 1984.
7. Tomamos la denominación apuntada en M. y A. Mattelart, *Le carnaval des images*, Paris, 1988.

más precarias, dotadas de una plasticidad que les permite amalgamar ingredientes que provienen de mundos culturales bien diversos, y por lo tanto atravesadas por discontinuidades, por no contemporaneidades, en las que conviven gestos atávicos, residuos modernistas, innovaciones y rupturas radicales. Lo que estamos planteando no implica el desconocimiento de las estrategias del mercado transnacional sino la imposibilidad de confundir y reducir todos los procesos de comunicación colectiva con estrategias de negación cultural o desnacionalización. Desconocer los nuevos modos en que los jóvenes se comunican a través de culturas no territoriales nos está haciendo imposible comunicarles a ellos el sentido y el valor que aun tiene lo nacional y lo local.

A partir del señalamiento de esos procesos de reorganización del campo cultural se hace necesario preguntarnos por las readecuaciones en la hegemonía que implican los cambios en la constitución de las identidades. ¿Cómo pensar esos cambios sin substancializar los agentes ni unidimensionalizar el proceso vaciándolo de las contradicciones que lo movilizan? El primer paso consistirá en abandonar aquella concepción de la transnacionalización que la reduce a un conjunto de estrategias de imposición cultural desconociendo el modo propio como opera la hegemonía, esto es mediante "la resignificación de los conocimientos y hábitos de cada pueblo, y su subordinación al completo sistema transnacional"⁸. Lo que a su vez implica pensar la interacción entre los mensajes hegemónicos y los códigos perceptivos de cada pueblo, la experiencia diferenciada que, a través de fragmentaciones y desplazamientos, rehace y recrea permanentemente la heterogeneidad cultural. Más que en términos de *homogenización* la transnacionalización tiene que ser pensada como *dislocación* de los ejes que articulan el universo de cada cultura. Y esa dislocación se efectúa mediante dispositivos que insertan la racionalidad del proyecto modernizador —secularización y especialización de los mundos simbólicos— en el movimiento de segmentación e integración en la economía mundial⁹. Mientras las fuentes de producción de cultura son desplazadas de la comunidad hacia aparatos especializados, las formas de vida son poco a poco remodeladas y sustituidas por

patrones de consumo separados del "núcleo creador" que constituye, según P. Ricoeur, el fondo vivo de cada cultura¹⁰.

Ahora bien, subordinadas y entrelazadas a esos dispositivos las diferentes lógicas culturales de los pueblos dan lugar a la formación de nuevas identidades, a la reconstitución del sentido de lo nacional y lo local. Las propuestas de la industria cultural son retomadas pero también reformuladas, no sólo a través de esas "nacionalizaciones" que efectúan las industrias locales y en las que lo que se pone de "propio" suele ser una mezcla de burla con resentimiento, sino también a través de "la capacidad de las comunidades para transformar lo que ven en otra cosa y para vivirlo de otra manera"¹¹.

La modernidad no es una escénica única y homogénea. Y su realización en América Latina es hoy, como lo fue en su primer impulso por los años 30-40, radicalmente heterogénea. Del mismo modo que no es tampoco *una* la escena del pasado en que se encontraría la originaria verdad cultural de estos países. "Nuestra cultura se ha hecho todo el tiempo a mitad de camino entre residuos heterogéneos e innovaciones trucas", de ahí que "las categorías que distinguen lo culto de lo popular y ambos de lo masivo fracasen una y otra vez"¹² a la hora de pensar el entramado cultural, el mestizaje incesante que dinamiza las atípicas formaciones culturales de nuestros pueblos. Como fracasan también los intentos de mantener separado lo tradicional de lo moderno en un continente donde la *heterogeneidad* tiene menos que ver con la superposición de culturas extrañas unas a otras, que con "una suerte de postmodernismo avant la lettre que sin embargo es plenamente constitutivo de nuestra modernidad"¹³. Heterogeneidad que no es por tanto mera diversidad sino algo mucho más fuerte: el modo excéntrico, esquizoide de producción y participa-

10. P. Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales*, en *Histoire et vérité*, Paris, 1964.

11. C. Monsivais, Entrevista en *DIALOGOS* de la comunicación, No. 19, Lima, 1968.

12. N. García Canclini, *Un debate entre tradición y modernidad*, en "David y Goliath" No. 52, Buenos Aires, 1987.

13. J.J. Bruner, *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, FLACSO, Santiago de Chile, 1986.

8. N. García Canclini, *Cultura transnacional y culturas populares*, IPAL, Lima, 1988.

9. J.J. Bruner, *Existe o no la modernidad en América Latina*, en "Punto de vista" No. 31, Buenos Aires, 1987.

ción de nuestras culturas —incluidas y excluidas al mismo tiempo— en el mercado internacional. Vivimos incorporados a una modernidad, afirma J.J. Brunner, cuyo corazón está lejos de nuestra cultura, vivimos en un mundo cultural que hace sentido pero “un sentido fuera de lugar, arrancado de contexto e injertado en una cultura otra”¹⁴.

3. Modelos de comunicación y políticas de cultura

Aunque casi nunca explícitamente toda política cultural incluye entre sus componentes básicos un modelo de comunicación. El que resulta dominante hoy es aún un modelo según el cual comunicar cultura equivale a poner en marcha o acelerar un movimiento de *difusión* o propagación, que tiene a su vez como centro la puesta en relación de unos públicos con unas obras. Hay un perfecto ajuste entre esa concepción difusiva de la política cultural y el paradigma informacional, según el cual comunicar es hacer circular, con el mínimo de ruido y el máximo de rentabilidad informativa, un mensaje de un polo a otro en una sola dirección. Fieles a ese modelo, que el paradigma informacional ha venido a cargar de legitimidad teórica, las políticas culturales suelen confundir la comunicación con la lubricación de los circuitos y la “sensibilización” de los públicos, todo ello con el fin de acercar las obras a la gente o de ampliar el acceso de la gente a las obras.

Existen, sin embargo, otros modelos de comunicación que, no sólo en la teoría sino en las prácticas sociales, han comenzado a posibilitar otras formas de concebir y operar las políticas. Lo que esos otros modelos tienen en común es el descubrimiento de la naturaleza negociada, transaccional, de toda comunicación, y la valoración de la experiencia y la competencia productiva de los receptores¹⁵. Así, frente a una política cultural que ve en el público-receptor únicamente el punto de llegada de la actividad y el sentido que contiene la obra, y cuya opción no es otra que la de captar la mayor cantidad posible de la información que la obra aporta, se abre camino otra política que tiene como ejes: la

operación de *apropiación*, esto es la activación de la competencia cultural de la gente, la socialización de la experiencia creativa, y el *reconocimiento* de las diferencias, de lo que hacen los otros, las otras clases, las otras etnias, los otros pueblos, las otras generaciones, es decir, la afirmación de una identidad que se fortalece y se recrea en la comunicación —encuentro y conflicto— con el/lo otro.

Es obvio que lo que estamos proponiendo no es una política que abandone la acción de difundir o dar acceso a las obras sino la crítica a una política que hace de la difusión su modelo y su forma. Estamos haciendo una propuesta de políticas alternativas en las que comunicar cultura no se reduzca a ampliar el público consumidor, ni siquiera a formar un público consciente sino que haga posible la experimentación cultural, la experiencia de apropiación y de invención, el movimiento de recreación permanente de la identidad. Pero podrán las *políticas* plantearse ese horizonte de trabajo, ¿no estarán limitadas aun en el campo cultural por su propia naturaleza a gestionar instituciones y administrar bienes?¹⁶. La respuesta a ese interrogante nos plantea otro: en qué medida los límites atribuidos a la política en el campo de la cultura provienen menos de los límites de la política que de las concepciones de cultura y de comunicación que dieron forma a las políticas. Cuya respuesta nos devuelve a la necesidad de replantear un modelo de comunicación centrado en los medios y abrir entonces, también en el ámbito de las políticas, la cuestión de las mediaciones.

Más allá de las tecnologías, los códigos y los canales, la comunicación remite hoy, como sucedió a lo largo de la historia, a los diversos modos y espacios del reconocimiento social. Pues es por relación a esos modos y espacios como se hacen comprensibles las transformaciones producidas por los medios mismos. ¿Cómo entender el movimiento de privatización de la vida, en el repliegue sobre la televisión o el video hogareño, sin vincularlo a la transformación profunda de la comunicación que implican los nuevos modos de hábitat —el encerramiento y aislamiento acarreados por las modernas “soluciones de vivienda”— y la disolución del espacio público y del tejido colectivo que implica la nueva concepción de la ciudad como espacio de flujos y de circulación pero ya no de encuentros?

14. *Ibidem*, p. 39.

15. Dos textos básicos a ese respecto: M. Wolf, *Teorie delle comunicazioni di massa*, Milán, 1985; V. Fuenzalida y M. E. Hermosilla, *Visiones y abiecciones del televidente: estudios de recepción televisiva*, CENECA Santiago de Chile, 1989.

16. J.J. Brunner, *La cultura como objeto de políticas*, FLACSO, Santiago, 1985.

¿Cómo desligar el sentimiento de inseguridad ciudadana —casi siempre vinculado únicamente al crecimiento de la agresividad y la violencia urbana— de la pérdida del sentido de la calle o el barrio como ámbitos de comunicación? ¿Cómo entender los cambios en la comunicación cotidiana, y por tanto el papel de los medios en ella, sin comprender la reconfiguración de las relaciones entre lo privado y lo público que produce la reorganización de los espacios y los tiempos del trabajar y el habitar? La concepción hegemónica que define la comunicación como transmisión-circulación no se queda en “teoría”, pues ella orienta también y *da forma* a la política de conversión de los espacios públicos de la ciudad en lugares de paso, de fluida circulación. No es extraño entonces que los movimientos sociales asuman como una dimensión fundamental de su lucha la cuestión cultural, y que ésta se halle formulada en términos de comunicación: a una comunicación hecha de meros flujos y a una cultura sin formas espaciales los movimientos sociales oponen “la localización de redes de comunicación basadas en comunidades culturales y redes sociales enraizadas en el territorio”¹⁷. ¿Podrán llamarse verdaderamente *políticas culturales* a aquellas que se limitan a contrarrestar el pernicioso influjo de los medios masivos con la difusión de obras de la “auténtica” cultura sin que nada en ellas active la experiencia creativa de las comunidades, o lo que es lo mismo su reconocimiento como sujetos sociales?

En consonancia con unas políticas culturales dominadas por el modelo informacional, las políticas de comunicación también han identificado el problema político de los medios con la cuestión de la información —con el desequilibrio de los flujos y la lucha contra la desinformación— produciéndose así un efecto no querido pero previsible: la legitimación de una exclusión cultural, esto es la justificación de “la negativa a conceder significación cultural propia a los medios de comunicación (...) el identificarlos como agencias al servicio de intereses extranjeros incapaces de propiciar la construcción de lenguajes, ‘culturales’ locales”¹⁸. En la medida en que por los dispositivos de organización y control de la información pasa hoy decisivamente la cuestión de la soberanía nacional, es lógico que la poli-

tización del campo de la comunicación se recargue, tienda a concentrarse sobre ese nuevo espacio de poder. A los logros conseguidos en la lucha por un nuevo orden informativo, y a la alerta tomada sobre las nuevas formas de violación de la independencia, se le han mezclado, sin embargo, residuos de una razón muy vieja en nuestros países: aquella que carga de positividad la estatización de cualquier actividad debilitando el papel a jugar por las instituciones de la sociedad civil aun en terreno tan primordial para los derechos ciudadanos¹⁹. Una formulación en términos puramente estatistas acabó paradójicamente “despolitizando” unas políticas obsesionadas por el avance tecnológico y de las que estuvo casi ausente la cuestión cultural, es decir las implicaciones no inmediatamente políticas de las transformaciones en la comunicación.

Del lado de las políticas culturales será la crisis económica la que recargue de *razón* una posición complementaria y a la vez contradictoria. El proyecto neoconservador, que desde los setenta busca salidas a la crisis, se articula en propuestas económicas —de supresión de conquistas laborales, reprivatización y restricción del gasto público— que no pueden llevarse a cabo sin poner en marcha nuevas políticas de reorganización del campo de la cultura. Efectivamente, al desplazar el eje de la sociedad de la política al mercado²⁰, al buscar la sustitución del Estado como agente constructor de hegemonía, las nuevas políticas conducen a que la iniciativa privada aparezca como la verdadera defensora de la libertad de creación y el único enlace entre las culturas nacionales y la cultura transnacional, convertida en modelo y guía de la renovación. En el campo político la nueva racionalidad tiene como sustento básico una tramposa oposición entre sociedad civil y Estado: a un Estado identificado con lo coercitivo, y del que se olvida su origen social, se le opone una sociedad civil identificada con el mercado, a su vez concebido como el espacio de liberación de las fuerzas del progreso y la modernización. En el te-

17. M. Castells, *La ciudad y las masas*, Alianza, Madrid, 1986.

18. S. Miceli, *Estado, mercado y culturas populares*, en *Políticas culturales en América Latina*, Grijalbo, México, 1987.

19. R.S. Caletti, *El nuevo orden informativo: un fantasma del viejo pasado*, en “Comunicación y cultura” No. 11, México, 1985; ver también a ese propósito: E. Fox, *Comunicación y sociedad civil: un tema incipiente*, en “Crítica y utopía”, Buenos Aires, 1982.

20. Un análisis nada convencional de ese desplazamiento: Harry Pross, *¿Puede haber una política europea de medios?*, en C.IN. CO. “Cuadernos de investigación en comunicación” No. 3, Madrid, 1989.

reno cultural esa desocialización del Estado²¹, acreada por la lógica del actor transnacional, se hace especialmente visible en la restricción del gasto público y en la dedicación de éste a las áreas y prácticas más alejadas de las cuestiones en que palpita la dinámica social. Pero la crisis económica pone a su vez a flote la persistencia en el Estado de una idea de cultura incompatible con las dinámicas de la comunicación colectiva en una sociedad de masas. Se trata de una concepción de la cultura que abarca únicamente aquello en que el Estado legitima su propia idea; cultura identificada con lo que da perennidad —patrimonio, monumentos y arte consagrado— y el hacer cultural con rescatar y conservar. Ciertamente que una nación se hace compartiendo un patrimonio cultural, pero de ahí a tener por cultura sólo lo que confirma la tradición, rehuyendo el riesgo y la invención, va mucho trecho.

Lo más grave de la persistencia de una política patrimonial-paternalista que es la más frecuente y con raras excepciones sólo en el dominio de las prácticas más exclusivas es que el sector público acaba entregándole la búsqueda, la experimentación y la innovación a la empresa privada. El Estado se hace cargo del pasado —o mejor, del pasado que lo legitima— y le deja el futuro a la industria cultural, una industria en la que los procesos de comunicación no son exteriores sino constitutivos de los de producción.

Nos reencontramos así con la *cuestión nacional* en cuanto ámbito de las políticas, ya que éstas tienen en la comunicación no sólo un objeto de regulación sino un principio de demarcación y definición. Pero el espacio de lo nacional en América Latina afronta hoy un proceso de “devaluación” desde el exterior y una fuerte erosión interna. El reconocimiento, por ciertos sectores intelectuales, de la dimensión atrasada y autoritaria de la cultura nacional, por relación a la dimensión planetaria de la industria cultural, puede estar funcionando como legitimación de la transnacionalización que agencia el capital. “Sobre el fondo de la industria cultural el malestar en la cultura nacional desaparece” constata R. Schwarz²² quedando así librados a las pro-

puestas de una cultura que se presenta sin contradicciones, sin malestar. Cuando es precisamente el reconocimiento de ese malestar el que puede posibilitar un nacionalismo cultural que estando abierto a una relación conflictiva pero enriquecedora con los “otros” siga siendo una referencia imprescindible en la determinación de estrategias de resistencia a la dominación, disfrazada con frecuencia de desarrollo o modernización.

Lo que hoy hace especialmente problemático, y al mismo tiempo crucial, lo nacional en América Latina no es sólo “la naturaleza propia, diferenciada, excéntrica a los modelos clásicos del proceso de constitución de los Estados nacionales en la región”²³ sino la opacidad que proyectan, de un lado los procesos de transnacionalización al alterar tanto económica como políticamente la naturaleza y funciones de los Estados nacionales, y de otro el estallido cultural y político de lo regional-local redefiniendo acelerada y conflictivamente sus modos de inserción en lo nacional²⁴. Nos encontramos ante una crisis de la nación como sujeto capaz de hacer real aquella unidad que articularía las demandas y representaría los intereses de las diferentes partes que cobija su idea. Crisis a la vez operante y aplazada en América Latina desde el tiempo en que se hicieron las naciones a costa de las regiones, esto es no haciendo converger y convivir las diferencias sino subordinándolas al servicio de un Estado que supo más centralizar que integrar. ¿Qué ha llegado a ser lo nacional en cuanto estructura de representación y participación en las decisiones? Ahí apunta sin duda la dimensión política de que se carga hoy la *cuestión regional* pues ya no podemos plantearnos la diferencia sin pensar la desigualdad. De manera que hablar de identidad regional o local implica hablar no sólo de costumbres y tradiciones orales, de cerámicas y de exclusión en las decisiones políticas, es decir, del “desarrollo desigual” de que están hechos estos países. Las regiones resultan además con frecuencia ámbito de una particular desigualdad, aquella que afecta a las etnias y culturas que, como los indígenas o los negros, son objeto de desconocimiento y desvalorización permanentes. Nos referimos al hecho de que esas identidades culturales son cotidianamente utilizadas para descargar sobre ellas el resentimiento nacional, para

21. Una reflexión sobre ese proceso, que aun hecha desde Europa ilumina la situación latinoamericana: A. y M. Mattelart, *Le declin des macrosujets*, en *Penser les médias*, Paris, 1986.

22. R. Schwarz, *Nacional por sustracción*, en “Punto de vista” No. 28, A.A. 1986.

23. J.C. Portantiero, *Lo nacional-popular y la alternativa democrática en América Latina*, DESCO, Lima, 1981.

24. M. Palacios (ed), *La unidad nacional en A.L.: del regionalismo a la nacionalidad*, México, 1983.

echarles la culpa del atraso y ejercer sobre ellas un racismo que la retórica nacionalista no alcanza nunca a disfrazar del todo.

Es obvio que en el plano de las políticas económicas las regiones no pueden prescindir de la nación: sería iluso tratar de enfrentar la economía de las transnacionales desde cada región por separado. Pero en el terreno cultural podría estar sucediendo algo bien diferente. Ya que lo que culturalmente hay de más vivo en nuestros países quizás no se halle en lo legitimado oficialmente como nacional sino en lo que se vive y se produce desde cada región ya sea en la cocina o en la música, en la literatura o en la danza. Pues si hacerle frente a la seducción cultural que nos viene del mercado transnacional puede ser algo más que retórica chauvinista o repliegue defensivo y hasta suicida, lo que necesitamos desarrollar es todo aquello que signifique cultura viva, cotidiana, capaz de generar identidad.

Necesitamos entonces una concepción nueva de lo nacional, que no opere "por substracción"²⁵—sólo es nacional lo que queda después de eliminar todo lo que no es nativo— ni por unificación homogenizante y centralizadora, pues también la cultura nacional puede ser, o mejor es, plural. Pero para hacer avanzar esa concepción hemos de mirar lo nacional desde la idea de *lo público* más que desde lo estatal. Una concepción de lo público que dé entrada a todo aquello que no cabe en el patrimonio rescatado por la memoria oficial, a todo aquel conjunto de demandas y propuestas culturales que vienen de la sociedad civil, de la multiplicidad de sus instituciones, grandes o pequeñas, laicas o religiosas, de las organizaciones comunales o barriales desde las que la gente produce la cultura cotidiana. Y esto se hace más decisivo en un mundo en el que el aparato comunicacional—ahondando tendencias sociales que tienen causas estructurales y no solamente tecnológicas— está reforzando la tendencia a la privatización de la vida, al repliegue sobre el espacio privado. La propuesta política que busque materializar democráticamente aquella concepción y contrarrestar esa tendencia no puede contentarse con rescatar raíces e impedir las contaminaciones de la industria cultural, deberá en cambio sostener y apoyar toda práctica y movimiento cultural que fortalezca el tejido social, aquella que estimule las formas de encuentro y reconocimiento comunita-

rio, no tanto para "rememorar" un pasado funcionalizado políticamente sino para posibilitar experiencias colectivas que contrarresten la atomización urbana y alienten el sentido social.

4. De los intermediarios a los mediadores

El comunicador que conocemos vive de la división entre emisores y receptores, productores y consumidores, creadores y públicos. División que con frecuencia es asumida como si ella formara parte de la "naturaleza de la cultura" y no de la división social y la lógica del mercado. A partir de ese presupuesto el comunicador define su función de intermediario consistente en establecer relaciones entre actores o ámbitos que se afirman separados. Y es precisamente en el campo del periodismo y del trabajo cultural donde esa función devela su profunda paradoja. El esfuerzo por hacer accesibles las obras y elevar el nivel de la gente, loables objetivos sin duda, no hacen sino enmascarar lo que en ese proceso se produce: *el subrayado y refuerzo de la separación* de unos y otros, y la conversión del comunicador en oficiante de un culto, aquel en que la gracia de la creación artística o cultural puede tocar a los pobres (mortales) consumidores. Sea vulgarizando las grandes obras o elevando la "baja" capacidad de entendimiento de las gentes del común el periodista acaba siendo el protagonista, ya que es él quien da acceso y oficia los ritos de iniciación. La mejor prueba de que ese es el periodismo que más abunda (y mejor "funciona") es que la relación de sus lectores o espectadores con las obras sigue fiel a una *relación no de uso, de apropiación y de goce sino de reverencia y culto*. Al conservar como únicos criterios de validez la calidad en lo erudito y la autenticidad en lo popular—y no la significación de las prácticas, los procesos de trabajo, las materialidades del sentido y las sedimentaciones de los saberes que son las técnicas— ese periodismo escapa difícilmente a la tentación formalista y a su trampa: nos acerca a unas obras que sin embargo se cuida muy bien de mantener alejadas, que el lector o espectador seguirán sintiendo lejanas. La calculada "oscuridad" del discurso que da acceso a la significación de las obras se encarga de mantener vivo su "secreto" y con él su alejamiento.

El intermediario se instala en la división social, y en lugar de trabajar por disolver las barreras que alzan y refuerzan las múltiples formas de la exclusión socio-cultural, defiende su oficio: el de establecer una comunicación que mantenga a cada cual en su posición, una comunicación en las que los creado-

25. Ver texto citado de R. Schwarz, en el que se analiza esa concepción. Universidad de Puerto Rico, oct. 1989. (1.) M. Piccini.

res no vayan a perder su distancia y el público su pasividad. Porque de lo contrario el que pelagra es él. Paradójico oficio el de un "comunicador" al que la lógica mercantil acaba convirtiendo en su mejor cómplice, al reducir su tarea a la de empaquetador de productos culturales o lubricador de los circuitos del mercado.

De donde parte el trabajo del *mediador en la cultura* es de hacer explícita la relación entre diferencia cultural y desigualdad social. No de la reducción de la diferencia a desigualdad, sino de la imposibilidad de pensarlas completamente por separado en nuestra sociedad. Ubicado en esa perspectiva el comunicador descubre que la difusión de una obra o la comprensión del sentido de una práctica no tienen como únicos límites la densidad o complejidad del texto sino la *situación de lectura*, y la imbricación en ella de factores sociales no puramente culturales. Asumir esa perspectiva no va en modo alguno en detrimento de la especificidad de la información o del trabajo cultural, es más bien asumir que esa especificidad no está hecha sólo de diferencias formales sino también de *referencias a los mundos de vida y a los modos de uso*. La especificidad de lo cultural no se pierde por implicar en la comunicación la asimetría social que ella tiende a ocultar sino por identificar lo cultural con el espacio-tiempo de lo noticiable, vaciándolo de espesor para hacerlo consumible inocuamente, masticable como chicle, sin necesidad de asimilación. A diferencia del intermediario, el mediador se sabe socialmente necesario pero culturalmente problemático, en un oficio ambiguo y hasta contradictorio: trabajar por la abolición de las fronteras y las exclusiones es quitarle piso a su propio oficio, buscar la participación de las mayorías en la cultura es acrecentar el número de los productores más que de los consumidores... incluido el consumo de sus propios productos.

Esta reubicación del oficio del comunicador en el campo cultural tiene algunas implicaciones que traducen el cambio que se está operando en el ámbito general del análisis y las políticas culturales. El primero afecta a lo que se entiende por cultura como *contenido de la información*. Me refiero a la ampliación que está sufriendo la idea misma, esto es a su *descentramiento* —pues la cultura viva no tiene "un" centro— y a su *desterritorialización*, pues no tiene un territorio que sea el suyo propio.

Esa doble operación se hace ya visible en un periodismo cuyo horizonte informativo no sólo las

obras sino también las prácticas y las experiencias. Pues las transformaciones culturales que hoy merecen el nombre de tales se hallan más cerca de la precariedad y la plasticidad de la experiencia que de la estabilidad y la fijeza de las "obras". De otra parte, el espacio de la cultura empieza a dejar de identificarse con lo literario (las humanidades y las artes) y a incluir la producción científica y la trama tecnológica. Inclusión cada día más necesaria para hacer frente a la autonomización creciente de la esfera científica y tecnológica cuya desconexión del ámbito de la cultura se está traduciendo en una pérdida de la capacidad social para definir las opciones en ese terreno. La redefinición está afectando también a lo tenido culturalmente por *popular*, desfolclorizándolo y dando entrada a la pluralidad y ambigüedad de lo urbano, a la revoltura de pueblo y masa en la ciudad, a las deformaciones y apropiaciones polimorfos de que están hechas las prácticas y las expresiones urbanas.

El segundo tipo de cambio se sitúa del "otro lado": de la cultura como *actividad de apropiación*, esto es la posibilidad de una información y un trabajo cultural que active en la gente tanto su capacidad de análisis como de fruición, de placer. Lo que implica una transformación del discurso, una "política del lenguaje" que haga posible valorar las demandas y competencias de las mayorías sin caer en el populismo de las vulgarizaciones o el facilismo de las recetas, que permita asumir la especificidad y complejidad de lo cultural sin hacer de la jerga la clave de la información, que despierte el interés de la gente sin caer en el discurso paternalista. Una comunicación que aliente la apropiación del "mundo" cultural de parte del lector, del oyente, del espectador, estará al mismo tiempo alentando la *competencia creativa*, sus ganas y su capacidad de hacer cultura, estará ayudando a borrar la distancia entre creadores y consumidores.

Finalmente, los procesos de violencia, insolidaridad e intolerancia que estamos viviendo hacen de la cultura un espacio fundamental de *reconocimiento del otro, de los otros*. Pues toda identidad y todo sujeto social se construye en la relación, y no hay afirmación duradera de lo propio sin reconocimiento de lo diferente. La *comunicación en la cultura* pasa a ser entonces un campo clave en la lucha contra todo ghetto, contra toda secta, ya sean por ensimismamiento narcisista o por repliegue provincial. Y al abrir al reconocimiento de lo que producen o gustan los otros —tanto las mayorías como las minorías, tanto en lo culto, en lo popular como

en lo masivo— la información y el trabajo cultural están poniendo la sociedad, el país y la región a comunicar, se están fortaleciendo los procesos de democratización. Pues la cultura es el espacio de producción y recreación del sentido de lo social, donde el orden y los desórdenes sociales se vuelven significantes. Que es a lo que aluden expresiones como la tan frecuente últimamente y tan ambigua “cultura de la violencia”. El comunicador trabaja esa dimensión significativa de la cultura en la medida en que luce contra la tendencia más extrema de ghetto y de repliegue que es hoy el encerramiento en lo privado, la privatización de la vida disolviendo el tejido colectivo, desvalorizando la experiencia social al confundirla con el ámbito de la agresividad, el anonimato y la inseguridad. No sólo

desde la política, también desde la cultura puede activarse *lo que en el público hay de pueblo*, esto es de sentido comunitario y solidario.

Mediador será entonces el comunicador que se tome en serio esa palabra, pues *comunicar*—pese a todo lo que afirmen los manuales y los habitantes de la postmodernidad— ha sido y sigue siendo algo más difícil y largo que informar, es hacer posible que unos hombres reconozcan a otros, y ello en “doble sentido”: les reconozcan el derecho a vivir y pensar diferentemente, y se reconozcan como hombres en esa diferencia. Eso es lo que significa y lo que implica pensar la comunicación desde la cultura.

El segundo tipo de error se refiere al otro lado de la cultura como actividad de comunicación y no como espacio cultural que existe en la gente como un modo de analizar como la tradición no puede ser que implique una transformación del mundo, una “práctica del mundo”, que haga posible valorar las demandas y compromisos de las personas en sus momentos de las experiencias o de las acciones de las personas que permitan sentir la coherencia y cohesión de la cultura. Pero no se trata de la clave de la información, que depende de los datos de la gente que vive en el mundo cotidiano. Una comunicación que quiere ser específica del mundo cultural debe partir de la gente, del mundo del espectador, desde el momento mismo del encuentro. El espectador cultural que vive y se desarrolla en la vida cotidiana debe ser el punto de partida.

Finalmente, los procesos de comunicación no deben ser entendidos como acciones y eventos que se desarrollan en el espacio físico del encuentro, sino como procesos que se desarrollan en la vida cotidiana. El mundo cultural no es un espacio físico, sino un espacio de vida que se desarrolla en la vida cotidiana. La comunicación cultural debe ser entendida como un proceso que se desarrolla en la vida cotidiana. El mundo cultural no es un espacio físico, sino un espacio de vida que se desarrolla en la vida cotidiana. La comunicación cultural debe ser entendida como un proceso que se desarrolla en la vida cotidiana.

Esta reflexión del inicio del comunicador en el campo cultural tiene algunas implicaciones que trascienden al campo que se está tratando en el artículo general del análisis y las políticas culturales. El primer nivel a lo que se refiere por el artículo es el contexto de la cultura, que es el mundo cotidiano. El mundo cultural no es un espacio físico, sino un espacio de vida que se desarrolla en la vida cotidiana. La comunicación cultural debe ser entendida como un proceso que se desarrolla en la vida cotidiana. El mundo cultural no es un espacio físico, sino un espacio de vida que se desarrolla en la vida cotidiana. La comunicación cultural debe ser entendida como un proceso que se desarrolla en la vida cotidiana.

Esta doble operación se hace ya visible en un problema cuyo horizonte informativo no sólo se

La Telenovela y el Fin del Melodrama

Dr. José Ramón Enríquez

Uno de los riesgos de entrarle al bat como emergente radica en la posibilidad de heredar un título para la ponencia, de sentido opuesto a cuanto uno se apreste a defender. Aunque, para el propio alivio, sea lo suficientemente ambiguo como para resultar aceptable, siempre y cuando se le matice y se le explique convenientemente. Tal es el caso del título de esta ponencia: *La telenovela y el fin del melodrama*. Si con ello se ha querido significar que la telenovela acaba con el melodrama, ya sea porque lo supere, ya porque lo arrincone, entonces mi participación irá precisamente en sentido contrario. Si con ello se ha querido decir que la telenovela es el fin último del melodrama, entonces estaremos por completo de acuerdo.

De tal modo que, en lugar de proponer un título alternativo, simplemente me acojo a la posibilidad de leer el actual con ese sentido de meta última, de objetivo, hasta concluir que el melodrama esperaba, necesitaba un medio como la televisión para consagrarse y que, muy probablemente, sin tan para él feliz coincidencia, habría enflaquecido hasta desaparecer en los pliegues de un siglo como el XX, rico en propuestas estéticas.

Para adentrarnos en la materia de nuestro diálogo, creo que no sale sobrando echar un vistazo al sentido mismo de una palabra, cuyo significado resulta mucho menos claro que continua su utilización. Corresponde la palabra melodrama a ese grupo de lugares comunes que nadie sabe bien a bien lo que significan pero que todos nos sentimos con derecho a utilizar, al grado de desvirtuarlos con la manipulación, borrarles sus contornos y quitarle el filo a sus aristas. Por ello, y por cuanto el término es central para mi exposición, quiero robar unos minutos de su atención en la definición más o menos rigurosa de un término que lo mismo nos habla de género que de actitud, que lo mismo resulta peyorativo que amable, por cuanto arranca un suspiro a la quinceañera enamorada al tiempo que hace fruncir el entrecejo al teatrófilo riguroso.

Dejemos de lado la etimología estricta que define como teatro musical al melodrama, por más que en alemán y en polaco con esta palabra se designe a la ópera, y pasemos al origen mismo de esta especie

de subgénero que irrumpe en la literatura francesa precisamente por obra y gracia de Juan Jacobo Rousseau, el gran teórico de la revolución burguesa, el adelantado del siglo de las luces. Con su versión al mito de *Pigmalión*, Rousseau introdujo el término. No sólo escribió él mismo el texto de la obra sino también dos fragmentos de la música, que sería completada por Coignet. La originalidad del *Pigmalión* rousseauiano radicaba en la propuesta de una especie de ópera sin cantantes y con recitativos musicalizados. De ahí el término melodrama. El propio Rousseau lo definiría con estas palabras: "Un tipo de drama en el cual las palabras y la música, en vez de caminar juntas, se presentan sucesivamente, y donde la frase hablada es de cierta manera anunciada y preparada por la frase musical".

La definición del gran filósofo comienza a situarnos en el efectismo teatral del melodrama: imagine mos al acorde que prepara la frase y no podemos apartarnos de la solemnidad declarativa, sea erótica, sea política, sea mística o sea tan bucólica cuando estemos dispuestos a imaginarla. Lo esencial es que la música, o cualquier otro elemento tanto plástico como auditivo, no sólo subraye el sentido del texto sino que lo asegure, aun cuando el texto en sí mismo resulte tristemente anémico. Esto último, desde luego, no tiene por qué aplicarse al *Pigmalión* de Rousseau que, como todos los iniciadores, ninguna culpa tiene de tantos crímenes perpetrados por sus continuadores.

Muy pronto el concepto original de melodrama encontró los caminos apropiados para su evolución. Vale la pena citar, al respecto, a Patrice Pavis quien así define al melodrama en su excepcional *Diccionario de teatro*:

"Hacia fines del siglo XVIII, el melodrama se transforma en un género nuevo, en una obra popular que, al mostrar a buenos y malos en situaciones horribles o tiernas, apunta a conmover al público sin un gran esfuerzo textual, sino recurriendo a efectos escenográficos. Surge al final de la revolución (hacia 1797) y experimenta su fase más brillante hasta comienzos de 1820... Se trata de un género nuevo y de un tipo de estructura dramática

ca que tiene sus raíces en la tragedia familiar (Eurípides, Shakespeare, Marlowe) y en el drama burgués (Diderot)”.

Una breve interrupción al texto de Pavis para recoger tres puntos: la contemporaneidad entre revolución burguesa y melodrama, el conflicto familiar como temática privilegiada del melodrama y su parentesco con el drama burgués. Precisamente sobre el drama burgués continúa más adelante Patrice Pavis, con lo que yo considero una injusta identificación, porque si bien surgen al unísono melodrama y drama burgués, aquél es una forma mucho más superficial e ideologizada de éste. Retomo, pues, la cita de Pavis cuando ya se refiere plenamente al melodrama y, para quien piense que estamos tejiendo demasiado lejos del tema que nos convoca, valga decir que cuanto Pavis dice acerca del melodrama lo encuentro perfectamente aplicable a la telenovela:

“Su aparición está vinculada a la influencia de la ideología burguesa que, en los primeros años del siglo XIX, consolida su nueva fuerza resultante de la revolución, y la sustituye a las aspiraciones igualitarias de un pueblo presentado como infantil, ahistórico, asexuado y estupefacto por la representación (véase A. UBERSELF, 1976)”.

“Los personajes, claramente divididos en buenos y malos, no tienen la más mínima elección trágica, están modelados por buenos o malos sentimientos, por certezas o evidencias que no sufren contradicción alguna. Sus sentimientos y sus discursos se exageran hasta el límite de la parodia y provocan con facilidad la identificación del espectador, junto a una catarsis barata. Las situaciones son inverosímiles, pero claramente trazadas: desgracia absoluta o felicidad inexpresable; destino cruel que termina por arreglarse (en el melodrama optimista) o que acaba sombrío y tenso, como en la novela negra; injusticias o recompensas realizadas en nombre de la virtud o del civismo. El melodrama vehicula abstracciones sociales, oculta los conflictos sociales de su época, reduce las contradicciones a una atmósfera de miedo ancestral o de felicidad utópica. Género traidor a la clase a la cual parecía dirigirse: el pueblo, el melodrama sella el orden burgués, recientemente establecido, al universalizar sus conflictos y sus valores y al intentar producir en el espectador una “catarsis social” que desalienta toda reflexión o contestación”.

Nada tiene, pues, de ingenuo el melodrama, y la palidez de sus rosas pastel corresponde más a un

maquillaje ideológico que a la neutralidad bondadosa pretendida. Ha sabido cumplir, a lo largo de dos siglos, con un objetivo del que se ha apartado en muchísimas menos ocasiones que otros fenómenos estéticos. Al servicio del *statu quo* instaurado y defendido hasta nuestros días por el ascenso de la burguesía, el melodrama es capaz de sacrificar las ideas de un autor —autosacrificio en infinidad de ocasiones—, traicionar personajes y situaciones planteadas para, en una especie de *deux ex machina* tan laico como la revolución francesa, sacar adelante la moraleja esperada, y para lograr la cual ha impuesto sin compasión, la superficialidad y el esquematismo rampón. Heredero, a pesar suyo, del teatro catequético abanderado sobre todo por los jesuitas, el melodrama resulta implacable en su estructura: cualquier cosa puede fallar durante su desarrollo, pero jamás el desenlace, donde deben quedar canonizadas la buena moral burguesa, la unidad familiar, la jerarquía de valores basada en el trabajo, en la igualdad de oportunidades y en el libre mercado, así como la decencia, ese equivalente burgués de la virtud heroica.

No pretendo hacer denuncias con estas notas, sino establecer definiciones. Ni siquiera estoy en contra del subgénero en sí mismo, sino de las trampas que ha desarrollado a lo largo de su historia y que hoy, a pesar de su eficacia, han llegado a tramarlo. Quien encienda hoy la televisión y consuma una telenovela estará de acuerdo en que se corre el riesgo de la repetición *ad náuseam* y, con él, de una pérdida de eficacia medible en términos de audiencia.

Este peligro crece en la telenovela tal como la conocemos en lengua castellana y cuyas características particulares es preciso analizar, porque el melodrama sajón ha corrido por caminos diversos al de lengua castellana, al grado de colocar a guionistas, actores y realizadores en actitudes de franca vergüenza frente a la calidad de quien es su pariente rico, en lengua inglesa.

Nuestro melodrama, el que llega a la telenovela y nunca ocupa, pasa por la literatura folletinesca del diecinueve y se establece esencialmente como lo conocemos, con el triunfo teatral de un premio Nobel: don Jacinto Benavente. Es el teatro benaventiano el que marcará no sólo la escena hispanohablante sino el que sabrá ocupar las ondas hertzianas durante décadas, y aprovechará este milagro técnico que ha cambiado la faz del mundo en este fin de milenio: la televisión.

La influencia de Benavente no se constriñe a la Península Ibérica como lo recuerdan varios de sus críticos —entre ellos René Marqués quien publicara hace casi treinta años en la revista *Asomante* de la Universidad de Puerto Rico, un ensayo sobre su influencia en el teatro hispanoamericano, “Benavente, el hombre, el mito y la obra”—, ni se agota en las propuestas literarias. Valga recordar que para las grandes actrices mexicanas, por ejemplo, y pienso en María Teresa Montoya o en Virginia Fábregas, fue *La malquerida* su momento estelar y el origen de las envidias de las segundonas que soñaban con la ruptura de un fémur divesco para probar suerte en las lides marcadas por don Jacinto.

Las características de la propuesta benaventiana continúan hoy en la telenovela en lengua española, y hablo sobre todo de la mexicana, la que más conozco, aunque las venezolanas y colombianas que he tenido oportunidad de conocer no desmientan, sino todo lo contrario, esta afirmación. Por ello resulta interesante reproducir el juicio de Gonzalo Torrente Ballester cuando reacciona, indignado, ante el posible parentesco del dramaturgo español con nada menos que William Shakespeare, parentesco que algunos de sus *fans* desorbitado se atrevían a establecer. Pero no sólo funciona la cita para recapitular sobre las características del melodrama benaventiano, sino también para oponerlo a una estética, como la shakespérian, que sólo tiene compromisos consigo misma. Dice a propósito Torrente Ballester:

“Se suele decir que Benavente cuenta a Shakespeare entre sus inmediatos antecesores; es de las afirmaciones más incomprensibles que jamás se han hecho, sin otra base real, probablemente, que el gusto y la afición del dramaturgo español por el inglés y su vanidad en admitir como verdadero tan ilustre antepasado. Nada hay más opuesto que sus respectivos temperamentos: si Shakespeare es esencialmente un poeta, Benavente no roza jamás el mundo de la poesía. Si restringimos el radio de la afirmación a lo puramente formal, incluso a lo puramente técnico, las diferencias son tan grandes y fundamentales que no autorizan a establecer relación alguna entre los procedimientos de uno y otro. Veámoslas: aun en sus momentos más retóricos, el personaje shakesperiano, cuando habla, expresa un modo de ser humano, un carácter perfectamente individualizado, concreto, pero de tan profunda raíz que sus palabras sirven para expresión de lo universal; el personaje benaventino, al hablar, no revela un modo de ser, sino un modo de

pensar de alcance estrictamente individual, salvo el caso del lugar común o el tópico; la humanidad del personaje shakesperiano es plena y sobreabundante: le sobran elementos para la caracterización perfecta; la del personaje benaventino es esquemática y a veces intelectualmente simbólica, más próxima, si cabe, al esquema calderoniano que al lopesco —dentro de la tipología española teatral—. El personaje shakesperiano, además de hablar, actúa y su acción sirve al mismo propósito característico; el personaje benaventino no suele obrar. En orden al desarrollo argumental coinciden uno y otro, ciertamente, en la manera difusa, en las sucesivas escenas sustantivas que se sirven a sí mismas en primer término y sólo en segundo al argumento; pero esto, que aprovecha Shakespeare para situar a sus personajes en múltiples situaciones que les permitan expresar su carácter, lo utiliza Benavente para el discreteo o el sermón, para el pequeño cuadro de costumbres a la pequeña viñeta, para encajar el tipo conocido y anecdótico o aludir al suceso reciente. Las palabras del personaje benaventino están saliendo continuamente de la escena para referirse a la realidad inmediata y concreta, casi periodística, mientras que la obra shakesperiana es un todo entero y hermético, cuyos elementos integran su valor dentro de una totalidad que no reclama referencias a la realidad histórica...

“El teatro de Benavente, de intención predominantemente pedagógica, contiene una ideología: casi no es otra cosa. Pero no es fácil reducirla a esquema, darle unidad o sistema, conciliar sus contradicciones. Podrían espigarse, sobre los problemas más graves de la vida, afirmaciones de todo tipo, aunque siempre dentro de la más estricta superficialidad”.

Finalmente, el gran triunfo de don Jacinto Benavente no fue su premio Nobel, sino su permanencia dramática a lo largo de un siglo, aun en medio de la más impresionante revolución tecnológica. Lo paradójico de este fenómeno aumenta si pensamos en que las exigencias del medio audiovisual apenas han podido mellar al contundente candado de la estructura melodramática benaventiana.

Con ello se prueba, de paso, lo que afirmara en su momento Umberto Eco, ese clásico de nuestro tiempo, en su ineludible *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*: “La televisión es un instrumento técnico, del que se ocupan los manuales de electrónicas, basándose en el cual una cierta organización hace llegar al público, en determinadas

condiciones de escucha, una serie de servicios, que pueden ir desde la comunicación comercial hasta la representación de *Hamlet*...". No hay, pues, un lenguaje televisivo único que afecte formal o conceptualmente los géneros—ya periodísticos, ya dramáticos, ya musicales— que forman una programación, de tal forma que puede convivir con la postmodernidad de un *videoclip* un culebrón del mejor sabor benaventiano, así como pueden convivir el mayor futurismo informativo, en el terreno de la imagen, con la más anquilosada cerrazón informativa, en el terreno del discurso.

Pero esta paradoja, interesantísima para los teóricos de la comunicación, delante de los cuales me encuentro, supone uno de los grandes problemas para el teatro televisado, y un muy especial reto, para la telenovela, que, desde luego, no está participando de la estructura de un *Hamlet* sino de *Rosas de otoño*. Ello aún en países que, como México, se precian de tener el mayor adelanto en el terreno de las telenovelas: su principal lastre es y seguirá siendo la estructura dramática, fortaleza irreductible, contra la cual se rebelan las posibilidades de imagen y sonido que ya están presentes y que quisieran remontar el vuelo.

Veo con el mayor escepticismo, el fin del melodrama en la telenovela, que sería desde luego la posibilidad de entrar a una nueva era dramática donde el talento del escritor podría experimentar con elementos nunca imaginados. Veo con escepticismo esta posibilidad porque el control ideológico al que se sienten obligados quienes detentan los medios masivos no va a cederse tan fácilmente, en aras de algo tan etéreo como el arte o tan poco

prioritario como el avance espiritual y estético de las mayorías.

Sin embargo, veo más probable el abandono, al menos, de una propuesta específica como la benaventiana. Hay otros modelos—desde luego el modelo anglosajón de probada eficacia—, y es posible experimentar por esos derroteros. Para ello, es necesario abandonar la idea de que la "receta" para hacer telenovelas ha sido dictada desde siempre y corresponde a la sensibilidad mayoritaria. Por el contrario, hay que aceptar como principio, que corresponde a una propuesta ideológica específica y que si bien la sensibilidad mayoritaria reacciona, por costumbre, favorablemente, ello no significa que sea eterna.

Esta quisiera ser la conclusión de mis breves notas: como dramaturgo y como hombre de mi tiempo, veo admirado las posibilidades que ofrece la televisión, pero de la misma manera me indigna lo que con ellas se ha hecho. Ojalá que algún día se entienda la democracia como la ausencia de control ideológico sobre los medios, pero mientras ello ocurre—y tendrá que ser resultado de la lucha de nuestras sociedades por demostrar su mayoría de edad—, ojalá se entendiera que las propuestas benaventianas aparecen decrepitas junto a los video clips de las nuevas generaciones. Entenderlo es un problema de democracia, pero puede serlo, y a corto plazo, de mercadotecnia.

Discútanlo ustedes, especialistas en la comunicación, yo sólo espero que estas notas de un hombre de teatro, puedan serles de utilidad.

¡Muchas gracias!

¿Qué Puede Significar Comunicación y Cultura no Brasil?

Dr. Muñiz Sodré

Propomo-nos a discutir a questão de “o que ainda pode significar cultura no Brasil”, ao invés de, por exemplo, “o que ainda pode significar cultura brasileira”, o que seria pressupor a existência de uma entidade que pomos em dúvida — a “cultura brasileira”¹ — e que no entanto servir como ponto de partida para algumas obras basilares de explicação geral do Brasil ou então bem servido como legitimação “científica” para as atividades múltiplas de administração de fato cultural.

De fato, supondo-se que se aceita como inquestionável o conceito (seja antropológico ou sociológico) de cultura, a expressão “cultura brasileira” só poderia ser aceita como a indagação de um monopólio oficial de idéias, materializado em ministérios, secretarias, academias de letras e manuais escolares. Esse “monopólio” surgiria como função de uma ideologia “hegemônica” manejada pelas classes dirigentes e articulada em torno do ideário burguês clássico, que vem proclamando, há mais de um século, abolição das escravaturas, participação política universal, soberania nacional, educação das massas e acumulação autônoma de capital. Tal unidade monopolista resulta numa ficção do poder, á qual costuma opor-se a visível heterogeneidade ou pluralidade cultural do Brasil.

A opção pelo enunciado “cultura no Brasil” recoloca os termos da questão, mas apenas para deixar claro que o problema maior reside no próprio conceito de “cultura”. Os críticos deste conceito ou desta noção têm reiterado que “a cultura” não existe a rigor, na medida em que se defina como entidade abstrata suscetível de substituir a heterogeneidade humana por um modelo de reagrupamento das semelhanças. Pois tem sido isto a cultura: um sistema de símbolos e relações de sentido (crenças, valores, mitos, ritos) que, a exemplo da sintaxe linguística, fornece o código combinatório dos elementos num dado repertório existencial.

O sistema simbólico ou semiótico de um grupo é socialmente vivido como um valor. O que é valor? Nos termos histórico-materialistas, direta ou indiretamente, para a explicitação desse ser genéri-

co¹. E mais: “os componentes da essência genérica do homem são, para Marx, o trabalho (a objetivação), a socialização, a universidade, a consciência e a liberdade”. A cultura tem sido, no Ocidente, um instrumento conceitual para a atitude social de elevação ou promoção dessas componentes essenciais do ser genérico — uma atitude “valorativa”, portanto.

Esta definição pode, entretanto, induzir a um certo naturalismo, quando deixa de sublinhar todo convencionalismo ou artificialismo existentes na formulação do valor. De fato, valor é uma centralização reguladora (um princípio de equivalência geral que subordina e organiza equivalências relativas ou parciais) que nada tem de *physis*, mas de *nomos*, isto é, da ordem da convenção e do acaso. Quando se faz um ente equivaler a outro, por identificação aparece no movimento comparativo o valor, como uma essência entre os diferentes. Isto ocorre com as mercadorias, mas também com os indivíduos ou com os grupos sociais. Os grupos são levados a comparar-se e a estabelecer equivalências, e o valor (enquanto equivalente universal) do termo comparante hegemônico (como a Europa afirmada na História), aplicado à excelência humana, leva o *nomos* de “cultura”.

E Preciso, assim, acentuar que os componentes da essência genérica do homem apontados por Marx referem-se ao valor tal como foi montado pelos dispositivos simbólicos do Ocidente. A idéia de cultura diz respeito ao valor humano cristalizado a partir de parâmetros comparativos europeus. Trabalhar, socializar-se, universalizar-se, ser sujeito de uma consciência voltada para a liberdade são agenciamentos do valor ocidental que, em sua fixação de universalidade, é imperialista por essência: primeiro, separando radicalmente sujeito de objeto, generaliza a sua dominação sobre o meio-ambiente e estende em seguida as mesmas práticas aos entes humanos. A identificação entre objetividade e realidade é a equação que outorga poder ao conhecimento e faz do trabalho produtivo um valor abso-

1. Heller, Agnes. *O cotidiano e a história*. Paz e Terra, pp. 3-5.

luto, a ser pedagogicamente introjetado na consciência de um enteito "livre" inteé desvinculado de uma ordem em que deuses, humanos, animais, vegetais a minerais se integrem participativamente — a ordem cósmica. 'E a gravidade dessa equação moderna que leva o Ocidente a cultuár o repetório da *paideia* grega como o aspecto sério da existência, logo como fulero pedagógico da cultura, relegando a *paidia* (jogo) a um papel marginal ou subsidiário.

Na verdade, toda *paideia* é *paidia*, isto é, toda cultura é um jogo, na medida em que este se entenda como um horizonte de regras ordenadoras de um modo de estar no mundo ou instauradoras de formas de vida. O jogo que o Ocidente ham clamado de cultura é, assim, uma "jogada", um artifício, para ser apreender o fenômeno humano a partir de um paradigma de semelhanças — os atos de produzir, falar, pensar, comer, etc. — que são universais enquanto humanos mas, ao mesmo tempo, humanamente particulares, ou seja, variados ou singulares em seus modos operativos, segundo a diversidade étnica e ética dos grupos.

Etnia implica a ideia de unidade do grupo por relações de língua e de participação cosmogônica. Ética implica o estabelecimento de valores para a fixação de um grupo étnico num determinado território. 'E, portanto, o conjunto dos *nomoi*, las regras e valores que dão forma à territorialização do indivíduo humano, que organizem, em vários níveis, a morada do grupo num determinado lugar, procurando determinar-lhe os objetos bons ou supremos, o "Bem".

Exemplo de uma regra/valor de morada é a que proíbe a coincidência de relação de parentesco com a relação de aliança (o incesto). Esta norma radicalmente interditora dá conta de como o ascendente pluralizado (o grupo) predetermina o lugar do filho, indicando-lhe o caminho do reconhecimento que torna possível a sua entrada na ordem simbólica. Para ser reconhecida e transformar-se em personalidade, a singularidade do sujeito deve submeter-se ao *nomos* de as *elheas*; isto é, tem de se definir como um valor de posição, como um valor de lugar. Este valor é constitutivo da forma institucional pode arraigar-se de tal modo na consciência do grupo que passa ser percibido como "natural", quanto na verdade pertence à 'Ética an ao que na Modernidade se chamaria de "cultura". Ontològicamente angulados, 'Ética e Cultura são a mesma coisa.

Mas na planetarização do jogo europeu, através da universalidade implicada na noção moderna de cultura, está implícito um desvirtuamento histórico do sentido radical de "ética" em favor de um significado comprometido com os imperativos categóricos (kantismos) da razão instrumental do Ocidente.

Modernamente, as forças em que se apoia a concepção de uma totalidade racionalista de semelhanças chamada "cultura" podem ser descritas pelo conceito de *ideologia*. Ideologia é esse conjunto paradigmático de decisões sobre axiomas de realidade, que constitui premissa e resultado de nossa abordagem do real, em última análise um efeito da estrutura de produção ou montagem da realidade. Os momentos metafísicos dessa abordagem (ética, cultura, ideologia) podem significar a mesma coisa, a depender do nível da questão.

Por mais críticas que se possam fazer ao conceito de ideologia, ele é capaz de servir entretanto para expor as relações de poder em atuação no campo da cultura. Vejamos, por exemplo, a expressão "cultura brasileira". Ela designa os modos operativos próprios a uma totalidade ideologicamente criada, que é a nação brasileira. Ao mesmo tempo, esses modos operativos são modulações de universais humanos, tornados imperativos categóricos pela planetarização ideológica da ética européia.

Entretanto, qualquer que seja o nível em que flagremos essa pretensa totalidade ideologicamente construída com o nome de cultura, o conjunto de semelhanças não passará de uma ficção a serviço de um poder centralizador, já que, se impõe a todo instante a heterogeneidade dos modos de estar no mundo, das formas de vida, das táticas diversas de relacionamento com o real por parte dos nacionalidades brasileira.

HAY UNA LINEA QUE NI SIQUIERA SE LEE

Mesmo a língua nacional poderá servir como critério distintivo básico dessa cultura, uma vez que sua unidade absoluta apresenta-se também como fictícia diante da heterogeneidade dos falares, resultante da diversidade de classes sociais, regiões, etc.

O conceito de *comunicação* — na linha do que propõem teóricos como Claude Lévi-Strauss ou George Bateson, isto é, no sentido de conceber a sociedade como comunicação regulada, e cultura como o código dessa comunicação — viria, segundo

sugere Rodrigues² atenuar o domínio da semelhança presente na visão antropológica de cultura, uma vez que comunicação supõe troca e, portanto, diferença entre os parceiros desse processo, além dos obstáculos a serem vencidos pela troca. De fato, a comunicação não se dá na transparência absoluta dos circuitos e dos materiais, mas nas imperfeições, nas falhas, nos obstáculos. A comunicação traria para o conceito de cultura a dinâmica da heterogeneidade.

‘E verdade, tem sido bastante acentuado³, que o tradicional modo de pensar do Ocidente vive fabricando alternativas estáticas, inspiradas em modelos eleáticos, em que as mudanças propostas só ocorrem por saltos ou por mutações bruscas. A mudança progressiva e contínua, regida pelas regras e valores de uma ‘Ética específica, não integra a racionalidade histórica da Modernidade que armou a idéia de cultura. Isto não se altera nem mesmo com a abordagem sociológica da cultura, que inclui a negatividade e as tensões expressas pelo trabalho artístico.

O pensamento da comunicação pode sem dúvida redimensionar a questão, desde que esta não se identifique com a prática corrente dos meios de comunicação de massa. Esta tem sido sempre homogeneizante. Meios de comunicação e aparelhos disseminar, o sentido e o poder conceitual de cultura como um patrimônio de reprodução do Ocidente. Do domínio de um repertório considerado como simbolicamente superior (o conhecimento dos clássicos, da Literatura, descartuações de classe, conferindo *status* social mais elevado até a bombamento de prédios e sítios, preservação muscológica e fomento de manifestações de chamada cultura popular), Estado o empresa privada instituem redes operativas em torno da idéia tradicional de cultura.

Evidentemente, os parâmetros de avaliação desse patrimônio procedem de uma ideologia que faz confluir para os centros difusores de ciência e tecnologia avançada toda a verdade do conhecimento e, conseqüentemente, todo padrão de excelência do humano. Hela, cultura traduz-se como a imposição “monopolista de uma semelhança com a Europa ou

como o que se pode ainda chamar de Primeiro Mundo. No apogeu da Modernidade, esse primado europeu se dá pela universalização dos resultados da ciência e da tecnologia, socialmente impulsionados pela expansão do capital monopolista. Contemporaneamente a sociedade culta no modelo do Primeiro Mundo é ao mesmo tempo informatizada e mediatizada.

Não há dúvida de que a informatização encontra-se no centro convergente de novas demandas sociais, não havendo como desconsiderar a sua importância. Vale, porém, atentar para o fato de que, no cerne da tecnologia da informatização, acha-se em operação um modelo cultural que reproduz a hegemonia da Razão Clássica (*Aufklaerung*); isto é, o modo de pensamento que se impôs no Século das Luzes e foi entronizado como absoluto — em face dos mitos, da Natureza, do Destino — pela tradição intelectual do Ocidente. Essa Razão não tem bons olhos para qualquer coisa que escape aos critérios do cálculo ou da finalidade estrita. Ela é a mesma que se materializa na informática, com vistas à tônica de culturalização ou da difusão culturalista operada pelos *mass-media*.

Num país de Terceiro Mundo, como é o caso do Brasil, uma indagação sobre estado e rumos da cultura implica uma avaliação mais acurada do que significa o impacto desse sistema de irradiação modernizadora chamado “*mass-media*” sobre formas tradicionais de relacionamento com o real, sobre a pluralidade dos dispositivos simbólicos. ‘E sabido que, no grupo social que se massifica, enfraqueem-se as mediações entre o Poder e as massas governadas, na medida em que o fortalecimento da comunicação indireta (à distância) modifica as posições de falantes e ouvintes. Altera-se a lógica do lugar: o espaço público, que forjava identidades grupais e constituía mediações políticas e culturais, esvazia-se e dá lugar a uma dispersão privatizante (embora tudo isso de faça sob o signo de uma pretensa “sociedade de massa”). Massificados, os grupos sociais podem despolitizar-se e perder representações próprias, entrando no jogo político-gereencial da comunicação irradiada.

Por otro lado, as perdas ou transformações acarretadas/pelo fato histórico de massificação urbano contemporâneo como a cultura mediatizada) não podem ser consideradas como fim apocalíptico da consciência livre que, redefinida em “*massa*”, seria inelutavelmente submetida por Estado o empresas. A comunicação massificada é atravessada por redes

2. Rodriguez, José Carlos. *Antopologia e Comunicação*. Ed. Espaço e Tempo, *passim*.

3. Elias, Norbert. *La dynamique de l'occident*. Ed. Calman-Levy, p. 250.

e práticas de comunicação pluralizante, engendrada precisamente pelo entrecruzamento multitudinário dos grupos variados, das etnias, dos migrantes, dos estrangeiros, que constituem formas novas de socialidades nos grandes centros urbanos do mundo.

O fenômeno da comunicação moderna impõe, na verdade, o resgate da visão de cultura como modo plural de relacionamento como o real, ou seja, como a dinâmica heterogeneizante por meio da qual o grupo social persegue a expressão de sua singularidade com materiais simbólicos próprios. Essa heterogeneidade não se confunde com o imaginário "diferencialista" de uma certa filosofia européia⁴ que, a pretexto de exaltar a "etnia" ou a "cultura" e de pregar o "direito à diferença", sustenta a lesão do 'relativismo cultural absoluto, em que a Europa se reafirma como império faustiano, sem nenhuma aproximação ou comunicação real as culturas ditas de Terceiro Mundo. A dinâmica de que falamos é

da mudança contínua e da diferença que se aproxima.

A heterogeneidade comunicativa aparece quando se faz a crítica radical tanto das concepções tecnocráticas como populistas de cultura, permitindo-se reconhecer (ou conhecer) as novas mediações culturais que aparecem nos territórios autônomos da base social, dos grupos diversificados, em suma,

Do ângulo de uma orientação político-cultural, pode-se afirmar que novas realidades não se farão visíveis sem uma reavaliação da educação no Brasil - em particular, a educação fundamental. Se os rumos da ideologia culturalista brasileira passam hoje pelos *mass-media* e pela Administração cultural do Estado, os caminhos reais da cultura passam pela pluralidade das massas e pela professora de primeiro grau.

4. Referimo-nos á chamada "Nova Directa" francesa, que tem como expoentes intelectuais Alain de Benoist, Guillaume Faye e outros.

Epistemología de la Cultura en América Latina Detrás del Arcoiris

Dr. Mario Berríos C.

El arcoiris es misterioso. No está siempre, pero existe. Entre nosotros se le atribuyen acepciones que abarcan un tan amplio margen que desdibuja su ya consistencia efímera. Algunos ven en él el símbolo de la unidad en la diversidad, o bien, la irrevocable vocación de unidad en la dispersión; otros lo ven sólo como el paso de la lluvia al buen tiempo; algunos ven en él el reflejo de un mapa múltiple, un espectro de los siete colores.

América Latina es todo lo que la imagen indica: contraste, unión, desunión, diversidad, unidad. Más aún, el modo de ser del continente es aquello que aparece.

Este modo de entendernos emerge en cada una de nuestras manifestaciones. Constituye algo así como un supuesto comprensivo que permite construir programaciones de T.V. y cursos de capacitación. Y no sólo que el supuesto sea reconocer una diversidad rica que aporta en cualquier caso algo bueno, sino que es explicación, al modo metafísico, de un actuar determinado. Tras cada pregunta sobre esas mismas manifestaciones como tras cada actividad cultural hay un implícito: las cosas están dadas, lo cultural popular existe en cuanto componente del arcoiris siendo al mismo tiempo la posibilidad de su despliegue.

Se dice a menudo que América no estaba prevista en la mente de los europeos y que al darse cuenta que la habían descubierto se sorprendieron y llenaron de admiración por el despliegue del arcoiris que se abría ante sus ojos. Era, en cierta medida, la realización de la utopía. Su verdad, la del despliegue, ya estaba en el hecho mismo del arcoiris. Lo que ahora nos interesa es lo que hay detrás del arcoiris.

Las diversas explicaciones se nos han confundido con la descripción y siempre hemos supuesto más de lo que hemos descubierto. Nos vemos impelidos por el por qué que nos surge a trasladarnos de lo ontológico a lo epistemológico. Debemos dejar de dar por supuesto lo que en realidad estamos buscando.

Si nos referimos a la epistemología de inmediato hacemos relación con lo científico. No hay que olvidar que la palabra episteme (ciencia) significa etimológicamente aquello que rodea o sale de la boca. Se designa a aquello que rodea su quehacer, aquello que abandona lo interior y que, por lo mismo, puede ser visto por otros. Objetivo en consecuencia. En la epistemología asistimos al abandono que hace la intención y la subjetividad de su cuna para ser conocido por otros.

Desde esta perspectiva la epistemología de la cultura no es la reflexión sobre el simple discurso de otro, sino la objetivación (en el sentido de ser puesto delante) de la manifestación. Así en el sentido más estricto la epistemología de la cultura se refiere al carácter objetivo de las manifestaciones culturales.

Se trata, en definitiva, de penetrar en el sentido profundo del arcoiris. Accedemos a ello en diagonal, pero recto del mismo modo como aquellas aves que anidan detrás de la caída de agua de la garganta del diablo en Iguazú.

Nuestro punto de partida es afirmar la posibilidad de hacer ciencia a través de esta aproximación epistemológica de la cultura lo que nos abre a la posibilidad de estudiar las manifestaciones culturales latinoamericanas en la multiplicidad resultante de la copia, adaptación e invención las que, en cualquier caso, ha sistematizado y nos ha devuelto para que nos veamos nosotros mismos. Es mirar detrás del arcoiris.

El problema

En América Latina le ponemos nombre a las cosas. Es el modo como tomamos posesión del mundo que nos rodea. Pero aquí no hay nada nuevo. Todos los hombres y en la historia de todos los pueblos esta forma de posesión está presente. Pero no todos ponemos los mismos nombres y del mismo modo. En los hechos cada pueblo reivindica para sí, de diversos modos, la forma de nominar y por lo tanto de expresarse.

Para nadie es extraño la existencia de la pulga. Ese pequeño insecto que tanto suele molestar. Este común insecto ha inspirado varios dichos que lo tienen como protagonista. Por ejemplo: ser de malas pulgas, ojos de pulga, pulga en el oído, saco de pulgas, son algunas de las expresiones conocidas en Chile. De acuerdo a la explicación encontrada en el diccionario de chilenismos todas esas explicaciones dicen relación ya sea con el mal genio, con el hecho de ser molesto o de minusvaloración.

Por otra parte sabemos que las pulgas no son originarias de Chile ni tampoco de nuestro continente. Una tradición dice que llegaron en el equipaje de algún funcionario del Reino enviado por el Rey. A fines del siglo XVIII aparecen las pulgas en la literatura de viajes. Sin ir más lejos Haenke escribe en su diario que durante el viaje entre Valparaíso y Santiago no pudo dormir a causa de este insecto.

El diccionario de la Real Academia consigna los mismos dichos que hemos encontrado en el diccionario de chilenismos. Lo curioso es que la significación que se les da denota algo distinto a su recepción latinoamericana: es desazón, resentimiento, darse por ofendido.

No es lo mismo que encontramos en Chile. Claramente son dos maneras diferentes de percibir.

Existe pues, un espacio constituido por lo que aceptamos como diferencia entre ambas recepciones del insecto en sus consecuencias y aplicaciones. Dicho espacio no es un resultado mecánico de algo que lo produjo, ni tampoco es una pura intuición sin coherencia. Para encontrar la consistencia debemos recurrir a la propia estructura interna.

Nuestro punto de partida supone que las expresiones culturales mismas son las que nos entregan una manera de comprenderlas. Por lo mismo no son ellas un todo homogéneo que se toma o se deja, sino que cada una está constituida en el fondo por una base peculiar que es necesario descubrir.

Ha existido, en consecuencia, un proceso en el cual han jugado nuevas circunstancias las que han permitido leer de un modo diverso lo que experimentamos.

Lo importante no está, entonces, en constatar que existe el modo popular de expresión, sea en dichos, canciones, preocupaciones, etc. (más que mal siempre han existido formas peculiares), sino

más bien en comprender la base sobre la cual se sostienen esas formas a las que hacemos referencia. Una aproximación histórico-ideológica nos permite fijar los primeros elementos para asumir una actitud crítica frente a nuestro pasado.

De allí que más que estudios globales sobre la problemática son requeridos estudios monográficos de cada expresión, develando cada vez sus fuentes, conociendo su despliegue, aproximándose al origen del que son portadores. Es necesario pasar de la apariencia globalizada hacia el inquirir básicamente por una línea conductora. Hacia lo que sostiene.

De este modo delimitamos el objeto de nuestro estudio. Nos separamos de lo dado, de las visiones estáticas que intentan entender todo paralizándolo. Por lo mismo se debe descartar la interpretación a priori, pre-juzgada, como si cada vez que intentamos entender nuestra realidad debemos pedir prestado para entender lo que es nuestro. En síntesis, nuestro postulado es que es el mismo arcoiris, en su despliegue, el que nos entrega las pistas para explicarnos lo que tenemos ante los ojos.

Pero, ponemos nombres a las cosas limitadas por nosotros mismos, es decir, por los mismos conceptos y bases teóricas que buscamos explicarnos.

Para nadie es un misterio que en toda sociedad existe lo que llamamos cultura oficial y otra que es contestataria, siendo distinta a la subcultura ya que ésta tiene consistencia en la medida que existe la cultura oficial de la cual es una contrapartida. La cultura no oficial a la cual nos referimos aquí muestra una aspiración crítica del resto de la sociedad. De ese modo desde la cultura no oficial emerge, en cuanto crítica, un principio que permite leer la cultura oficial. Este principio permite ver la multiplicidad de lecturas y entonces se descubre la coherencia desde la otra.

La cultura popular, es entonces, un modo de inteligibilidad de la realidad cultural.

¿Qué es este principio de intelegibilidad?

Es aquel principio que en la comprensión de los hechos entrega una coherencia. Su punto de partida reside en los hechos mismos. Se opone a la imposición de criterios absolutos externos a la realidad.

La inteligencia de la realidad, en cuanto lectura interior, permite llevar a cabo otras formas de comprensión que no sean las que aparecen siempre.

Las expresiones populares, cada una y todas en su conjunto, entregan los elementos para su comprensión en la medida que, en primer lugar, redefinimos su perfil histórico, es decir, ubicadas en el espacio y el tiempo. La dimensión de las actividades concretas a través de las cuales se manifiesta el ser popular consiste en volver a recrear el espacio y el tiempo de su nacimiento. Ello permite inteligir la realidad desde sí misma dejando que sea ella quien nos hable.

Si nuestra pregunta es sobre lo específico, ésta se resuelve en la consideración de la multiplicidad de acciones que dan un resultado. El primer paso es reconstruir esa red de relaciones que produjeran lo que tenemos ante los ojos.

El problema de la cultura popular no está en la dificultad para definirla (lo que de suyo es suficiente para dedicarle estudio). Lo central está en la gestación de un espacio que tiene su propia dinámica. El supuesto de la autonomía relativa de lo cultural nos permite avalar la inteligibilidad y elevarla a la categoría de principio.

¿Cómo es la estructura que posibilita llevar a la práctica el principio de inteligibilidad?

Conceptos básicos

La necesidad de un cuerpo teórico que sea coherente con lo planteado y que permita responder a todo el conjunto con alguna claridad es a todas luces indesmentible. Percibir la necesidad y lamentar su ausencia es muchas veces contenido de algunos discursos de activistas de la cultura y educación popular.

En principio sugerimos que los conceptos surgidos de la misma historia ideológica son la apropiación, la creación y la tradición (la explicación y fundamento se encuentran en los análisis de temas por el autor).

Es evidente que ninguno de los tres son privados de la cultura popular. No lo son ni siquiera en el marco latinoamericano. No son tampoco los únicos ni tampoco han sido descubiertos hace un momento.

Lo que hay en ellos es un objetivo común. Una finalidad que les aúna. La apropiación, creación y tradición apuntan hacia la formulación de una memoria y es desde esa misma memoria de donde es

interpretada y estudiada la manifestación cultural. Allí reside el papel de lo popular.

El núcleo central de los tres conceptos referidos reside en la memoria que se construye. La cultura pasa a ser esa memoria de lo humano. De este modo la cultura popular es memoria y diccionario a la vez. Toda cultura, se puede argüir, es ambas cosas. Precisamente por ello es que lo popular tiene un carácter propio que los distingue de una subcultura: tiene la capacidad de ser diccionario, es decir, dar cuenta, definiendo lo que es la realidad. En gran medida este carácter le ha sido negado desde el momento de la ilustración con su concepto de cultura universal. Se le permitió ser memoria, pero se aminoró su carácter de diccionario, es decir, ser clave en la comprensión de la realidad. Por eso es que hemos entendido deficientemente la cultura popular porque si la vemos sólo como memoria nos queda en la penumbra el diccionario, ya que de él se ha apropiado la cultura oficial. Precisamente es la autonomía que le reconocemos la que fundamenta el carácter de diccionario. La epistemología de la cultura popular supera la mera memoria y permite construir el diccionario. No basta con recordar, hay que ser capaz de otorgar sentido.

En la construcción de la memoria-diccionario el concepto de apropiación parece el más cercano. Algunos autores manifiestan que apropiación asegura el nexo entre lo particular de la manifestación cultural y el modo de ser universal. Aparece como punto de partida la definición de lo propio.

Esta manera de ver el problema supone la existencia de un eje que es el que se apropia, el que ejerce las funciones de diccionario. Sin embargo, lo que existe de hecho parece ser más bien el fenómeno contrario. La cultura oficial se apropia de los elementos populares, los hace viables y los devuelve a sus propios usuarios. Durante toda la historia latinoamericana, pero en forma especial en el siglo XVIII, somos testigos de esta forma de percepción.

Los cuentos llamados infantiles que fueron coleccionados alrededor del siglo XIV fueron reformulados como claves de comprensión en el siglo XVIII, se les asignó una nueva función.

La apropiación ocurrió desde la cultura oficial hacia las formas populares incorporándolas en su diccionario. No es lo popular que toma elementos y los retrabaja sino que ocurre al revés. Lo popular es asumido y visto desde otra perspectiva. La apro-

piación sólo puede ocurrir desde la cultura oficial, ella incorpora, lleva adelante en su propia línea. Cuando lo popular toma y relee aspectos de lo universal lo hace desde una posición minusvalorada. En todo caso lo que es posible deducir de la apropiación es el modo como ello opera. Es decir, se toma una manifestación y se le hace entrar en el sistema devolviéndola deslavada. Es el modo como hemos asistido a la construcción del estereotipo. Los elementos populares, sacados de un contexto son transformados y funcionalizados en la totalidad de la cultura universal. Con la apropiación como proceso se pierde el espacio de lo popular.

Pero el espacio existe (como el arcoiris). Por ello es que está presente la creación. Las manifestaciones culturales que reconocemos como populares y que ellas mismas reconocen como tales con el punto de partida. Dichas manifestaciones no son puras ni están descontaminadas. Las manifestaciones que recogemos ante todo son aquellas que se han hecho su espacio y lo han defendido. Aun cuando aparezcan como estereotipos.

El espacio dice relación con una memoria que es necesario cuidar y en la medida que existe el espacio permiten la presencia del diccionario.

¿Cuáles son los espacios de la creación en América Latina?

En la historia (y en lo que conocemos de su prehistoria) existen dos elementos al menos que nos permiten leer la experiencia latinoamericana. La primera, de larga data, es el canto. Para el antiguo azteca cuando se refería a la verdad no lo hacía en términos de adecuatio sino de manifestación. Verdad se decía cantos y flores, es decir, la verdad consiste en la plenitud de la naturaleza y los hombres. La naturaleza es plena cuando está florida, el hombre lo es cuando canta.

El canto ha jugado un papel importante como expresión de verdad. Por ello cuando se tiene conciencia de la derrota ante los españoles se canta. Rastrear el canto es una de las mejores formas para conocer el alma de un pueblo y más aún en el latinoamericano.

Para nosotros, una de las posibilidades de buscar en algunas expresiones musicales que han sido reconocidas en el conjunto de América Latina.

Estimamos la creación como el espacio cubierto al cual se le reconoce una originalidad. El hecho

que haya algunas expresiones musicales, por ejemplo, que se les reconoce carácter popular, aun cuando su etiología sea muy compleja, significa que corresponden a un espacio elevado de una manera peculiar.

¿Y cuál es esa manera? Por supuesto que son las mismas expresiones las que nos llevan a reconocerlo en la medida que son espacios reconocidos como populares. Uno de los aspectos reconocidos entre nosotros es el ritmo, pero más allá de él, lo que llama la atención es la presencia de determinadas letras de canciones. Lo que ellas nos dicen. "Lo que cuentan las canciones" era un antiguo programa de radio en Chile. El espacio de la creación es llenado en tres dimensiones, las cuales siempre están presentes en la expresión de la cultura popular: lo concreto, la crónica y la crítica.

Lo concreto, el ejemplo más vivo es el bolero, se refiere a la experiencia intransferible del amor y del enamoramiento. Esa experiencia única es universalizada a través del contar públicamente mi propia experiencia. Los demás reconocen en una experiencia la de todos. La universalización de la experiencia particular por sobre el privilegio de lo universal de la cultura como tal es el primer paso de la cultura popular.

La crónica, expresada en el corrido mexicano, privilegia que no hay una sola manera de contar la historia. Hay varias. Yo tengo derecho a contarles mi propia versión de la historia. Esta expresión se encuentra en casi todas las manifestaciones populares.

El espacio de lo popular es llenado con mi propia experiencia y mi modo de contarla. Esto diferencia notablemente lo popular de otras manifestaciones subculturales donde la pura protesta tiene como contenido lo que el otro no es. Frente a esa negatividad, lo popular nos propone un principio para comprender que se traduce en el espacio por llenar.

La crítica completa la estructura. El tango en su desarrollo a partir del papel que juega la letra a principios de siglo evidencia que no tiene sentido sólo cantar sino es proponiendo una crítica del orden establecido. Los tangos posteriores en los años treinta y cuarenta dan cuenta de esa tendencia básica. No basta con contar la historia en forma particular, es necesario denunciar lo que no está bien y por lo tanto proponer. La denuncia está señalando

un espacio que es propio y desde el cual se afirma consistentemente una existencia distinta.

La otra forma, es la posición frente a la muerte. Es interesante sobre todo poder dar cuenta del diverso carácter que asume el héroe en el mundo latinoamericano, pero esto sería tema de otra ponencia.

La creación en su triple dimensión llena espacios, hace presente la memoria, pero aún no es suficiente ya que es necesario transformar esa memoria en base de diccionario.

El último elemento básico que unido a lo anterior completa la respuesta a lo que nos hemos planteado es la *tradicición*.

En la tradición el fruto final del proceso que repone la memoria y establece el diccionario. Por una parte la tradición es lo establecido, que ha llegado a ser tal por un acto de voluntad. No todo el pasado constituye tradición. Sólo aquello que decidimos que lo sea. Por eso la tradición es diccionario.

Distinguimos la tradición de la herencia. La segunda la recibimos, la primera decidimos en torno a ella y a su contenido.

La tradición es el modo final como se concretiza el principio de inteligibilidad y donde se estructura el espacio al cual responde la cultura popular.

Los conceptos básicos surgen de la misma expresión cultural y por lo tanto poner atención a la cultura popular es avanzar hacia el espacio que la cultura oficial deja pendiente.

Si cada una de las expresiones de cultura popular la develamos en lo que ha sido su lugar en la apropiación y determinamos su grado de independencia, si vemos cuán autónomo es el espacio de la experiencia, de la creación que realiza y de la tradición que busca cumplir estamos cerca del espacio que buscamos entender.

La verdad

Hemos planteado la necesidad de una epistemología de la cultura popular. Postulamos que ella existe en el interior de las manifestaciones culturales mismas. Por lo tanto, la teoría misma no es algo externo, ni una explicación foránea. Hay que estudiar las manifestaciones mismas de la cultura para encontrar lo que ellas son. No se trata de algo que

sea simplemente un resultado, fruto de fuerzas. Lo que está en juego es el problema de la verdad.

Los niveles en los cuales esto se expresa es a través de las manifestaciones culturales.

Pero ello no es tan simple. Siempre se hace un juicio sobre las manifestaciones que va implícito y que de alguna manera forma parte de ellas. Este juicio es parte de la expresión misma.

La cultura popular es la forma como se expresa una parte de la verdad recubierta por lo oficial.

La verdad a la que hacemos referencia tiene que ver con la realidad concreta en la cual ella se realiza. Cada situación de un pueblo con sus condiciones formula una manera de ver el mundo. Si las teleries* manifiestan una verdad o una alienación no depende del juicio del investigador, sino de la ubicación concreta de ellas en el conjunto del pensamiento latinoamericano. Independientemente de los problemas de mercado lo que ingresa a él tiene un sello propio. Si es Doña Beija o María de Nadie es irrelevante ya que el problema de la telerie no se resuelve en la pura funcionalidad o en el marco global que se le ubique. La primera, por ejemplo, es la recreación de una memoria mantenida en el pueblo sobre un hecho histórico que, a su vez, no es relatado como tal, sino que es el pretexto para hablar de problemas contenidos en la formación de Brasil. En la segunda telenovela nombrada el problema es distinto, se trata de la recreación del cuento de la cenicienta. Lo central en el cuento de la cenicienta está en el sentido de la igualdad. Todos los hombres tenemos los mismos derechos ya que la cuna no hace a los hombres distintos esencialmente.

La verdad de una y otra está en los niveles en que se ubican y no en el hecho del devenir histórico de un género. Si lo hemos asumido es porque necesitamos hacer universal nuestra experiencia particular y sentar una tradición.

El trabajo intelectual consiste en buscar las razones profundas y las vinculaciones. Se trata de hacer real las aspiraciones.

Lo interesante es que en el momento actual debemos estar dispuestos a asumir esta nueva realidad que a la vez denuncia lo que ocurre. Las diferencias radicales y abismantes encuentran en la pantalla su explicación, así como también las contradicciones que vivimos a diario se reflejan necesariamente.

* Pregunta: ¿es posible pensar en AL sin telenovelas?

El producto cultural tiene su propia dinámica y dentro de ella es posible entender que aunque existe la alienación, aunque los productos respondan al mercado existe siempre un espacio.

La cultura popular se ubica, desde este punto de vista, como constructora de la verdad del continente.

Se pudiera pensar que las contradicciones que existen en el continente lo mismo que la creciente tecnificación de la comunicación no permitiría un punto de encuentro con lo que se produce a nivel popular. La internacionalización de los medios impediría la recreación de esta novedad.

Justamente, una aproximación epistemológica partiendo de los hechos mismos permite darse cuenta que la construcción de un gran aparato publicitario o una gran producción tiene a la base el espacio que le ha sido negado o distorsionado a lo popular.

Tener en las manos instrumentos que permitan reflexionar sobre los productos mismos, que permitan desmontar y volver a construir hace que el papel del técnico de la comunicación no reside en la descripción de modelos sino en el develamiento de ellos.

A partir de la crisis del 29 se produjo en varios países el llamado proceso de sustitución de importaciones. Aparecieron los populismos y la valoración de la tierra y lo propio (telúrico).

Es también el momento en que irrumpen las tecnologías de las comunicaciones. Se producen cambios radicales.

Lo interesante es que unido a este proceso surgen los conceptos que actualmente conocemos como presencia de lo popular. El mismo concepto pueblo adquiere en el período un lugar importante.

La reformulación de las comunicaciones estuvo vinculada a la noción de pueblo y, por lo tanto, en este período se comenzó a pensar lo popular como lo unido a una visión política. Es el momento cuando se cimantan muchos de los estereotipos folklóricos.

Así lo popular identificado con un grupo social al mismo tiempo que preso de un estereotipo desarrolló una forma de entenderse a sí mismo.

El momento que vivimos actualmente supone la superación de ese momento y de los anteriores.

Allí reside la máxima dificultad de definir la cultura popular y por ende el estudio sobre ella.

Al proponer a la discusión este tema como posibilidad de desarrollo teórico no queremos permanecer en la descripción que nos conduce, a lo más, a discutir sobre la identidad.

Estamos, si es posible, más allá de la identidad del arcoiris. Nos ubicamos, más bien, en las dimensiones y juegos de fuerzas que lo hacen posible.

La producción de la verdad es uno de los elementos con el cual podemos estudiar el espacio, la memoria y el diccionario. La producción final es cualitativamente mejor que el punto de partida, pero lo supone. Por eso, aun cuando parezca resuelto el problema, en realidad no constituye sino el comienzo.

La realidad y sus múltiples manifestaciones es susceptible de ser estudiado y, superando las apariencias, podemos no sólo saber cómo se produce el arcoiris, sino ser capaces de producirlo. Es decir, ser dueños del poder que el pueblo latinoamericano día a día y durante siglos no ha cedido porque se sabe dueño del espacio.

Los Frentes Culturales: Culturas, Mapas, Poderes y Luchas por las Definiciones Legítimas, de los Sentidos Sociales de la Vida

Dr. Jorge A. González

La lógica específica del mundo social,
es la de una "realidad" que es el lugar
de una lucha permanente por definir la realidad.

P. Bourdieu.

Si los hombres definen ciertas situaciones como
reales, ellas son reales en sus consecuencias.

William Isaac Thomas.

INTRODUCCION

Las perspectivas panorámicas y políticas cartográficas.

Hasta hace relativamente poco tiempo, resultaba algo bastante extraño encontrar dentro de las actividades y políticas de las instituciones gubernamentales orientadas hacia la difusión o preservación de la cultura una presencia de "lo popular" que no fuera una imagen ligada con indígenas ataviados con los vestidos más coloridos, dentro de marcos estrictamente definidos como tradicionales, originales, bucólicos y autóctonos.

Parecía como si "lo popular" se definiera exclusivo pero doblemente por la candidez curtidada de los rostros del campo y por la embriaguez exótica de las grequitas y las plumas de sus atuendos.

Así, el estudio de tal —"popular"— cultura se circunscribía al ámbito de los coleccionistas de piezas extrañas (cantos, danzas, costumbres, usanzas, jorongos, art-crafts, etc.) que merecían ser rescatadas, preservadas y conservadas porque de alguna manera se les asociaba con una veta "original" de nuestra identidad como pueblo, como nación, como patria.

De esta manera se creó un mirador, una terraza (y desde ella todo un panorama) a partir de la que se podía contemplar la cultura "popular" en toda su pureza y mexicanísimo esplendor y donde la cultura vernácula, allá en el fondo, aparecía —de pechito— lista para ser retratada, rescatada y valorada por la "otra" cultura.

Este panorama de inmediato dictaba las incompatibilidades de la cuestión; todo lo plástico, lo

repetible, lo industrial, lo citadino, lo moderno, quedaba irrestrictamente excluido de la definición.

Se había construido un mapa de navegación (una presentación, una interpretación), en el que, a semejanza de los primeros realizados por los viajeros españoles del siglo XVI donde la actual Baja California aparecía como una isla de regular tamaño, la Cultura Popular —nombrada en singular y con mayúsculas— aparecía flotando en el océano de nuestra patriótica nacionalidad, a prudente distancia del continente de la Real Cultura, pero simultánea y permanentemente amenazada por los devastadores huracanes y las —cada día más— frecuentes incursiones de los piratas y los corsarios de inmoral (y anti-nacional) cultura mercantil.

A pesar de ellas —o quizá precisamente por ellas— con estas orientaciones cartográficas, la doble estrategia cultural emanada de la política del Formol (conservación y disección forzosa) y de la vieja política del Avestruz (incapacidad de ver las relaciones prohibidas con el enemigo malo) que representaban tan mesurada e impermeablemente lo popular, tuvo a bien estallar, bajo la enorme presión de múltiples, abigarradas, modernas, mezcladas y emergentes formas distintas de cultura cuyo centro de ordenación, difusión e influencia estaba localizado no más en las milpas y praderas, sino en las capilaridades y en las "entrañas mismas de la Selva de Concreto". El reino de la lógica de la llamada cultura del aluvión (Romero, 1977) era para entonces absolutamente omnipresente —incluido por supuesto el campo y toda la vida rural— y así, progresivamente su irrupción fue confrontando desde las concepciones más difundidas, hasta algunas de las políticas estatales más corrientes en torno a las culturas populares.

No parece haber resquicio alguno en nuestro país que se encuentre aislado de tan peculiar contaminación.

Pero el híbrido resultado carecía de estatuto, es decir, la resultante no era ni "popular" en el sentido romántico, ni tampoco era "cultura legítima". Parecía ser más bien una forma degradada (amenazante y degradadora) de la "verdadera" cultura,

una suerte de productos industrializados y homogeneizados cuya circulación y —crecientemente— sus usos, no respetaban regiones, “matrias” —parafraseando a don Luis González (1984)— ni mucho menos “regiones de refugio”.

La agudización de este proceso se verifica precisamente con la estructuración del sistema de ciudades y con la creación de una red tecnológica ligada al innovador (y cuadriculante) ludismo de las emisiones electrónicas, la industria del disco y las mega-ediciones de comics variados. Por su parte y como abonándole el terreno a la televisión, el melodrama radiofónico, fotonovelístico y —en especial— el cinematográfico comienza a redefinir el campo desde una urbanidad que ya Mosiváis (1981) ha caracterizado en varias ocasiones.

Por primera vez, se fincaba el soporte de la anulación selectiva de varias de las grandes diferencias sociales y culturales de nuestros países.

Efectivamente, los únicos mapas con los que contábamos para navegar, nos mostraban al continente como un agregado indigesto de puros islotes.

Las culturas: organizar, soñar, recordar, definir, luchar.

La necesaria revisión de nuestras políticas lleva aparejada una también necesaria revisión de los conceptos que utilizamos para pensar y reconstruir la cultura. No podemos tratar de abarcar la compleja y —en más de un sentido— tozuda realidad de las múltiples relaciones de las culturas actuales con una concepción normativa o etnocentrista de la cultura.

Quizás convenga pensar, es decir, representarnos dicha complejidad de una manera un poco menos estática.

La cultura nos parece que es ante todo un modo de organizar el movimiento constante de la vida concreta, mundana y cotidianamente.

La cultura es el principio organizador de la experiencia, mediante ella ordenamos y “estructuramos” nuestro presente, a partir del sitio que ocupamos en las redes de las relaciones sociales.

Es en rigor nuestro sentido práctico de la vida. Pero la cultura no sólo permite domesticar nuestra situación presente, ella es también constitutivamen-

te sueño y fantasía, que transgrede los cercos del sentido práctico: fantasía y proyecto que sobrepasa los duros y estrechos límites de la pesada y seriósima realidad. La cultura es escape, evasión y eversión de la “cruda realidad” que nos permite —al “soñar”, al jugar, al reír— abrir las compuertas de la utopía y a partir de ésta, nos deja proyectar otras formas de organización, distintas a lo vivido y —a veces— por el momento irrealizables.

Es en exceso, la fábrica de todos nuestros sueños y el principio de todas nuestras esperanzas.

Sin embargo, aunada al presente y al futuro, la cultura es simultáneamente raíz y ligadura con lo que hemos venido siendo, haciendo, gozando, pensando. Es recuerdo —siempre selectivo y reconstruido desde las constricciones particulares de un ahora volátil— de los pasos anteriores, de nuestro origen, de nuestros muertos, de nuestros fracasos, de nuestros espacios, acciones y objetos, nuestros tiempos y relaciones que han conformado las líneas de expresión del rostro de nuestro presente.

La cultura es pues memoria de lo que hemos sido y registro imaginario y sedimentado de lo que pudimos alguna vez ser y hacer.

Es en perspectiva, lo que da espesor al presente y factibilidad al porvenir.

Asimismo, la cultura es lo que nos permite definir nuestra situación dentro de la vida social y colectiva.

Es la herramienta privilegiada para conferirle un sentido a la realidad “real”, tanto la que nos distingue porque nos ata con el grupo y la clase, como la que nos unifica porque nos funde en alguna de las múltiples formas de existencia de lo elementalmente humano, la afectividad, lo numinoso, la nación, las patrias y las matrias, el ludismo, y en general toda la gama de posibles identidades que se traman entre los recovecos de profundas desigualdades sociales, pero que al mismo tiempo son arenas de lucha por conferirle a lo que a todos nos une, un determinado sentido y orientación.

Es alteridad socialmente fundada y escenificada, pero es también, simultáneamente precario equilibrio entre la legitimidad de convergencias históricas y situacionalmente construidas.

Entender entonces esas luchas e inestabilidades en la definición plural de significados, es introdu-

cirse completamente en el terreno del análisis de la cultura.

Pero nuestro asunto se torna un poco más complicado si se pretende concentrar los esfuerzos en la comprensión de los procesos culturales dentro de las sociedades contemporáneas.

El análisis cultural de las relaciones sociales, aun cuando propiamente nace con las mismas ciencias sociales ha sido por lo general descuidado y muchas son las razones académicas, políticas e históricas de lo anterior que en esta sede no van a ser discutidas.

Pero ¿qué es la cultura y cómo abordarla teóricamente?

Es bien conocido que hay tantas caracterizaciones de la cultura como pensadores han escrito sobre ella (Giménez: s/d) González, J., 1981).

Pero como nos parece de mayor utilidad a los propósitos de este artículo, más que mostrar erudición en tal discusión, optaremos mejor por caracterizar a la cultura como una dimensión omnipresente de las relaciones sociales.

Esta posición implica varias cuestiones:

1. Que la cultura es una propiedad consustancial a toda sociedad concreta e histórica. (Fossaert, 1983).
2. Que la cultura no es una "entidad" flotante dentro de las super estructuras sociales que sólo permanece y se mueve de modo especular y acorde a los movimientos "reales" de la infraestructura económica.
3. Que la cultura tiene materialidad y soportes sociales objetivos y por lo que respecta al ámbito de su especificidad, la división social del trabajo lo ha circunscrito a los distintos procesos de construcción, codificación e interpretación social del sentido.
4. De esta manera, la especificidad "sínica" o "semiótica" de la cultura no es un componente más agregado a la ya de por sí compleja trama de relaciones sociales, sino una dimensión integral de todas las prácticas y relaciones de la sociedad en su conjunto.

No se puede ser socialmente y no *significar*. No hay acción social sin representación y orientación simultánea y copresente de ella.

5. En virtud de todo lo anterior, la cultura entendida como el universo de todos los "signos" o discursos socialmente contruidos, no agota su eficacia en el hecho de "ser" sólo significante, pues precisamente porque significa, "sirve" (Cirese, 1984) y por ello la cultura es también un instrumento de primer orden para accionar sobre la composición y la organización de la vida y del mundo social.

Finalmente, podemos decir que las relaciones entre cultura y sociedad no son del orden de continente a contenido o viceversa.

Desde un punto de vista científico, la cultura debe ser entendida como una *dimensión de análisis* de todas las prácticas sociales; es —de acuerdo con una expresión similar de Greimas— la sociedad total, observada desde la dinámica de construcción y reelaboración constante, histórica y cotidiana de la significación.

La cultura es pues una *visión que nos define el mundo*, pero esa visión es al mismo tiempo y, por efecto de las desiguales posiciones dentro de la estructura social, una *división práctica, efectiva y operante del mundo* (Bourdieu, 1979 y Accardo, 1983).

El efecto de tales divisiones no puede ser descuidado en aras de una pretendida neutralidad "semiótica" de la cultura.

En efecto, todos los seres humanos nos construimos una representación de nuestro accionar y estar por el mundo, pero precisamente debido a las desigualdades de poder y de clase, con dificultad nuestras distintas interpretaciones de la realidad pueden coexistir armoniosa y amablemente con las de otros agentes de posiciones distintas y desniveladas respecto a la nuestra.

Para volver inteligible esta compleja relación entre la cultura y la desigualdad social habrá que trabajar más adelante con el concepto de Hegemonía pues éste nos ayuda a volver inteligible la totalidad de la sociedad desde el punto de vista de la ideología o representación (Fossaert, 1978, 1983).

Un sistema de hegemonía nos define, para una cierta escala de representación y para un nivel particular de abstracción, el modo en que las clases sociales se relacionan entre sí desde el punto de vista de la construcción de significaciones.

Dicho de otra manera, el concepto de hegemonía permite destacar un nivel de lectura (ideológico/cultural) de la totalidad de las relaciones entre las clases de una misma formación social y por ello nos permitiría responder a la pregunta: ¿cómo se relacionan las clases de una sociedad particular desde la óptica de la construcción e interpretación social del sentido?

Sin embargo, habrá que hacer una serie de ajustes de acuerdo al tipo de objeto de estudio que se elija, y al tipo de representación que el concepto permita.

Los conceptos nos sirven precisamente porque son una abstracción y porque nos representan dentro de una cierta escala un referente particular.

De aquí que tengamos que ser precavidos para no forzar los análisis y querer matar un molesto y desvelador mosquito con misiles teledirigidos, nada más porque "sabemos" que los mosquitos insomnes "deben morir" y que los misiles sirven para matar.

Nos parece que uno de los problemas metodológicos más serios de las ciencias sociales en la actualidad estriba en una serie de errores, descuidos y forzaduras de esta naturaleza que ya Borges nos había señalado con lucidez:

"En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una ciudad, y el mapa del imperio, toda una Provincia. Con el tiempo esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él.

Menos adictas al Estudio de la Cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa era inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y de los inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas ruinas del mapa, habitadas por animales y por mendigos; en todo el país no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas".

(Del Rigor en la Ciencia).

De este modo habrá que estar vigilantes para no crear "mapas" demasiado abstractos y pequeños, incapaces de servir para guiarnos en situaciones concretas y tampoco "mega-mapas" que precisamente por representar fielmente la realidad terminan (tal y como iniciaron) por servir para cualquier otra cosa, excepto para lo que fueron hechos.

La realidad siempre es más rica (en riqueza y en riqueza) que las representaciones que de ella nos confeccionamos.

Pudiera ser también que las ciencias sociales no han desarrollado el interés y los instrumentos necesarios para volver inteligibles eventos con un alto grado de inasequibilidad por su híbrida composición y su variado, cambiante y disperso uso social.

Sin embargo, no siempre las preferencias de estudio de los científicos coinciden con prácticas efectivas de la gente común, que no por carecer de estatuto teórico dejan de ser una realidad social cotidiana dentro de nuestros países latinoamericanos de los ochenta, en este nuestro continente tan golpeado por la crisis.

¿Qué sentido tiene pues, en plena época de crisis general de la sociedad hacer un análisis detallado de la cultura?

Las crisis remueven estructuras y dentro de la esfera cultural, la construcción del consenso y de las identidades que coexisten en una sociedad con una base poblacional tan diversificada, constituye un problema de primer orden, simultáneamente político y académico.

Así entonces, es urgente saber cómo se ha logrado construir y equilibrar aun precariamente el consentimiento social dentro de una sociedad bastante desnivelada, pero no sólo desde la escala de las macroestructuras, sino también dentro del área de fenómenos, hechos y relaciones más ligadas a la vida diaria y común del grueso de la población.

Alrededor de la cultura se juegan cuestiones que no por no ser "inmediatamente políticas", son por ello menos trascendentales.

Ahí se pueden localizar procesos de atesoramiento, reproducción, utilización y escenificación de la memoria social, de búsqueda y auto-representación de identidades, de organización social capilar, de creación y recreación signica muy concretos, muy cercanos, muy humanos, muy cotidianos.

Porque la cultura —ya lo dijimos atrás— organiza y representa un “nosotros” muy plural que está (o ha estado) ligado no sólo a la razón, sino a las pasiones y a las mismas vísceras. Esos mojones de identidad, recuerdo y porvenir ligados a espacios, ambientes y sensaciones, son verdaderos puntos de “toque” y convergencia de una pluralidad de grupos y clases de agentes muy diferenciados en lo social que se reconocen —a su manera— en su propia cultura.

Ellos operan sobre variables que bien podemos llamar elementalmente humanas, es decir, que no dependen única y exclusivamente de la estructura de clases y que son precisamente algunos de los puntos que todas las categorías sociales comparten en mayor o menor medida.

Son este tipo de elementos sobre los que descansan —nos parece que no podría ser de otra manera— una buena parte de la posibilidad real y objetiva de la conformación y ejercicio del *poder cultural*.

El análisis de las culturas contemporáneas debería entonces darnos algunas pistas y aportaciones al conocimiento de diversos procesos sociales de construcción de sentido a través de luchas por mostrar quién de los contendientes es capaz de sostener y elaborar las definiciones y “visiones” más plausibles de la realidad, de la vida y del mundo social.

Si tenemos que hablar de objetivos de este artículo diremos que se busca básicamente presentar la discusión teórica sobre la categoría de los Frentes Culturales como herramienta para interpretar algunos de los procesos de lucha por la más legítima definición del sentido de ciertas áreas resaltadas de la cotidianidad.

En primer lugar la discusión abordará las cuatro grandes problemáticas en las que los Frentes Culturales se ubican. Estas son:

- a) La construcción social del sentido.
- b) La constitución social de la Hegemonía y del Poder Cultural.
- c) La lucha por la legitimidad cultural.
- d) Los elementos culturales transclasisistas y la vida cotidiana.

De acuerdo con tres posibles niveles de análisis de la cultura, distintos conceptos sociológicos serán expuestos para reconocer el lugar y la escala en la que la nueva categoría propuesta pretende ser utilizada.

Una vez presentados y discutidos los antecedentes y los elementos de la categoría, se pasa propiamente a la caracterización de los Frentes Culturales, que dentro de la polisemia y carga semántica propias de su composición, son ubicados como frentes o arenas de lucha y simultáneamente como fronteras o límites de contacto ideológico entre las concepciones y prácticas culturales de distintos grupos y clases construidas que coexisten en una misma sociedad.

1. FRENTES CULTURALES: ELEMENTOS DE UNA PROBLEMÁTICA

Nos parece básico iniciar por los procesos de la construcción social del sentido que conforman el nivel más abstracto de nuestra discusión.

Sabemos ya que la cultura o la ideología más que una precisa rebanada de la estructura social, es un modo de interrogar a la totalidad de las relaciones sociales (Fossaert, 1977).

La ideología está en todas partes, es pues, coextensiva a la sociedad. De esta manera, tanto como la *producción* de la subsistencia material y la *organización* que para tal efecto se instituye, la elaboración de sentidos conceptuales del entorno y su devenir es una función elemental de todo individuo y de toda sociedad.

Desde las más primitivas hasta las más complejas, los agentes sociales participan activamente en la producción, en la organización y en la construcción de definiciones signícas/conceptuales de las realidades sociales (Schtus, 1974-a) (Berger y Luckmann, 1979).

Así no hay acción social que no sea simultáneamente realizada junto con un tipo de “representación” signíca de ella.

No se puede “no pensar”. Se puede juzgar que se piensa “mal” o “bien”, “adecuada o inadecuadamente”, pero es imposible dejar de operar signícamente sobre la realidad.

Sin embargo, desde un punto de vista sociológico, no nos corresponde preguntarnos por las formas individuales de la “conciencia” de los actores sociales, sino más propiamente por los modos en que los “hombres-en-sociedad” (Fossaert, 1983) se relacionan entre sí y a partir de esa práctica definen e interpretan el mundo, orientan su acción y

construyen sentidos socialmente objetivados, que lejos de radicar en la pura subjetividad de los individuos, operan, funcionan, “viven” y son destacables analíticamente en y por las relaciones sociales.

En cuanto al “sentido” preferimos el uso del término *construir* al de *producir*, primeramente porque nos parece más adecuado restringir la “producción” al ámbito económico de la creación de valor (Fossaert, 1977-b).

De esta manera, podemos evitar algunos abusos y equívocos dentro de la de por sí poco precisa terminología en ciencias sociales, y en segundo lugar, porque precisamente construir sentidos implica cuando menos una asimilación, una selección creativa, una acomodación y una serie de esquemas interpretativos que normalmente operan sobre otras formas pre-existentes o copresentes de nombrar al mundo, de ordenarlo.

Así, toda construcción de un sentido se efectúa sobre la de-construcción de otro: para todo discurso encontramos siempre un contradiscurso dentro de un proceso de continua construcción, de-construcción y reinterpretación del sentido que algunos autores han dado en llamar semiosis social (Verón, 1973).

No abundaremos más en esta área pero remitimos al lector interesado a la discusión sobre la psicogénesis y la sociogénesis del conocimiento trabajado de manera impar por Piaget y la escuela de Ginebra (Piaget y García, 1982).

En síntesis, la discusión de los Frentes Culturales se enraza primeramente dentro de la problemática del ejercicio social, colectivo, supraindividual de los distintos modos de ordenar, nombrar, definir e interpretar la realidad en la sociedad.

Dicha ordenación es específicamente cultural o ideológica no porque resida topológicamente en el “betún” del pastel de la realidad social, sino porque su materia prima fundamental es la “signicidad” (Cirese, 1984) y ésta no opera en la realidad como la imagen que ciertos análisis aún perfilan de la relación entre lo económico y lo cultural, representándonosla como dos fases nítidamente separadas de agua y aceite dentro de un recipiente de cristal.

Si mantenemos las diferencias específicas entre lo “fabril” y lo “signico”, convendría más —como

lo sugería Cirese— agitar el recipiente hasta obtener una solución homogénea en la que, por supuesto, las dos fases separadas han desaparecido y en su lugar tenemos una molécula de agua (signicida) junto a cada molécula de aceite (fabrilidad).

Mencionemos de paso que estas rudas distinciones entre lo económico y lo cultural, entre producción y construcción tienen además un correlato teórico y metodológico importante que radica en las distintas formas de concebir la fase de su apropiación y fruición social.

Si bien, en el ciclo de la producción económica, la distribución y el consumo son conceptos adecuados a la especificidad —llamémosle— “material” (o mejor, “fabril”) de los bienes económicos, no resulta plausible aplicar exactamente tales términos para describir y explicar la dinámica del proceso semiótico cultural, principalmente porque el “consumo” —por ejemplo— de un par de zapatos no se realiza del mismo modo que el “consumo” de un grabado en el que *representan* unos zapatos.

Los zapatos sirven para caminar y simultáneamente *significan* algo acerca de la persona que los porta (sea status, limpieza, oficio, etc.) pero en el grabado, los zapatos están hechos para *significar* y precisamente porque significan, sirven.

Así, los zapatos se consumen con el uso y en cierto tiempo, aunque signifiquen mucho para el portador, deben ser reparados o bien, desechados.

Resulta evidente que nuestro grabado resistirá incólume miles y miles de “miradas”, sin que por el efecto de éstas, su color, textura o composición se vean afectados.

Y más aún, es bastante factible encontrar una vasta pluralidad de “miradas” (significados atribuidos y usos particulares) que hacen incluso que diferentes “usuarios” se relacionen de modos enormemente divergentes con el mismo cuadro.

Es precisamente la especificidad semiótica de los procesos de construcción social del sentido la que hace posible que dos individuos situados frente al mismo cuadro, “vean” objetivamente cuadros diferentes.

Por ello dejamos el “consumo” al igual que la “producción” restringidos al ámbito de la economía preferimos hablar de dinámicas de reinterpretación.

tación/intervención cuando tratamos con los modos de apropiación y uso del movimiento de los procesos específicamente culturales (González, J., 1986).

Un último ejemplo de esta diferencia construida nos permite hablar de los límites de la producción económica en términos cuantificables de su valor.

El Producto Nacional Bruto (PNB) nos agrupa la totalidad del valor producido por una determinada población de una sociedad particular. Con base en ello se establecen prioridades, políticas y tipologías de desarrollo.

No es el caso del Discurso Social Total (DST) —que idealmente representaría la totalidad de los discursos (hablados y actuados) que producen los miembros de una sociedad—, cuya mesurabilidad es por definición imposible, al menos en los términos del PNB y sin embargo, ello no significa que no exista y que no sea vital e imprescindible para el desarrollo y movimiento de la estructura social (Fossaert, 1977-a y 1983).

Sin embargo, en un nivel un poco menos abstracto, debemos reubicar la discusión ya no sólo en la “función de representación” de toda sociedad, sino en el ejercicio particular de dicha función dentro de una estructura de clases históricamente considerada.

En otras palabras, si bien sabemos que todos los hombres-en-sociedad construimos sentidos, cuando utilizamos una representación de la sociedad como una estructura de clases, es decir, como un sistema de relaciones de oposición que delimita distintos “lugares y tensiones” sociales, nos adentramos plenamente en otra serie de cuestiones que configuran la problemática de la construcción social de la hegemonía.

Explotación, dominación y hegemonía no constituyen relaciones idénticas u homotéticas (González, J., 1981).

Cada una expresa la respuesta de una determinada sociedad a problemas diferentes que van desde los modos de mantenimiento de su organización, hasta finalmente las distintas maneras de volver aceptable lo que esa sociedad “es” (Fossaert, 1977-a.).

Pero asimismo, existen ciertas desigualdades específicas en los medios y en la capacidad para reali-

zar las diversas construcciones interpretativas de la vida y del mundo social (Williams, 1980).

Es decir, que de acuerdo a los diferentes lugares objetivos que se ocupan en la estructura de las relaciones sociales, se podrán elaborar distintas, desniveladas e incluso contradictorias maneras de concebir el proceso social, y sin embargo, precisamente por la desigual distribución de los factores y del poder, es poco menos que imposible pensar los vectores del espacio ideológico/cultural de una sociedad en una coexistencia armónica.

La hegemonía es, decíamos, el concepto clave que nos permite entender la capacidad de un bloque de clases más o menos sólidamente aliado para convertir su cultura, su manera de definir e interpretar el mundo y la vida, en punto de referencia y valoración común del conjunto de las otras clases que se recorten en la sociedad.

En breve, cuando convierte su cultura en la más legítima y cuando la razón del más fuerte se vuelve la fuerza de la razón (Bourdieu, 1979).

Anotemos algunas precisiones a esta primera caracterización.

- a) La hegemonía no es un síndrome o un tumor a extirpar, sino una relación social e históricamente construida, por lo tanto, cambiante.
- b) La hegemonía no es confundible con “manipulación” o con “inyección hipodérmica de ideología dominante”. La hegemonía supone un tipo de ideología dominante, pero ésta no agota a aquélla.
- c) La hegemonía no se diluye en dominación, pero tampoco en repelente a ella.

La relación de hegemonía tiene su propia especificidad y requiere ser analizada en sus términos, pues es la categoría que nos permite volver inteligibles las relaciones entre las clases, desde el punto de vista de la cultura.

La hegemonía expresa pues, el resultado de una tensión entre fuerzas distintas, equilibrio precario que debe ser cotidiana y constantemente renovado en todos los ámbitos de la vida social y colectiva; pero al mismo tiempo es también constantemente resistida, impugnada, alterada y desafiada por presiones que no le son propias (Williams, 1980).

Como relación compleja, los polos de la hegemonía suelen establecerse en los conocidos "hegemónico/subalterno"; sin embargo, hay al menos otro importante polo de la relación que dinamiza el modelo.

Le llamamos "alterno" pues no es ya más subalterno, no está más subordinado o articulado a la definición oficial, pero tampoco es hegemónico, pues todavía no ha sido aún capaz de aglutinar y articular en torno de su "cultura" al conjunto del bloque social.

Finalmente digamos que la hegemonía jamás puede ser individual; su alcance está dentro de otra escala de representación en la cual las clases-estato entran en juego (Fossaert, 1980).

Sabemos ya que no es posible la existencia de una sociedad concreta sin que entre sus clases medie una relación de hegemonía, que —ya se ha dicho— no es una "propiedad superestructural" sino un modo de relación social conflictiva que enraiza en lo más profundo de los procesos de construcción social del sentido.

Ahora cabe preguntarse una serie de cuestiones que nos parecen fundamentales: ¿cómo se construye la hegemonía?

¿De qué está hecha?

¿Cómo entender esta relación a niveles micro?

¿Cómo, en fin, si cada clase tiene una cultura propia (producida y apropiada), es decir, un Modo de Construcción y Reinterpretación Semiótica (mcrs) (González, J., 1981) que es efecto de las estructuras y al mismo tiempo capacidad o competencia constructiva de toda práctica, es posible el contacto y la dinámica entre las culturas de clase?

No es posible construir hegemonía si no hay algo en común entre los bloques en presencia.

Si toda la cultura fuera paradigmáticamente de clase, el único modo de relación posible vendría a ser la reducción coactiva. Pero la hegemonía tiene más que ver con la "seducción", que con la "reducción", aunque nunca descarta esta última.

Cuando queremos conocer el modo de operación de la hegemonía en una escala donde resaltan los procesos más locales de la vida social, la problemática anterior debe sufrir una serie de transformaciones tales que, manteniendo la perspectiva teórica

de partida, nos permita aproximar a dinámicas localizadas en donde el análisis de las relaciones entre grupos y actores concretos nos aparece inteligible en términos de procesos de *legitimación cultural*.

Cuando pensamos en legitimación, de hecho estamos hablando del funcionamiento de espacios sociales mediante la adhesión de los agentes a determinadas reglas del juego.

Dicho de otro modo, hay legitimidad cuando se da un *reconocimiento* por parte del conjunto de los agentes de la necesidad de esa relación desbalanceada de autoridad cultural.

Es la autoridad la que confiere a la fuerza bruta, el reconocimiento de que no solamente es fuerte, sino justa, buena, bella, útil y necesaria (Accardo, 1983).

Por ello, el mecanismo de legitimación de una dominación tiene siempre una doble cara: es al mismo tiempo un acto de reconocimiento, indisociablemente un acto de desconocimiento de las raíces sociales de la dominación.

La legitimación se consigue cuando un grupo de agentes tiene los medios para hacer prevalecer su definición de la realidad y de hacer adoptar esa visión del mundo como la "mejor" y la más correcta.

Al legitimar, se explica el orden de las cosas y se le atribuye validez global a sus significados objetivos (Berger y Luckmann, 1979).

Legitimar es, en último término, marcar nítidas distinciones entre lo propio y lo impropio desde la óptica de un grupo social, dentro del nivel de las significaciones válidas para todos.

Por eso, la legitimación será siempre una lucha entre contendientes desnivelados en la que se trata de obtener el reconocimiento (incluso mediante la eliminación o la fuerza) de lo "natural" o "normal" de una cierta (siempre histórica y arbitraria o bien no necesaria) forma de definir e interpretar —calificando y descalificando— la realidad.

Del mismo modo, los procesos de legitimación que parten desde el uso y aprendizaje de la lengua, implican variadas dinámicas de impugnación que en el fondo manifiestan también de acuerdo o consenso tácito en torno a un "interés" común.

Es el interés por el tipo de "capital" circulante (Bourdieu, 1984) lo que genera el "acuerdo" fundamental que autoriza incluso los desacuerdos de superficie.

Consecuentemente, decir que los agentes "creen" en el valor real del capital específico que detentan o buscan, quiere decir precisamente que las relaciones de dominación localizadas son legítimas, que se justifica en derecho y de hecho, que —finalmente— la dominación efectiva no es percibida como una imposición arbitraria (Accardo, 1983).

Dentro de la teoría del Capital Cultural de Bourdieu (1979 y 1984) que más adelante evocaremos, ocupa un lugar muy destacado lo que se llama el capital simbólico, que no es otra cosa más que el crédito consentido a ciertos agentes por parte de los demás y por el que el beneficiario se encuentra dotado de "propiedades" que siendo históricamente adquiridas, pasan por naturales, personales e inatas.

La importancia de este tipo de capital nos deja comprender por qué en las luchas por la dirección de un Campo Ideológico (ver infra) los agentes se esfuerzan por desacreditar a sus adversarios precisamente tratando de disminuir su capital simbólico y atacando su autoridad, su honor, su inteligencia, su gusto estético y otras cualidades supuestas o reales.

Los dominantes —culturalmente hablando— son los que tienen los medios de hacer prevalecer su definición de la realidad y su visión del mundo.

Como ya sabemos, toda visión es una división del mundo puesto que tiene por efecto trazar en el espacio social, líneas de demarcación que separan las prácticas valorizadas positivamente (lo bello, noble, justo, distinguido, inteligente, sensible, etc.) de las prácticas desvalorizadas (lo feo, sucio, vulgar, bestial, grosero, deshonesto, pornográfico, inmoral, etc.).

No es pues casual que las prácticas devaluadas sean por definición (dominante) las de los agentes más desposeídos de capital.

En este orden de cosas, resalta la necesidad de *representación* de todo capital simbólico, pues un capital que no se transforma en "simbólico" en el nivel de las representaciones que tienen de él los agentes de un campo, es un capital que se arriesga

a ser socialmente inoperante (Accardo, 1983:80) (Bourdieu, 1979).

El ejercicio de la legitimación requiere entonces, de una constante "puesta en escena" tendiente a representar y actualizar los fundamentos mismos de su eficacia.

Los Frentes Culturales se alimentan de toda esta problemática de la construcción de legitimación entre grupos diferentes y abocados al análisis de procesos locales de primer nivel del ejercicio de la legitimidad, delimitan algunas vías para comprender los modos de integración de dichos procesos locales en los "meta-procesos" de alcance regional/nacional y en los que por efecto de la escala de representación utilizada, las clases sociales y la construcción de hegemonía nos salen estridentemente al paso (García, R., 1986).

Falta, sin embargo, esbozar nuestra última y complementaria problemática que ubicaremos en la discusión de los elementos culturales transclasistas o elementalmente humanos (Cirese, 1984).

En sociología, esta cuestión estuvo durante mucho tiempo descuidada debido en parte a que su reconocimiento ponía en serios aprietos a una concepción redificante y economicista de la cultura, que hoy en día es difícilmente sostenible.

Hasta aquí hemos visto que para abordar los procesos de construcción social del sentido en sociedades reales y desniveladas, la discusión sobre la hegemonía nos resultaba de gran ayuda en el análisis.

En la misma línea, pero en un nivel distinto más cercano a los procesos locales, la cuestión de la legitimación y la lucha entre los diversos grupos y actores sociales (pero ya no de "clases" en el sentido tradicional) nos permitía captar mejor las tensiones de la dinámica de relaciones entre distintos Modos de Construcción y Reinterpretación semiótica o culturas socialmente localizadas (González, J., 1981).

Pero, ¿qué es lo que está en juego en la lucha?

Es algo que indudablemente "junta", "liga" a grupos y "clases" muy diferentes.

Nos parece imposible siquiera el hablar de hegemonía o legitimidad, como relación específicamente cultural entre clases y grupos altamente diferen-

ciados en una misma sociedad, sin preguntarnos por aquello que las une y a su modo las identifica.

Nuestro universo de significaciones, la cultura, además de distinguir, nos identifica alrededor de un complejo conjunto de significantes comunes (Fossaert, 1977-a).

Además de nuestra identidad (intra) como clase o grupo, tenemos también social e históricamente en permanente construcción (construida/construyente) "otro" tipo de identidad (trans) que gira en torno a formas culturales que todas las clases y grupos viven como elementalmente humanas.

Tales elementos son clasistamente organizados y gozados, pero no obstante las claras diferencias sociales, de cierta manera unifican y se unifican bajo la modelación y la modulación que realiza cotidianamente el bloque que se ha vuelto hegemónico.

Esto significa que los valores, las necesidades, el amor, la vida, la muerte, lo numinoso, las edades, los sexos, la honestidad, la maldad, la bondad, lo falso, lo verdadero, el éxito, el fracaso, lo normal y lo patológico, la salud y la enfermedad, etc., son antes que realidades inmanentes y naturales, un terreno permanente de lucha entre clases y los grupos que aspiran a la dirección intelectual y moral de la sociedad en cualquiera de sus escalas superiores.

El fundamento teórico de estos elementos lo podemos hallar en las cuatro acciones históricas de base que Marx y Engels (1974) señalan como constitutivas de toda sociedad existida o existente y que ha retomado de manera particularmente rigurosa y lógica Cirese (1983 y 1984) para elaborar una puntillosa reflexión autocrítica respecto a sus propias maneras de entender las mutaciones y fluctuaciones del espacio cultural (González, J., 1981).

Cirese opera una relativización del punto de vista exclusivamente clasista (cualitativo) del análisis de la cultura e introduce en su esquema sin perder la perspectiva social gramsciana, una serie de determinaciones "cuantitativas" en diálogo con Benedetto Croce (1982).

Ahora, en lugar de la clásica dicotomía clasista que oponía lo popular a lo no popular, Cirese la sustituye por la de *simple* o elemental v.s. *complejo* y ya encarrilados nos muestra que toda cultura de clase (burguesa, obrera, campesina, artesanal, etc.) posee también esa doble dimensión cuantitativa.

Lo anterior permite hablar por ejemplo de combinaciones tales como popular y simple, popular y complejo, no popular y simple, no popular y complejo.

Con esto caen por tierra aquellas interpretaciones que concebían la cultura burguesa como fatalmente compleja, racional y consciente y a las culturas populares como eternamente simples, irracionales, etc.

Hay pues, la posibilidad de pensar zonas de la cultura burguesa que son simples elementos y zonas en las que las culturas populares elaboran sentidos muy complejos.

Nos interesará más adelante ver cómo se tocan las culturas.

El esquema enriquecido nos abre la posibilidad de encontrar y delimitar áreas de convergencia transclasista, a través de las culturas clasistamente recortadas.

VARIABLES TALES COMO LOS GRUPOS DE EDAD, LOS SEXOS, LAS REGIONES, Y MÁS PRECISAMENTE EL SENTIDO DE LAS NECESIDADES Y LOS VALORES, LA RELIGIÓN, EL PARENTESCO, ETC., VAN A SER LEÍDOS EN OTRA CLAVE DE INTERPRETACIÓN: NO PUEDEN MÁS SER ESTUDIADAS COMO "VARIABLES INTERMEDIAS" EN LOS ANÁLISIS CONCRETOS; POR EL CONTRARIO, LAS CONFIGURACIONES CULTURALES TRANSCLASISTAS O ELEMENTALMENTE HUMANAS SON LA MATERIA PRIMA FUNDAMENTAL SOBRE LA QUE ES POSIBLE ESTABLECER —A ESCALAS DIFERENTES— RELACIONES DE HEGEMONÍA SOCIAL Y LEGITIMIDAD CULTURAL EN LA MISMÍSIMA VIDA COTIDIANA.

Esa lucha se desarrolla por la posesión y monopolización "legítima" de las instancias legitimadoras de la construcción y reinterpretación de lo elementalmente humano.

Por ello, distintos actores sociales luchan para imprimir *su forma* de modelar (volumen, perspectivas, proporciones, etc.) y por resaltar, inhibir o matizar a su manera (modular) a aquello que las une o pudiera unir con otros grupos de agentes aliados o enemigos.

Y aquello, es siempre algún tipo de elemento cultural transclasista.

Es ahora cuando comprendemos la oportunidad de analizar en su especificidad la relación social de

hegemonía, pues mientras ésta se disolvió y ocultó en la también oscura cuestión de la dominación, la explotación, la manipulación y la ideología dominante, nunca le fue posible salir airosa de trances metodológicos particulares en el estudio del "ya sé que hay, pero ¿cómo se hace?".

Con esta aportación podemos entonces lanzarnos al conocimiento de la imbricación del poder cultural en la vida diaria y podemos también plantear distintas cuestiones y ubicarnos así en un nuevo Marco Epistémico (Piaget y García, 1982) que nos abra nuevos horizontes de trabajo y novedosas preguntas "preguntables".

¿Dónde se *tocan* las culturas de clases, grupos y regiones diferentes?

¿Qué es lo que comparten culturalmente los distintos grupos y sectores sociales?

Aún más, dentro de esta perspectiva, el estudio no de lo "popular en sí", sino de lo popular en tanto que relación, nos ayuda a respondernos cómo fue posible que esas culturas se "volvieron" subalternas, con respecto a qué o a quién y en cuáles áreas particularmente.

¿Por dónde empezaron a perder la lucha?

En síntesis, al incorporar la cuestión de la modulación y modelación de lo elementalmente humano, tenemos diseñado el cuadro general en el que pretendamos ubicar la aportación de los Frentes Culturales.

Pasemos ahora revista a la familia de conceptos entre los que queremos ubicar nuestra categoría.

2. FRENTES CULTURALES: HERENCIAS, PARIENTESCOS, UBICACIONES

La cultura, ideología, el universo de la significación no flota en el aire de las superestructuras.

Bien sabemos, que como Gramsci (1975) decía, la ideología posee una existencia material.

Bourdieu (1979) se ha empeñado en concebir a la cultura de una determinada sociedad como una relación social dinámica, movilizante y acumulable, de ahí que para él la relación cultura/sociedad puede ser mejor analizada en términos de la distribución del capital cultural, es decir, de los "recursos"

o bienes culturales dentro de un tipo de relación de "mercado".

Lo que para Bourdieu constituyen los tres estados del capital cultural, para nosotros significa, en la misma línea, tres niveles de existencia y análisis de la cultura.

De esta manera, distinguimos primeramente una dimensión material o institucional en la que la cultura existe en formas institucionalmente objetivas como una serie de estructuras sociales objetivas que garantizan la codificación, la difusión y la conservación a través del tiempo del universo de las significaciones.

Parafraseando a Fossaert (1978), en este nivel nos representamos la "infraestructura material" de la ideología.

Los conceptos de Aparatos y Campos Ideológicos, Instituciones y Redes de convivencia social son los que nos permiten acercarnos a esa "infraestructura" desde los niveles altamente especializados hasta los más simples y cotidianos.

Un Aparato Ideológico se define como el conjunto de las instituciones sociales que la división social del trabajo ha especializado en la formulación, preservación y difusión de ideologías (concepciones, representaciones, definiciones y sentidos de la vida y del mundo) (Fossaert, 1978).

Este concepto nos resalta el conjunto de la actividad social especializada en la construcción social del sentido.

De acuerdo al tipo de desarrollo de la formación social, el conjunto de los aparatos ideológicos será más o menos complejo y una parte fundamental de la estructura ideológica de una sociedad puede tornarse inteligible.

Por la misma especificidad de su actividad, los aparatos manifiestan una "vocación" totalizante: todo aparato desde su propia materialidad, construye un discurso complejo que de no ser porque se topa con el de otros aparatos diferentes, tendería a ocupar la totalidad del espacio ideológico de la sociedad.

Piénsese por ejemplo en la omnipresencia del pensamiento mítico y de la religión medieval europea en toda la vida social.

Es aquí donde entra a escena el concepto de Campo Ideológico (Bourdieu, 1971) pues los dominios especializados y cambiantes que constituyen las ideologías especializadas (las artes, las religiones, las ciencias, etc.), producto de estrategias contradictorias de los aparatos, conforman los campos ideológicos, campos de fuerza tendidos entre los aparatos que les polarizan (Berkson, 1974).

El campo será entonces un espacio social especializado en el que se desarrolla un juego particular que tiene reglas precisas y competencias propias.

Es un sistema específico de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y largamente independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan (Accardo, 1983).

Todo campo es un mercado en el que se negocia y se produce un capital específico, cuyo valor fluctúa de acuerdo a la evolución de la relación de sus fuerzas.

En el campo se lucha por monopolizar ese capital específico y conferirle o restarle legitimidad al discurso y las prácticas de las posiciones más altas, es decir, las de aquellos agentes que detentan y movilizan mayores volúmenes del capital cultural.

La diferencia entre Aparato y Campo es primeramente cuestión de la escala de representación elegida, que al mismo tiempo nos dirige la atención de la materialidad institucional hacia las estrategias y confrontaciones de cada aparato con sus públicos.

No se confunde al imán con el espectro de las fuerzas que genera en su accionar.

Podemos ver que un Aparato está compuesto por una pluralidad de *instituciones* que en su preciso modo de accionar y operar socialmente generan una serie de relaciones de fuerza que dentro de un dominio ideológico especializado (Campo) establece vínculos y efectos distintos con la población no necesariamente especializada en la ideología.

El discurso de un aparato jamás se dirige y es recibido por individuos aislados, sino que se proyecta sobre individuos ya agrupados, por esto los hombres en sociedad nunca viven aisladamente su relación con la ideología que circula en una sociedad, pues están siempre inscritos fluctuadamente en formas diversas de convivencia social que varían según la

edad, el lugar en la familia, su oficio, el hábitat, etc., formas todas que dependen de la organización social en vigor y de las estructuras de la producción (Fossaert, 1977 y 1983).

Son éstas las Redes Ideológicas, redes de grupos elementales ligados a la familia, el pueblo, el barrio, la escuela, el taller, la oficina, etc., y que funcionan como conductores y como cámaras de resonancia ideológica.

Con esto entramos en la escala más grande (niveles más concretos) de la maternidad —no especializada— de la ideología que nos deja entender que los agentes congregados en grupos elementales son el receptáculo de la comunicación ideológica, y el sistema que componen sus grupos diversamente entrelazados constituye una red ideológica desde la cual se procesan socialmente los discursos de los aparatos y los que, desde esas profundidades de la vida social, emergen incesantemente.

Aparatos, Campos, Instituciones y Redes. De lo más abstracto y general a lo más concreto, de lo más especializado a lo no especializado de la convivencia ideológica.

Un segundo nivel de análisis que podemos llamar *incorporado o subjetivo*, nos remite a la consideración de que la cultura no sólo tiene una dimensión institucional/objetiva, sino que del conjunto de relaciones que se den entre los aparatos y las redes, se produce un efecto de incorporación subjetiva (pero no individual) del entorno institucional que rodea y penetra a cada agente social.

Así comprendemos cómo la cultura o la ideología se “hace cuerpo” en forma de esquemas de percepción, acción y valoración que forman estructuras estructuradas por lo social dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes de todas las prácticas (González, Jr., 1981).

Lo anterior ha sido excelentemente teorizado por Bourdieu (1975 y 1980) y posteriormente ajustado por Fossaert (1983) y constituye la teoría del *habitus o capital cultural incorporado*.

El habitus lo llevamos en la piel y en la córnea. No lo vemos ni sentimos porque a través de él “vemos” y “sentimos”.

Funciona justo como una Competencia Cultural, en el sentido lingüístico de sistema finito de reglas de producción cultural, durable y transponible.

No será aquí el lugar para tratar este interesante concepto que en otro texto hemos ya desarrollado inicialmente y al que cuando lo hemos aplicado al ejercicio de la comunicación cultural, hemos denominado "Modo de Construcción y Reinterpretación Semiótica" (González, Jr., 1981).

Mediante él, los individuos socialmente considerados participan del proceso de construcción y reinterpretación selectiva de la ideología que difunden los aparatos.

Dimensión Factual. Finalmente, la cultura existe y vive también en las prácticas, en los gustos y en los objetos.

La posición en el espacio social se marca también por el tipo de gusto y preferencias así como por los bienes culturales que cada clase dispone y utiliza para distinguirse y para identificarse.

Es mediante las prácticas que enfrentan a situaciones inesperadas o novedosas que el modelo se dinamiza.

En una sociedad como la nuestra, la cultura y los modos de acceso a ella se hallan desigualmente distribuidos tanto en la población como en el territorio.

Al mismo tiempo, la cultura nos sirve para distinguirnos y para ligarnos o identificarnos.

Una gran parte de los análisis concretos de la cultura contemporánea ha enfatizado básicamente el estudio de la distinción y la diversidad cultural, es decir, de los efectos de separación social por la desigual distribución del capital cultural.

Con el concepto de Desniveles Culturales (Cirese, 1976) podemos analizar en una escala diferente lo que distingue y separa a las clases y grupos.

Dicho concepto nos indica una subdivisión general de los hechos culturales dentro de sociedades particulares en dos amplios planos: el de una cultura hegemónica y el de una pluralidad diversa de culturas subalternas.

Entre dichos planos existe una intrincada y energética circulación cultural que da lugar a formas intermedias, alternas e interpenetradas.

Así, el ámbito de la cultura hegemónica no es repelente al de las culturas subalternas: se afirma que

hay una dinámica de circulación de doble sentido entre ambos polos.

Sin embargo, no basta con afirmar que tal dinámica existe; se requiere, a la luz de las mismas consideraciones críticas de Cirese a su concepción (Cirese, 1983), avanzar y preguntarnos las cuestiones de la hegemonía y la legitimidad, no como algo ya dado, sino como algo que está en *permanente construcción* y con ello debemos enfocar nuestras miras no a la contemplación, documentación, descripción y señalización de dos grandes bloques hegemónico y subalterno sino más bien a los puntos de toque y espacios de interpenetración en los que la relación de la hegemonía —es decir, la que genera "lo hegemónico y lo subalterno"— se construye y se reequilibra cotidianamente.

Tales puntos de contacto tienen que ver —ya se dijo antes— con elementos culturales transclasistas, con la materia fundante de la organización, gestión y sentido de la vida cotidiana.

El elenco de conceptos que son utilizados comúnmente para el análisis cultural (aparatos, campos, redes, desniveles) nos ha mostrado sus claridades, pero al mismo tiempo nos ha dejado plantearnos la necesidad de comprender cómo se construyen (modelan y modulan) los sentidos legítimos de lo que unifica a todas clases y grupos: dentro de la esfera de los procesos locales.

Un problema de la teorización de la cultura y la hegemonía ha sido el que o bien se trabaja en niveles abstractísimos en los cuales sólo hay lugar para los Estados y las Clases-estatuto (Fossaert, 1980) o en el peor de los casos se analizan de modo mecánico y a-relacional elencos de situaciones particulares o locales y mediante un sortilegio metodológico se les "declara" hegemónicas o subalternas, según sea el latido del más ingenuo y bien intencionado "metatismo".

Por todo lo anterior, pensamos en la necesidad de contar con una categoría teórica y metodológica con la que se trata de comprender estos procesos de un modo un poco más preciso, local, cotidiano y relacional, pero que al mismo tiempo sea "conectable" o integrable en la escala de otros metaprocesos nacionales o regionales, en primera instancia.

A esta categoría le llamaremos Frentes Culturales.

3. LOS FRENTES CULTURALES: LA PROPUESTA

La sola diferencia, no crea relación de hegemonía.

Proponemos la categoría de los Frentes Culturales para entender los distintos choques y enfrentamientos (no necesariamente violentos ni en posición inmediata de exterioridad) en los que diferentes grupos y clases sociales, que son portadores de volúmenes desiguales y desnivelados de capital cultural, se "encuentran" bajo la cobertura de complejos significantes iguales, comunes, transclasistas.

En dichos frentes, normalmente las clases y grupos en cuestión construyen significados distintos y hasta contrapuestos del mismo tipo de significantes (la feria, los santuarios, por ejemplo) debido fundamentalmente al distinto tipo de matrices de percepción, acción y valoración (MCRS) que han interiorizado en virtud de su situación objetiva como punto y como trayectoria en la sociedad y a pesar de tal diferencia —o quizás precisamente por ella— es en los Frentes Culturales donde las relaciones de *legitimidad* entre los significados clasistamente contruidos se elaboran y se están constantemente "produciendo".

De esta manera, y en su propia escala, los Frentes Culturales se constituyen como espacios sociales, entrecruces y haces de relaciones sociales no especializadas en los que se lucha o se ha luchado por el monopolio legítimo de la construcción y reinterpretación semiótica (modulación y modelación) de determinados elementos culturales trasclasistas, es decir, por la "resemantización" o definición que históricamente un bloque de clases/grupos elaboran sobre las "necesidades", las "identidades" y los "valores" legítimos (únicos y verdaderos para todos) que pueblan los vericuetos de la vida cotidiana y que interesan una densa área en la que están imbricadas a su modo todas las clases y grupos.

El estudio de los Frentes Culturales pretende fijar la atención en la génesis y estructuración de algunos haces de relaciones sociales no necesariamente especializadas, en las que desde el punto de vista de la construcción social del sentido, se elaboran cotidianamente relaciones de legitimidad entre prácticas y significados socialmente diferenciados (¡y a veces iguales!) en torno de complejos sistemas de significantes comunes.

Realizar la labor cuasi-arqueológica de reconstrucción del surgimiento y conformación de distin-

tos Frentes Culturales o de las formas de construcción cotidiana de la legitimidad, nos parece que —mediante un adecuado trabajo metodológico— abre la vía para captar la forma en que la hegemonía de un bloque de clases se enraiza en la misma cotidianidad, en la misma propiedad de las condiciones de vida elemental de los hombres.

Se propone asimismo a los Frentes Culturales como una forma que puede ser útil para volver metodológicamente operable y teóricamente inteligible en una escala de procesos laborales, los espacios cotidianos de condensación, interpretación y fronteras que entre las diversas fuerzas componentes de la dinámica cultura de las sociedades desniveladas, se forman en la constitución de *identidades* y modos de *auto representación* colectivas.

Algunas precisiones. Usamos la palabra Frente estando plenamente conscientes de la carga semántica que posee estrechamente ligada a la de "vanguardia" políticamente activa, tal como la utiliza A. Mattelart (Mattelart, 1977), autor que criticamos por tener una perspectiva que sólo veía dentro de las luchas culturales aquéllas en las que una pequeña proporción de clases populares se manifestaba de un modo *inmediatamente político* e impugnador de la dominación y explotación contra la burguesía y el imperialismo.

El problema con Mattelart es que hace un uso de la categoría manifiestamente valorativo, normativo y por lo mismo difícilmente operativo.

Entender a los Frentes sólo como los terrenos de lucha de la vanguardia, puede resultar en un momento coyuntural, políticamente necesario, pero para fines del análisis me parece que deja perder en aras de la combatividad "natural" y espontánea de las clases populares toda una enorme gama de fenómeno de la Cultura Política —que no sólo es una cultura "inmediatamente política," sino toda una concepción y memoria de la organización de la vida diaria— (Galindo, 1986).

Insistimos: tenemos que entender no sólo cuando las culturas populares se levantan a luchar políticamente organizadas por sus derechos, sino —más importante aún— los modos y los puntos en los que esas culturas se volvieron subalternas y en espacios cotidianos en los que diariamente se renueva su condición al renovarse no el síndrome, sino los términos de la relación.

A pesar pues de las imprecisiones que todavía cargan al concepto, hasta no encontrar una mejor, la usamos en el sentido no de una vanguardia consciente, sino en el de línea de combate y arena de lucha pero no forzosamente evidente y volitiva.

En los Frentes se *lucha* por la legitimidad de una cierta forma de definición (visión/di-visión) de la vida, básicamente a través de algún o algunos aspectos o formas culturales elementalmente humanas.

Pero también le damos a la palabra el sentido de *frontera* cultural o línea divisoria (bastante porosa) entre los desniveles de cultura.

Es en los Frentes Culturales donde *efectivamente* se tocan, se juntan, se rozan y se interpenetran culturas de grupos y clases sumamente diferentes.

Es ahí, en esas fronteras culturales que —como ya dijimos— no siempre están en lucha abierta, en donde radican las zonas empírica e históricamente contrastables y construibles, en las que culturas de matrices y orígenes clasistas y desniveladas cuantitativa y cualitativamente, de hecho pueden coexistir.

Es también ahí, en donde si se ha de construir algún tipo de identidad colectiva (cualquiera que ésta sea), se dan las condiciones ideológicas objetivas para tal fin.

No se puede soldar lo insoluble, no se puede amalgamar acero y chocolate. Tienen distintos puntos de fusión.

El análisis de los Frentes en tanto que fronteras culturales, nos diría qué hay de soldable en los bordes, qué elementos tienen en común determinados grupos y cómo han hecho históricamente para legitimar un punto de vista articulador de las diferencias y aglutinador de las convergencias.

Nos serviría para, a partir de esa “amalgama”, interrogar a la historia sobre los procesos de composición, estructuración y cristalización relativa del frente/frontera.

En la escala de los Frentes, manejamos indistintamente los términos de grupos, clases y agentes sociales.

Esto obedece a la convicción de que no se pueden matar insectos con misiles. Es absolutamente

desproporcionado, costoso y, a fin de cuentas, inútil.

Cuando analizamos los efectos locales de procesos más amplios, como la construcción de hegemonía en nuestra sociedad, el uso del concepto de clases sociales (que opera perfectamente con la escala de la hegemonía, al nivel de la sociedad global total) resulta no sólo improductivo, sino dañoso.

Es por eso que en la escala local es más provechoso hablar de grupos, agentes sociales o de “clases”, pero no como clases-estatutos reales, sino como *clases construidas* que no es otra cosa que una clasificación que se realiza en virtud de los diferentes volúmenes de capital acumulado (Bourdieu, 1979 y 1985).

No puede asimilarse nuestra categoría a la de Aparatos o Campos Ideológicos ni tampoco a la de institución.

Los Frentes no son especializados. En su estructuración tienen normalmente injerencia uno o varios aparatos y además de que se delimitan entre las intersecciones de campos distintos, se mueven en ellos una multitud de instituciones.

En un arranque de osadía, podemos decir que los Frentes Culturales pretenderían cubrir lo que los Desniveles de Cultura dejaban escapar de los elementalmente humano.

CONCLUSION:

DOMAR Y NOMBRAR LA REALIDAD

Corremos el peligro —y lo tenemos que asumir— de que en virtud del importantísimo rol que juegan en los Frentes Culturales las formaciones culturales transclasistas, al no estar adecuadamente definidas en la vida cotidiana (¿hay algo más heteróclito que el devenir de la cotidianidad?) cualquier cosa sea susceptible de ser considerada como un Frente Cultural.

Por lo pronto nosotros hemos estado trabajando en la cuestión solamente en cuatro áreas empíricas particulares.

Tales áreas son la gestión y modelación de lo “numinoso” en religioso (Otto, 1980) (Arias, 1975) por la vía del análisis de los santuarios y los exvotos populares.

La identidad urbana en los barrios de la ciudad de México (González, J., 1986).

La definición de la identidad regional y el correcto ejercicio de la dimensión lúdica de la cultura (Huizinga, 1984) en las fiestas y ferias (González, 1986-b).

Y recientemente, la producción, composición y usos diferenciales del melodrama televisivo (González y Mugnaini, 1986).

Barrios, santuarios, ferias y telenovelas. Menuda combinación.

Todos ellos tienen grados crecientes de complejidad.

Hemos intentado hacer las cuentas —en grande— con el mundo de las Ferias (González, 1986-c), pero estamos conscientes de que nuestro ensayo debe ser reforzado, por ejemplo con una adecuada teorización de la lucha y el combate cultural (Von Clausewitz, 1983) y con una mucho mejor caracterización de lo que hemos llamado “lo elementalmente humano”.

Será necesario confrontar lógica y empíricamente de modo constante nuestra categoría, nuestro intento por domar y nombrar una realidad compleja, cambiante y que no se deja hacer cualquier cosa.

Así podrá mostrar sus lagunas, sus debilidades, sus oscuridades y quizá mediante una atenta vigilancia en la constitución de marcos metodológicos precisos y adecuados a distintos observables, posiblemente nos dé algunas pistas de certidumbre en el entendimiento e interpretación del movimiento constante de las culturas contemporáneas en una escala más cercana a lo que discurre dentro del espesor de nuestra vida diaria, de lo que nos ocupa y de lo que nos preocupa.

Sin embargo, aunque estamos conscientes de que no basta cambiar de nombre a las cosas para que éstas cambien, estamos completamente seguros de que no se puede “cambiar” lo que no se ve y por desgracia o por fortuna —como bien nos ha mostrado Piaget— podemos ver sólo aquello que podemos pensar, sólo aquello que tenemos construido.

Y para construir, para pensar, para ver y para cambiar hay también que arriesgarse a domar —dentro de sus determinaciones— la realidad y para ello tenemos que arriesgarnos a “nombrarla”.

Notas y referencias bibliográficas

- Accardo, Alain./ 1983. *Initiation a la Sociologie de l'illusionnisme social*. Le Mascaret, Bordeaux.
- Arias, Jacinto./ 1975. *El mundo numinoso de los mayas*. SepSetentas, México.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas./ 1979. *La construcción social de la realidad*. (5a. reimpresión). Amorrortu, Buenos Aires.
- Berkson, William./ 1981. *Las teorías de los campos de fuerza (Desde Faraday hasta Einstein)*. Alianza Universidad, Madrid.
- Bourdieu, Pierre./ 1971. “Genese et structure du champ religieux” en: *Revue Française de Sociologie*. No. 14, Paris.
- Bourdieu, Pierre./ 1975. *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Droz, Geneve.
- Bourdieu, Pierre./ 1979. *La distinction. (critique sociale du jugement)* Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre./ 1980. *Le sens pratique*. Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre./ 1980-a. *Questions de sociologie*. Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre./ 1984. *Homo academicus*. Editions de Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre./ 1985. “The social space and the genesis of groups” en: *Social Science Information*, 24, 2. Sage, London.
- Cirese, Alberto./ 1976. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palumbo, Palermo.
- Cirese, Alberto./ 1983. “Cultura popular, cultura obrera y lo “elementalmente humano” en: *Comunicación y Cultura*. No. 10. UAM/Xochimilco, México.
- Cirese, Alberto./ 1984. *Segnicita, fabrilita, procreazione, (appunti etnoantropologici)* CISU (Centro Informazione Stampa Universitaria), Roma.
- Croce, Benedetto./ 1982. *Estética*. Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, México.

- Fossaert, Robert./ 1977-a. *La Societe*. (Tomo I) "Une theorie general" Du Seuil, Paris.
- Fossaert, Robert./ 1977-b. *La Societe*. (Tomo II) "Les structures economiques", Seuil, Paris.
- Fossaert, Robert./ 1978. *La Societe*. (Tomo III) "Les Appareils". Seuil, Paris.
- Fossaert, Robert./ 1980. *La Societe*. (Tomo IV) "Les classes". Seuil, Paris.
- Fossaert, Robert./ 1983. *La Societe*. (Tomo VI) "Les structures ideologiques". Du Seuil, Paris.
- Galindo, Luis Jesús./ 1986. *Movimiento urbano popular y cultura política*. S/E tesis de doctorado en ciencias sociales, U. Iberoamericana, México.
- García, Rolando./ 1986. "Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos". Mimeo, México.
- González, S. Jorge Alejandro y Mugnaini, Fabio./ 1986. "Protocolo de observación etnográfica de los usos de telenovelas" en: *Culturas Contemporáneas*. Vol. I, No. 1 Universidad de Colima, Colima, México.
- González, Jorge Alejandro./ 1981. "Sociología de las culturas subalternas". *Cuadernos del TICOM*, No. 11 UAM-X, México.
- González, Jorge Alejandro./ 1986. *Cultura (s) (ensayos sobre realidades plurales)* UAM-Xochimilco y Universidad de Colima, México.
- González, Jorge Alejandro./ 1986-b. *Frentes Culturales: identidad, memoria, ludismo en las ferias de Colima. Siglo XX S/E* tesis de doctorado en ciencias sociales. U. Iberoamericana, Colima, México.
- González, Luis./ 1984. *Pueblo en vilo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Gramsci, Antonio./ 1975. *Quaderni del carcere*. (Edizione critica del Instituto Gramsci) 4 tomos Einaudi, Torino.

Nota: La exposición de todas las mesas redondas fueron transcritas de cassettes de radio y de televisión, porque los expositores no suministraron el material escrito. Algunas exposiciones de expositores extranjeros no aparecen en la memoria porque fue difícil de entender el lenguaje utilizado.

Mesas Redondas

**Tradicción
y Modernidad en
América Latina**

MEMORIA VI ENCUENTRO FLEACS

MEMORIA VI ENCUENTRO FLEACS 1998

MEMORIA VI ENCUENTRO FLEACS

Javier Protzel - Perú

“La obsesión cartesiana por las ideas claras y distintas sustenta a menudo una compartimentación estancada entre tradición y modernidad.

No es necesario ni posible en tiempo tan corto, enseñar la rebelión del pensamiento occidental por la construcción de monumentales cuerpos conceptuales que como en un grupo fresco, pinten el actuar y las obras humanas, como un conjunto dotado de unidad y armonía interna.

Desde el mito platónico de la caverna hasta el pensamiento sociológico bruceiriano y en cierta manera el de Marx, las visiones de la social han sido recorridas con una gran fantasía integradora de lo uno, de lo total, que con facilidad hablan simplifícadamente de la “sociedad” o de un sistema social. Yo pregunto hasta dónde es tan sistemático un sistema social, o más aún en qué medida estamos también valiéndonos de una metáfora organicista cuando atribuimos a las culturas ese espíritu de sistema y a semejanza de las ideologías puede ser, como ha afirmado Levistrov, un equivalente y contemporáneo mito.

Dentro de esa orientación los conceptos de tradición y modernidad permitieron a las ciencias sociales aplicar un principio de explicación hipotónico, dualista que es ahora sin embargo cosa pasada.

Más bien la investigación histórica antropológica ha entendido que en los procesos de circularización no se marcaban fronteras muy claras entre lo tradicional y lo moderno. La segmentación de estas dos nociones ha inducido o aún induce a caer en la tradición la permanencia de un pasado inmóvil idealizado en el que no habría existido una incorporación constante de lo nuevo a través de modos desiguales y contradictorios como lo demuestra la historia cultural y lo que ocurría en cada momento del tiempo que era y es el presente.

Por dar un ejemplo, no se debe pensar ingenuamente que el estilo gótico que se da en Inglaterra remonta en un medioevo lejano, sino el contexto británico de urbanización del siglo pasado, tampoco debería verse en los eucaliptos que pueblan las áreas andinas del Perú, una correspondencia con el

pasado incaico, sino a una importación de Australia que data de unos 130 años. Aun así el visitante se conmueve viendo en ellos el testimonio de una presunta tradición precolombina.

Igualmente debería decir que la evolución del más criollo peruano, antes de remitirnos a la sobrevivencia de cierto estilo señorial hispánico, debe ser explicada por la implantación de la radio y la industria del disco y por el modo por el cual “se crea” a fines de los años 50 la tradición mendaz de una suntuosa élite que un escritor ha llamado irónicamente la Arcadia Colonial.

Creo necesario subrayar por otro lado que el advenimiento de modernidad en América Latina no se ajusta casi en modo alguno al canon que la historia europea exhibe. La concepción eurocéntrica de lo moderno, nos dice José Joaquín Runer, remonta la difusión de los valores de la ilustración, de los derechos del hombre, del ciudadano, al establecimiento comparativamente temprano con relación a nuestro continente, de regímenes disciplinarios, educativos requeridos por las nuevas masas urbanas a tono con las exigencias productivistas del capitalismo.

Por el contrario en América Latina los valores de la Ilustración se restringieron por lo general a las élites aquel proceso de “civilización” y culturación, fue muy posterior y muy limitado en la medida de la escasa capacidad de las clases dirigentes. La experiencia de la modernidad le dio un acceso relativamente abrupto al mercado de un encuadramiento limitado a las grandes unidades productivas de un ingreso a la ciudad sin facilidad escogida y de una altísima oferta de medios masivos. Por ello frente al enfoque totalista que ven lo tradicional o lo moderno a conjuntos unitarios y armónicos preferimos uno, quizás por estrategia que como las ideas de Eráclito sólo encuentra la unidad y la atención incesante entre lo contrario o si se quiere entre los diversos.

Invocamos más a una microfísica de la cultura que no parta de los grandes dispositivos de producción de los sentidos y que más bien mire con lupa

los modos concretos en que cada grupo o individuo se va constituyendo en sujeto cultural.

El trabajo de campo nos muestra cómo en cada caso se pueden considerar sujetos cuyas sensibilidades y maneras de construir la realidad varían permitiendo la coexistencia o la copresencia de elementos llamados tradicionales o modernos que aunque cierta racionalidad lo juzgue contradictorio se avengan funcional y creativamente. En esta perspectiva no dejamos de ver el sujeto de una entidad homogénea, espejo del todo armónico que percibe. Al contrario en él, se pueden admitir la coexistencia de gustos, el manejo múltiple de código, la percepción es continua y fragmentada, en suma una vida interior de situaciones de adversidad y que desde estrategias de defensa o de sobrevivencia negocia permanentemente con la realidad sus señas de identidad.

La historia cultural vista desde ese prisma pierde entonces su carácter unilineal de marcha del pasado hacia el futuro pues estamos ante un sujeto plural en el que combinan también diferentes temporalidades y tal como también se puede hablar de distintos manejos del territorio o del espacio.

Nuestro trabajo actual nos pone en contacto con las comunidades campesinas andinas más pobres, más alejadas del avance técnico, estamos evaluando la recepción y uso de medios audiovisuales para comunicación grupal, un proyecto de reforestación auspiciado por un organismo internacional. A través de este proyecto estas comunidades serranas están incorporando las técnicas requeridas para la plantación y cuidado de árboles con el fin de contrarrestar una creciente depreciación que data prácticamente desde la conquista. Pero esto se efectúa haciendo valer una revisión de las normas ancestrales de organización comunal andina que para ese efecto se mantienen o eventualmente se reaniman, puesto que en este proyecto se destaca el esfuerzo propio de la comunidad y no se practica ningún tipo de asistencialismo ni paternalismo.

El efecto de los materiales, es decir, las filmas, los videos, los programas radiales locales utilizados, deberían ser relatados, pero no hay tiempo. Las virtudes didácticas de estos materiales han sido mucho menores que su potencial de convocatoria y de motivación, no importaba mucho de que trataran los materiales pero sí fomentaba la reunión colectiva, el proyecto común, inclusive cierto tipo de sociabilidad particularmente cuando los mismos comuneros eran protagonistas de lo que aparecía en las pantallas o se escuchaba en la radio local. Más

aún cuando no entendían estos medios audiovisuales modernos en los cuales se les pasaban árboles decidieron fabricar un árbol de la misma manera en que fabrican zancos para las procesiones e inventaron una fiesta del árbol en la cual paseaban al árbol como si fuese alguna figura religiosa. Improvisaron una fiesta.

Lo que es más interesante en esta investigación ha consistido en lo que llamamos ahora los modos de ver o significar a partir de los códigos propios de recepción, es sobre todo, constatar que coexiste un tiempo interno ligado a la faena agrícola comunal y a las creencias que nutren y cohesionan la vida cotidiana con un tiempo externo que en lo referente informativo de la televisión el de la migración estacional a la ciudad o el tiempo del mercado, formadores además de una doble manera que es al mismo tiempo localista y nacional de usar el territorio. Con ello no celebramos ningún anacronismo ni defendemos la incontaminación de las raíces indígenas, simplemente damos cuenta de los avatares de muchos hombres, no de dos sino quizás de muchos mundos o quizás de todos los hombres convenientemente con los historiadores de las mitalidades en que la vivencia de la temporalidad de larga duración habita junto con la de corta duración.

Por supuesto la hipótesis de dos lógicas en un mismo sujeto chocan con los haberes instrumentales hegemónicos en las últimas dos décadas que menoscaban los haberes no cuantificables y traducibles e información formulables. Quienes en una perspectiva medio conservadora ven la comunicación social como un denso tejido auto equilibrado de flujos informativos no pueden menos que defuncionalizar la memoria histórica y acentuar el disloque entre lo que se conoce como sistema y mundo de vida a criticar al capitalismo tardío.

Para concluir la pertinencia del complejo vínculo entre tradición y modernidad que reside entre el comunicador latinoamericano, en mi opinión consiste precisamente en hacerle docente de la incesante aparición de nuevos tipos de modos de vida, expresión de nuestras acabadas, heterogéneas modernidades las cuales el pasado cada vez se reproduce menos pero nada se asemeja a los utopías tecnocráticas del así llamado orden corto industrial.

Las pruebas de fuego en el ejercicio profesional del comunicador consistirán sin duda en su capacidad del reconocimiento y en sintonía con modos de vida y en la consecuente fuerza inventiva para reproducir los dispositivos de enunciación que les permitan hablar en voz alta.

Mario Berríos C.-Chile

¿Es pertinente plantearse el problema?

¿Tradicición y modernidad, qué significan ambos términos? ¿Son contrapuestos?

No cabe duda que ambas palabras se escriben en América Latina con signo interrogatorio y aun, si fuera posible, en forma escéptica.

Pero más importante es volver sobre la primera pregunta. ¿Para qué nos preocupamos de estos temas? Las respuestas pueden ser muchas y diversas. Pero, ¿cuál es la adecuada?

Intentaremos resolver la pregunta planteándonos desde nuestra propia experiencia.

La modernidad es asimilada al progreso, ser moderno es estar al día. En cada época se es moderno y desde ese criterio se estima lo que no es moderno. La tradición según esta manera de ver el problema es la otra cara del modernismo. La tradición es lo que nos queda obsoleto frente a la vorá-gine de lo nuevo que se impone y en nuestras reali-dades se produce una estratificación que distingue lo moderno y lo tradicional y atribuye a uno y otro diverso valor.

Cuando oponemos tradición y modernidad valo-rando y estableciendo una jerarquía que nos con-duce a un desconocimiento de la realidad. Curio-samente ambos conceptos buscan su referencia legitimadora en la realidad misma. Se produce una especie de negación de lo que se busca afirmar. Se dice que para América Latina sea lo que debe ser, debe entrar en la modernidad y si un día importa-mos eucaliptus y el crecimiento de ese árbol era noticia en los periódicos del siglo pasado hoy nos inundan los aparatos electrónicos llenando las mismas páginas que habían dejado los eucaliptus. Por otra parte se afirma que América Latina debe ser lo que sus tradiciones indican. Si las abandona deja de ser lo que está llamada a ser.

En uno y otro caso América Latina va tras una utopía que debe alcanzar. Es tan utópica una como otra. La vida ordenada en torno a una utopía pue-

de llevar a sobrevalorar lo deseado olvidando la realidad.

Ello ocurre cuando en Santiago se construye una calle necesaria para facilitar el tránsito y una familia decide no vender su casa para facilitar el proyecto. La calle se construye, pero la casa per-manece. Los vehículos deben dar un rodeo a la casa que permaneció en el medio de la calzada. La llamada modernización se ve entorpecida por la tradición familiar. A su vez la tradición familiar deja un testimonio claro de no querer ser arrasada. Allí el conflicto está patente. ¿Se oponen real-mente?

Pero más que eso lo que ocurre con la tradición es que ella otorga valores en los cuales se mide la realidad. Ella nos dice cómo queremos ser enten-didos cada uno de nosotros.

La construcción de la tradición ha estado en función de momentos en que ella ha otorgado el fundamento de una manera de entendernos. Parte de nuestra percepción de España ha estado vincula-da a la leyenda negra. Al creamos la imagen de lo que somos ordenamos nuestro actuar de acuerdo a ello y luego no podemos deshacernos.

Si la tradición es creada, también muchos de los aspectos llamados tradicionales en el sentido de folklore pueden ser entendidos bajo el mismo res-pecto. Por otra parte la modernidad ha sido como el gran fantasma de la frustración. Queremos ser modernos, pero no logramos serlo.

La verdad es que cada época tiene su propio modo de ser moderno. Eran modernos los criollos patriotas frente a los realistas. Para Sarmiento es moderna la civilización frente a la barbarie. Es moderna la industria frente al latifundio. Lo es también el mundo electrónico y la informática frente a lo que no se reconoce como tal. Se es mo-derno frente al espejo de la propia modernidad.

Cara nueva modernidad entrega una nueva ma-nera de hacer la tradición.

El drama de la modernidad frente a la tradición es un problema que no pertenece ni a la modernidad ni a la tradición.

Para acercarnos al problema debemos tomar prudente distancia y constatar, en primer lugar, que el problema forma parte de la discusión acerca de lo que somos y, por lo mismo, exige romper la tautología.

Si rompemos la tautología y negamos uno y otro quedamos por fuera de nosotros mismos.

La historia latinoamericana se mueve en esta dinámica tratando de resolver el dilema tautológico. La experiencia, por otra parte, busca el sincretismo y así frente a las animitas que antiguamente tenían tarros de conservas con flores hoy tienen envases de yogurt. Pero en esencia el problema es el mismo. ¿Es eso tradición moderna?

La falacia consiste en oponer tradición a modernidad haciéndoles jugar papeles contrapuestos. Ambas son fruto de una opción por lo que es el continente. Una aboga por la continuidad de lo que somos y la otra pugna por ser reconocida en el nivel internacional. Una y otra tienen a la base el problema de que es el continente. No hay entonces lugar para lo axiológico, porque de lo que se trata es del reconocimiento.

Tradición y modernidad son bases hermenéuticas que permiten comprender los parámetros con

lo cual somos entendidos cada uno de nosotros. Es una clave para dar cuenta de nuestra propia realidad.

La tradición se elige y se sostiene en un acto de voluntad, por lo tanto de poder. La modernidad busca hacer un lugar en lo universal de la especialidad. Porque a la larga entre nosotros son más importantes los talleres de reparación que las fábricas de elementos desechables. El encendedor usado y desechable se compra a 10 centavos de dólar para rellenarlo y volverlo a vender.

La modernidad pasa por la historia y ella se sostiene en la tradición.

Si consideramos como tradición lo puramente heredado no tenemos posibilidades de cambiar lo que hemos recibido. De hecho la leyenda negra aún tiene cultores. Mucho hemos escuchado en la cercanía del Quinto Centenario.

La tradición también actúa como forma de entendernos dándonos seguridad.

A la base de la tradición y la modernidad está el problema de la identidad del continente que no se resuelve en la tensión entre uno y otro, ni tampoco en lo eléctrico, sino en la valoración de nuestra propia realidad y a partir de las situaciones concretas mirándonos mutuamente para reconocernos.

Santiago, octubre 1989.

Patricia Terrero - Argentina

Yo quería plantear el tema de la modernidad o modernización tomando el caso de la Argentina tomando dos etapas históricas y tratando de ver allí el cambio en la cultura urbana fundamentalmente y el cambio en la historia de la industria cultural, los nuevos universos simbólicos imaginarios sociales que se construyen.

El siglo XIX significa para la Argentina el modelo modernizador, significa para la Argentina la reordenación de su territorio fundamentalmente en la cultura rural la integración a ciertas zonas, ciertas regiones al capitalismo agrario y la marginación de las formas tradicionales de economía agraria. También significa la marginación del principal protagonista de la cultura campesina, el gaucho y el indio fundamentalmente.

Voy a tomar estas imágenes de la Argentina rural porque son imágenes muy fuertes que después van a campear en el imaginario colectivo social a fines de siglo y principios del actual siglo XX.

En la cultura campesina de todos modos había respuestas al proceso de modernización, por un lado respuestas de integración a la nueva disciplina de trabajo, a la nueva disciplina de trabajo asalariado, a la confusión del tiempo y del trabajo que traía el capitalismo agrario y por otro formas de respuestas, de rebeldía social que se expresaban por un lado en el malón o los movimientos idealistas indígenas, por otro en algunos fenómenos de vanidad social que aparecían en el mundo campesino como formas simbólicas de rechazo o de oposición a la nueva lógica moderna. También aparecen formas pasivas de resistencia que es el conservar ciertos valores propios de la cultura campesina, o sea valores no allegados a lógica del ahorro y la acumulación propia de lo que se puede decir es la ética puritana o temperamento protestante. O sea conservar ciertos valores de la cultura católica tradicional.

En las ciudades también ha cambiado fundamentalmente el universo, digamos los espacios de las ciudades del litoral sobre todo de Buenos Aires. Una nueva y magnífica ciudad se adosaba a la vieja aldea colonial o a la ciudad posterior al período de

independencia. Pero esta ciudad es una ciudad abigarrada, suntuosa, multitudinaria, donde se van integrando los grandes contingentes inmigratorios que aparecen en el país a fines del siglo XIX.

Alguna novela como la Bolsa de Julián Martel, escrita en la crisis política y financiera de 1890 va a explicar el nuevo clima, el nuevo turno de la vida urbana, fundamentalmente donde aparecen nuevos sujetos sociales, arribistas, especuladores, los inmigrantes de las más diversas nacionalidades expresando el cambio en la convivencia urbana de una sensibilidad sobre más experiencia.

Tanto la realidad rural como la urbana no se adaptaban a lo que había sido el proyecto moderno. Lo que había sido la utopía liberal, porque aparecían los inmigrantes que se habían pensado como los paladines del progreso y que nos iban a salvar de la barbarie nativa eran en realidad los desterrados de los países más pobres de Europa. Eran además los protagonistas, muchos de ellos libertarios socialistas, anarquistas, fueron los fundadores del movimiento obrero, o fueron por lo menos los pioneros en la formación del movimiento obrero y protagonistas junto al trabajador criollo de los movimientos sociales de las huelgas, de los atentados, de las manifestaciones de principios de siglo. Esta sociedad es la sociedad que aparecía en la crisis, en los bordes, en los márgenes de un proyecto moderno que no terminaba de cerrar o de cumplirse por lo menos como lo habían pensado los liberales de fines de siglo.

Tampoco seguramente la ciudad del Plata fue la ciudad que los inmigrantes habían pensado, utópica ciudad con la que pensaron esos países de origen. La historia de la inmigración en la Argentina fue muchas veces la historia de no poder acceder a la tierra y de tener que volver a las ciudades de origen. También fue la historia del hacinamiento en los comentillos urbanos, en los inquilinatos urbanos, pero también una riquísima historia de cruce y de cambio en la cultura popular urbana.

Para terminar esta parte relacionada con este proceso de modernización también como parte de

este curso modernizador se produce un proceso de alfabetización que ya a fines de siglo había logrado que sólo el 4% entre los menores de 13 años no supiera leer. Este nuevo público lector como dirá Adolfo Prieto, en vez de volcarse a la cultura letrada se va a volcar a los nuevos espectáculos, a los nuevos relatos de la cultura masiva o sea de la que crea la industria cultural. Fundamentalmente la prensa masiva que va a crecer con los nuevos lectores y también los del folletín, la novela popular, el circo criollo, el teatro, la canción criollista. En este universo de medios, de lenguajes, de géneros hay un relato congregador de la mayoría, una matriz narrativa que se repite casi durante 30 ó 40 años de nuestra historia cultural. Entonces la pregunta frente a esta persistencia es por una matriz que fundamentalmente sea una historia del gaucho perseguido, el cual Moreira de Gutiérrez, novelista de finales del siglo XIX, se va a reiterar, entonces estos géneros y finalmente el radio-teatro en la década del 30.

¿Quiénes eran los lectores y espectadores que consumieron estos relatos criollistas por largo período de nuestra historia narrativa?

¿Por qué frente a la fragmentación cultural que acompaña a la modernización de los sectores populares la represión de la protesta y el conflicto expresado en las luchas sociales, aparece un relato congregador que intenta múltiplemente reconstruir o afirmar una identidad en conflicto?, porque a la modernidad se le cruza en nuestros países un imaginario que se construye con pequeños retazos de la memoria, de la tradición, de lo que queda en los márgenes de proyectos modernos y que se resiste a morir.

La historia del gaucho perseguido por la injusticia de los poderosos de alguna manera también genera, proyecta un imaginario social, forma de resistencia o de venganza frente a esta cultura que quieren imponer los poderosos.

Fundamentalmente pareciera que este relato gauchesco tiene algunos modelos de afirmación de su identidad, de una identidad que se transforma. Testigos de la desilusión del mundo campesino, hombres valiosos del desarraigo diría Adolfo Prieto, esos lectores debieron encontrar en las costumbres, en los paisajes, en los personajes evocados por Gutiérrez el reaseguro necesario para un sentimiento de identidad fuertemente sacudido por los cambios. Pero entre estos lectores también segura-

mente había inmigrantes. Como dice Rivera estas historias fueron para ellos vehículos de transculturación al transferir los valores y las experiencias muchas veces idealizadas de la tradición cultural criolla.

El planteamiento de esta primera parte de mi ponencia es por qué aparecen en los mapas, en los bordes de un proyecto moderno, un relato que poco tiene que ver con la modernización porque pareciera que el proyecto moderno había marginado al gaucho, había marginado a este protagonista que aparece como personaje. Y qué significa este personaje para este mundo tuntuoso que es todo un cambio que es la ciudad a fines del siglo XIX principios del XX. Por qué aparece un relato tan persistente. Pareciera congregarse aunque sea míticamente, aunque sea judicadamente, aunque no sea el gaucho real, parece congregarse a todo este mundo que tiene una identidad de crisis o por lo menos que tiene una identidad que tiene que configurarse todavía.

En la segunda parte de mi ponencia, voy a tratar de plantear algunas cosas que tienen que ver con esta nueva época. En la actualidad la modernidad aparece en un tiempo en que las tecnologías de la informática tienden a rediseñar el espacio internacional económico e instrumental que reordena los espacios sociales, la cultura urbana, la experiencia y las sensibilidades.

Fundamentalmente en nuestros países del cono sur esto aparece dentro de una lógica neoconservadora y frente a un contexto de crisis social del 76 hacia adelante en la Argentina, donde pareciera que entran en crisis las utopías colectivas, los proyectos de renovación, los discursos totalizadores como dice Lambi, están en crisis, las identidades de cuestión política y aparecen formas de calificación, de organización de los sectores populares a través de movimientos sociales y aparecen también otros fenómenos nuevos en la sociedad como es el tema de la marginación social de amplios sectores sociales.

Nueve millones se calculan en este momento en Argentina de personas que viven en un estado de pobreza, cosa que quiero explicarles, que es algo tan insólito en una sociedad como la argentina. Pero solamente lo que quiero decir es que frente a este mundo aparece también una transformación de lo masivo, si en la década del 30 y del 40 la radio y el cine habían congregado a todo un universo

simbólico, hoy aparece la segmentación, la fragmentación de los consumos culturales. Aparece también una disolución de ciertos escenarios masivos como fueron los grandes cines, digamos de la década del 40 y aparece una tendencia a la privatización de los consumos, pero nuevamente frente a esta nueva lógica instrumental, frente a este nuevo espacio de medios de comunicación y frente a esta diversificación de los consumos culturales, yo pregunto, ¿qué es lo que hoy pasa en los márgenes, en las orillas, de esta nueva racionalidad, de esta nueva época de modernización que parecía indicar más bien la explosión de lo diverso, en esos márgenes otros mundos o micromundos parecen transcurrir, otros espacios y los que no aparecen todavía, relatos congregadores, sólo la expresión de la divergencia, de lo que no calza en el modelo, de lo que

se incurre, se escapa, de los múltiples escenarios con que se expresa hoy la cultura urbana, los espacios de las discotecas y las bailantas del rock y los cuartetos de amor a Jiménez, de la gente que invade los supermercados y los que ocupan terrenos de los suburbios de las ciudades, de los que nos negamos a perder la memoria, de los que todavía soñamos con el nuevo hombre y con un mundo más justo.

No habrá transformación social radical, nueva sociedad, sociedad autónoma dice Castoriadis más que por y en una nueva conciencia histórica, que a la vez una restauración del valor de la tradición y otra actitud frente a ella, otra articulación entre ésta y las tareas del presente porvenir.

debididad y postmodernidad, y también la am-

3. Un tercer objetivo — que no desarrollare aquí — consiste en el intento de ensayar estrategias de frente en el problemático campo de la enseñanza de las teorías de la comunicación.

El contacto con este relato, el "Debate por señas", surgió de manera aleatoria: trabajando sobre el libro de Allen Pansos: Pansos, luego río.² Allí basándose en la hipótesis de Wittgenstein de que los grandes problemas de la filosofía pueden plantearse a través de los chistes y aporofemas en Lewis Carroll, Groucho Marx y Bernard Russell, Pansos analiza las relaciones entre humor, lógica y matemática, cruzando cultura popular y vida cotidiana con complejos problemas que están muy relacionados con los desafíos de la comunicación contemporánea y con esa relación que mencioné antes entre saberes cotidianos, tradicionales y problemáticas científicas actuales (tecnologías cognitivas, autoconciencia, indeterminación, incertidumbre, creatividad, etc.).

En este libro, Pansos, al tratar el problema de las convenciones culturales y de interpretaciones in-

4. García Canclini, Néstor. "El guetto: dónde está?" Entrevista realizada por Néstor Fernández en *Albatros y Latinoamérica*, No. 8, 1989, p. 37-45; García Canclini, Néstor. "Culturas de fronteras" en *Círculo*, No. 68, abril 1989, p. 13-14.

5. Allen Pansos. *John Pansos, luego río*. Madrid, Edición del Castor, 1987.

1. Enuncié en uno de los problemas cruciales de la comunicación en especial en América Latina, el de la recepción, o mejor, de las recepciones, visto no sólo como un problema comunicológico, sino también antropológico y cultural, y utilizé como ejemplo de una serie histórica mayor. Es decir, haciendo antropológicamente de la noción de recepción con el doble intento de rastrear su constitución en las culturas populares y su persistencia en las reflexiones del hombre sobre la cultura y la comunicación. Esto, dentro de un marco que no quiero analizar, por un lado se refiere a que la teoría de la recepción lleva una decena de años de análisis; por otro lado, la recepción aparece hoy de manera cadente: en lo inmediato porque pareciera ser la zona más crítica en una etapa de crecimiento negativo y de desarrollo de la cultura transaccional; en lo más inmediato porque su problemática se expande fuertemente en sus relaciones con la participación y la democracia.

1. Verón, Elisa. "La mediación y los juegos del discurso". Entrevista realizada por Leonor Arribas, en *Planes de Vista*, Año VII, No. 21, agosto-octubre 1985, p. 14-16.

2. Bruner, José Joaquín. "Notas sobre la modernidad y la postmodernidad en la cultura latinoamericana", en *Latin y Global*, A. XVII, No. 52 sept. 1987, p. 38-58.

3. Ford, Arthur. "Aproximaciones al tema de la formación y comunicación", en *Georg Lantzi (compilador): Medio transacción cultural y política*. Buenos Aires, Legasa, 1987, p. 61-87; White, Robert A. "Mass communication and culture: transition to a new paradigm", en *Journal of Communication*, 33: 272-300, summer 1983.

Aníbal Ford - Argentina

El "Debate por señas".

Reciclamientos y relaciones entre la cultura pre-industrial y las culturas informales.

En el curso que estoy dictando en la Universidad de Buenos Aires sobre "Teoría y práctica de la Comunicación" comencé con el análisis de un viejo relato tradicional: el "Debate por señas", un relato sobre la recepción que tiene más de diez siglos. Los objetivos eran varios. Entre ellos:

1. Entrar en uno de los problemas cruciales de la comunicación, en especial en América Latina, el de la recepción, o mejor, de las recepciones, visto no sólo como un problema comunicológico sino también antropológico y cultural, y ubicándolo dentro de una serie histórica mayor. Es decir, haciendo arqueología de la noción de recepción con el doble intento de rastrear su constitución en las culturas populares y su persistencia en las reflexiones del hombre sobre la cultura y la comunicación. Esto, dentro de un marco que no quiero analizar: por un lado se vaticina que la teoría de la recepción llevará una decena de años de análisis¹; por otro lado, la recepción aparece hoy de manera candente: en lo massmediático porque pareciera ser la zona más crítica en una etapa de crecimiento negativo y de desarrollo de la cultura transnacional²; en lo no massmediático porque su problemática se expande geoméricamente en sus relaciones con la participación y la democracia³.

1. Verón, Eliseo: "La mediatización y los juegos del discurso". Entrevista realizada por Leonor Arfuch, en Punto de Vista, Año VII, No. 24, agosto-octubre 1985. p. 14-16.

2. Brunner, José Joaquín: "Notas sobre la modernidad y lo postmoderno en la cultural latinoamericana" en David y Goliat, A. XVII, No. 52 Sept. 1987. p. 30-39.

3. Ford, Aníbal: "Aproximaciones al tema de federalismo y comunicación" en Oscar Landi (compilador): Medios, transformación cultural y política. Buenos Aires, Legasa, 1987. p. 61-87; White, Robert A: "Mass communication and culture: transition to a new paradigm" en Journal of Communication. 33: 279-300, summer 1983.

2. Poner en relación ciertos saberes tradicionales, tanto con indagaciones del conocimiento contemporáneo (una larga serie que va del azar a la ecología), como también explorar el reciclamiento de esos saberes por las culturas informales derivadas o en interrelación con el desarrollo de los sectores cuentapropistas y marginados en el marco del crecimiento negativo que señalamos⁴. Por debajo de esto, otra preocupación: la ruptura de la estanqueidad, más teórica que real en nuestros países, entre tradición, modernidad y postmodernidad, y también la ampliación de la brecha entre los jirones que nos quedan de modernidad, en salud, educación, trabajo, etc., y las clases populares.
3. Un tercer objetivo —que no desarrollaré aquí— consiste en el intento de ensayar estrategias diferentes en el problemático campo de la enseñanza de las teorías de la comunicación.

El contacto con este relato, el "Debate por señas", surgió de manera aleatoria; trabajando sobre el libro de Allen Paulos: Pienso, luego río⁵. Allí basándose en la hipótesis de Wittgenstein de que los grandes problemas de la filosofía pueden plantearse a través de los chistes y apoyándose en Lewis Carroll, Groucho Marx y Bertrand Russell, Paulos analiza las relaciones entre humor, lógica y matemática, cruzando cultura popular y vida cotidiana con complejos problemas que están muy relacionados con los desafíos de la comunicología contemporánea y con esa relación que mencioné antes entre saberes cotidianos, tradicionales y problemáticas científicas actuales (tecnologías cognitivas, autorreferencia, indeterminación, incertidumbre, creatividad, etc.)

En este libro, Paulos, al tratar el problema de las convenciones culturales y de interpretaciones in-

4. García Canclini, Néstor: "¿El pueblo: dónde está?". Entrevista realizada por Norma Fernández en Alternativa Latinoamericana, No. 9, 1989 p. 37-45; García Canclini, Néstor: "Culturas de frontera" en Crisis, No. 69, abril 1989 p. 12-14.

5. Allen Paulos, John: Pienso, luego río. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987.

compatibles que, por ello, no dejan de ser coherentes con la realidad, reproduce una historia sufi, proveniente de la tradición árabe, de este relato que, aunque breve, por razones de tiempo no voy a leerles, pero, que en síntesis, se estructura en torno a una discusión por señas entre dos personajes, uno poderoso, rey o sabio, y otro de extracción popular, que es quien gana la disputa a partir de una interpretación absolutamente diferente a la de su oponente. Cuando éste levanta un dedo significando, para sí, que hay un solo dios, el personaje popular entiende que le está diciendo que le va a meter el dedo en el ojo (en el ano en la mayoría de las restantes versiones) y de acuerdo a ello le contesta, y así, en escalada simétrica, continúa la discusión hasta que el poderoso reconoce la derrota.

Este relato aparece en muchas culturas y aún hoy funciona como chiste en la cultura urbana. Corresponde al tipo 924 de la clasificación de Aarne y Thompson⁶ y yo lo exploré, aparte de esta versión árabe, en otras: la del Arcipreste de Hita⁷, la de Ibn Asin de Granada⁸, la formidable elaboración de Rabelais⁹ y cinco versiones folk recogidas en las provincias argentinas por Berta Vidal de Battini en su Antología de cuentos y leyendas populares argentinas¹⁰. Tengo noticias de que circula también por varios países latinoamericanos.

El análisis de este conjunto, con sus transformaciones, contextos, autorreferencias y reelaboraciones; me posibilitó la entrada, no como objeto pasivo sino por sus propias marcas internas, en importantes temas de la recepción, entre ellos:

1. Los niveles de metacomunicación y clasificación comunicacional, no sólo por lo eminentemente metacomunicacional de este relato sino por sus innumerables acotaciones internas al proceso de recepción, en una línea que me permitió desarrollar algunas hipótesis del Bateson de "Una teoría del juego y la fantasía"¹¹ en el análisis de los diversos niveles de abstracción que se producen en la comunicación de la vieja distinción de Korzybski entre mapa y territorio. Esto es importante por dos razones: la primera, porque en el análisis de la recepción, que yo ubicaría en un marco antropológico mayor, el del Geertz de la "descripción densa" y de las interpretaciones en el interior de cada cultura¹² se trabaja escasamente en las formas en que la gente clasifica y posiciona sus diversas acciones comunicativas. (La falta de claridad con respecto al análisis de, por ejemplo, cómo, de qué manera, posiciona la gente la función, "ver medios" produce distorsiones en la valorización de la massmediatización); la segunda porque también poco se reflexiona sobre cómo se ha ido elaborando en el sentido común y en las culturas populares las nociones de comunicación, cultura e información.
 2. Los saberes sobre códigos verbales y no verbales, sobre mentira y ambigüedad, y fundamentalmente sobre un aspecto muy importante de la recepción: el rol de lo aleatorio o indeterminado en instancias básicas de la construcción del sentido. Es decir, el rol del azar en la comunicación, magistralmente ironizado por Rabelais en su versión sobre el relato que analizamos. Esto me permitió establecer la conexión con viejas experiencias de Bavelas en Stanford¹³ sobre la construcción de sentido a partir de datos erróneos y con ciertas hipótesis de Morse Pekham citados por Barlund en "Toward an ecology of communication". Ahí este afirma: "Ciertamente no hay conjunto de datos perceptuales tan disparatado que la comunicación humana no pueda crear un
6. Aarne's Antii y Thompson, Stith: The types of the folktale. A classification and bibliography. Helsinki, FF Communications, No. 184, 1964.
 7. Arcipreste de Hita: Libro del Buen Amor. Madrid, clásicos castellanos, Espasa-Calpe, 1946, 5a. ed. Ed. y notas de Julio Cejador y Frauca.
 8. Ibn Asin de Granada: "Disputa por señas en Menéndez Pidal, Ramón: Antología de cuentos de la literatura universal. Barcelona, Labor, 1955. 3a. ed.
 9. Rabelais, Francois: Pantagruel. Obras completas. Buenos Aires, Anaconda, 1944.
 10. Vidal de Battini, Berta: Cuentos y leyendas populares de la Argentina. Buenos Aires, Ediciones culturales argentinas, 1984. Tomo IX.
 11. Bateson, Gregory "Una teoría del juego y la fantasía" en Pasos hacia una ecología de la mente. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1972.
 12. Geertz, Clifford: La interpretación de las culturas. Barcelona, Gedisa, 1987.
 13. Watzlawick, Paul: ¿Es real la realidad? Barcelona, Herder, 1979.

orden y una unidad en él"¹⁴. Este nuevo y viejo problema entre azar y necesidad tiene relevancia por diversas razones. Por el lugar que adquieren en nuestra cultura presionada por la formalización y la informatización transnacional; los saberes del juego, el azar y la improvisación; y también porque este tema está íntimamente relacionado con los mecanismos de adaptabilidad y oportunismo comunicacional de las culturas informales (el rebusque, el regateo, la invención, lo "trucho", la sanata).

3. Estrechamente relacionado con lo anterior, el relato nos permitió también entrar, a través de sus recursos secundarios, en el tema de los ardidés, las astucias, las estrategias comunicacionales. Vieja zona de las culturas tradicionales —que hasta ha generado series como las de los cuentos del zorro o de pícaros tipo Pedro de Urdemales, o reflexiones como las de los teóricos del populismo ruso del siglo pasado—, ella se relaciona no sólo con substratos fundamentales de las culturas informales de la crisis de nuestros días sino también con estrategias más refinadas: me refiero concretamente a aquellos análisis de la estructura del *amague y la amenaza* que lo llevan a Watzlawick a la exploración de las técnicas de la desinformación y el contraespionaje^{14b}.

4. Por último, y como tema insoslayable de la recepción, la remisión a problemas y conflictos socioculturales, en algunos casos entre culturas (nacionalidades, religiones) y en la mayoría, en el interior de una cultura. Este relato que pertenece a un tipo más amplio, el de "Las tres preguntas", opone siempre —como lo ha señalado Espinosa¹⁵ después de revelar 500 versiones— la figura de un rey, sultán, zar u obispo, a la de, en forma decreciente, un pastor, un molinero, un sacristán, un criado o un cocinero. También es importante señalar que casi siempre, y como

marca de solidaridad, éstos reemplazan a un compadre que no se anima a discutir con el personaje poderoso.

Por debajo de la venganza simbólica o del folk de "los cuentos que le hacen los chicos a los grandes" (explorada por Alcides Greca en los comités radicales de los años 30)¹⁶, subyace en este conflicto un tema más fuerte: el de la conciencia y la lucha de las clases populares pre-industriales, problemática que, a raíz de la crisis económica, las rupturas institucionales, la marginación, puede hoy replantearse: el Thompson del análisis de las rebeliones del hambre del siglo XVIII bien puede aplicarse al asalto a los supermercados de nuestros días¹⁷.

Por otra parte este conflicto pone en escena el enfrentamiento entre diferentes saberes: escriturales, no verbales, corporales, institucionalizados, cotidianos, informales, de sobrevivencia y adaptación. Tema también actual. Al trabajar los programas televisivos de preguntas y entretenimientos, Oscar Landi, después de analizar los saberes institucionalizados sin retorno, afirma: "Cierta modelo de escuela y de rendimiento de saberes se ha quebrado. Y por lo tanto, el saber hoy es mezclado con el azar, la intuición, los reflejos, los saberes del rebusque, que también forman el capital de una persona"¹⁸.

Me detuve en esto porque me parece importante señalar las potencialidades del saber tradicional popular en una etapa de reestructuración socio-económica en que se interpretan tradicionalidad, modernidad y postmodernidad y en la cual a pesar de sus éxitos, el capitalismo está en crisis. También para romper el concepto congelado de las culturas del hombre como el que subyacía en la descripción de la cultura pre-industrial en el Germani que refundía la sociología en la Argentina¹⁹. Pero aquí

14. Barlund, Dean C: "Toward an ecology of communication" en Carol Wilder (ed.) *Rigor and imagination. Essays with legacy of Gregory Bateson*. New York. Praeger, 1983; Pániker, Salvador: "Notas sobre la comunicación, la creatividad y el azar" en *Ensayos retroprogresivos*, Barcelona, Kairós, 1987.

14b. Watzlawick, Paul, John Weakland y Richard Fish: *Cambio*. Barcelona Herder, 1980.

15. Espinosa, Aurelio: *Cuentos populares españoles*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946. Vol. I.

16. Greca, Alcides: *Cuentos del comité*.

17. Thompson: "La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII", en *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad*. Barcelona, Crítica, 1979.

18. Landi, Oscar: "La televisión ha creado un nuevo ecosistema". Reportaje realizado por Jorge Halperín, en "Clarín", 15, XX, 89.

19. Germani, Gino y Jorge Graciarena: *De la sociedad tradicional a la sociedad de masas (antología)*. Departamento de Sociología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1961.

también convergen otras problemáticas: las diferencias entre culturas e ideología, la búsqueda de lo "elementalmente humano"²⁰, o, con los cuidados del caso, de ciertos universales o universalitos. Y aun zonas más complejas: el Marín etológico que nos hermana con los mamíferos en la "pulsión exploratoria"²¹, o los desarrollos en la neurofisiología o en la investigación de la lateralidad cerebral: (del cirujano Penfield que provoca una reelaboración de la memoria semejante a la de Proust en un albañil operando a cerebro abierto²² a los relatos de Sacks sobre personas con daños en el hemisferio izquierdo narrados en *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*)²³.

Esto implica discriminar muy bien en el espectro comunicacional y cultural que corresponde a la lógica de la modernidad y del capitalismo y que corresponde a la cultura del hombre. Aspecto fundamental en el trazado, hoy más necesario que nunca, de nuevas políticas de comunicación y cultura; explicación del fracaso de muchos proyectos progresistas estructurados sobre una particular concepción del racionalismo dentro de una historia de las ideas que bien ha profundizado Jesús Martín Barbero²⁴; fundamentación de la popularidad de los medios, cuya función, a partir de su propia constitución histórica, como lo hemos señalado en otros trabajos, se estructura sobre diversas lógicas socioculturales y económicas²⁵; y por último, problemática de base en la acción comunicativa no massmediática, que considero tan importante como la massmediática, pero que no desarrollaré aquí, en el campo de la salud, el trabajo, la promoción co-

munitaria, la educación, la organización barrial y regional, etc.

Lo puntualizado y tomando un caso concreto, me parece particularmente importante en el análisis y la elaboración política de las culturas informales que se están desarrollando en América Latina. El año pasado hicimos una investigación sobre la revista *Flash* que pertenece al llamado periodismo amarillo, y lo digo con todo el resguardo de las hipótesis de Sunkel²⁶, que comparto, con respecto a la cobertura cultural de este tipo de publicación frente a medios más institucionalizados o politizados. Constatamos, repito, un fuerte crecimiento, con respecto a otras épocas, de saberes tradicionales, indiciarios (tarot, quiromancia, acupuntura, etc.), como aquellos que analiza Ginzburg al desarrollar un paradigma sintomatológico, individual, residual, en clara oposición al paradigma científico galileano²⁷, también viejos métodos de potenciación sexual y de seducción, servicios de santones, amuletos protectores del más diversos tipo y aun en los avisos de las academias de formación parasistemática, frecuentes en estas revistas, cursos de perito en religiones orientales junto a los cursos de plomero o electricista. Si por un lado esto remite a un fenómeno conocido: el de la búsqueda de salida ante la incertidumbre, de triunfo rápido, fenómeno paralelo al crecimiento de los juegos de azar en una etapa de crisis, así como el desarrollo de saberes de la astucia, la negociación, el dominio, la oportunidad, la decisión, la captación de buenas ondas, etc., es importante señalar cómo estos saberes son reciclados económicamente. Oscar Landi, al analizar en un reciente trabajo²⁸ uno de los personajes —un manosanta o santón— que ponía en escena un popular cómico de la TV recientemente fallecido, Alberto Olmedo, afirmaba que el manosanto no era sólo el reflejo de un sujeto de creciente demanda en nuestra sociedad sino además la posibilidad de un trabajo, de un rebusque más.

En una tira cómica del diario "Clarín", el humorista Tabaré, cerraba diciendo: en la Argentina hay

20. González, Jorge: "Cultura(s) popular(es) hoy"; Cirese, Alberto M: "Cultura popular, cultura obrera y lo 'elementalmente humano'", en: *Comunicación y Cultura*, No. 10, agosto 1983.

21. Marín. Edgard: *El método*. Madrid, Cátedra, 1986, 3 tomos.

22. O'Brien, Justin: "Proust confirmed by Neurosurgery" en *PMLA*, vol. 85, Number 2, march 1970.

23. Sacks, Oliver: *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Muchnik editores, 1987.

24. Martín Barbero, Jesús: *De los medios a las mediaciones. Comunicación, Cultura y hegemonía*. México, Gustavo Gili, 1987.

25. Ford, Aníbal: "Los medios y las clases populares: una trabajosa negociación", en *Crisis*, No. 67, enero-febrero 1989.

26. Sunkel, Guillermo: *Razón y pasión en la prensa popular*. Santiago, ILET, 1986.

27. Ginzburg, Carlo: "Señales. Raíces de un paradigma indiciario" en: A. Gargani (comp): *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*. México, Siglo XXI, 1983.

28. Landi, Oscar, y Luis Alberto Quevedo: *Para ver a Olmedo*. Buenos Aires, Cedes, 1988.

más brujas que escobas. La interminable lista de especialistas en Tarot, en Flash o en los clasificados de algunos diarios fortalecen esta hipótesis. No sólo las artesanías son un recurso proveniente de la cultura tradicional para sobrevivir en la crisis. Pueden ampliarse hacia las técnicas de inyección o de soplado de un amuleto, pero el espectro es más grande. La serie estupefacientes, electrónicos, feria, puede ser un ejemplo.

Las preguntas que se planteaba Heriberto Muraro en *La invasión cultural*²⁹ con respecto a lo que iba a suceder ante la crisis de aspiraciones, crecimiento, consumo, proyectos de modernización, ya tienen algunas respuestas. Tal vez éstas se instalen en aquel espacio tradicional en el cual Winnicott

coloca a la cultura³⁰ como zona de elaboración entre la subjetividad y la dura realidad. Pero en este espacio transicional sólo hemos entrado por algunos lados: es también evidente que en medio de las crisis —y hay numerosas pruebas de ello— se están elaborando nuevas formas de democracia y de manejo de la diferencia y de las identidades, sistemas de organización y de solidaridad, culturas del trabajo, la invención y la producción³¹ —tema fundamental y poco tratado en la comunicología latinoamericana—, reconceptualización de lo nacional y lo latinoamericano, modelos de vida, en fin, zonas que sin duda nos permitirán desarrollar proyectos y políticas que nos saquen de estos malos años.

29. Muraro, Heriberto: *Invasión cultural, economía y comunicación*. Buenos Aires, Legasa, 1987.

30. Winnicott, D.W.: *Realidad y juego*. Buenos Aires, Gedisa, 1986.

31. Este tema lo he tratado en diversos planos en: Aníbal Ford: *Desde la orilla de la ciencia*. Buenos Aires, Puntosur Editores, 1987; en "Algunos problemas de la historia de la ciencia y de la técnica y su relación con las políticas culturales", ponencia presentada en las "Jornadas sobre políticas culturales y patrimonio nacional", organizadas por la Dirección Nacional de Antropología y Folklore, realizadas en Buenos Aires, marzo de 1987, y en otros trabajos.

Jorge Calle - México

“El problema de la tradición y la modernidad en América Latina habría que enfocarlo a la luz de dos ejes básicamente: el de Comunicación y Cultura que es el tema que nos ocupa y un segundo eje que es de alguna manera el eje que lo mueve que es el del poder y la ciencia, ambos concluyendo hacia un concepto, que es el concepto de desarrollo, que es el que en el fondo todos de alguna manera buscamos, es el valor ideal que permanece en la discusión, no obstante éste vaya cambiando de color o de sabor.

Desde esa perspectiva habría que analizar qué se está buscando en términos de fusión, tradición y modernidad en América Latina y cómo la ciencia y el poder están distanciando y acercando y hacia dónde va a apuntar y todo esto llevarlo a la discusión. De allí tres preguntas que tengo que dejarlas como motivo de reflexión más que pretender las respuestas.

Me parece que una fundamental cuestión que tenemos que aprender los que estamos dedicados a esto y sobre todo los que tenemos que ver con la docencia y la formación de comunicadores y analistas de la cultura tiene que ser necesariamente cuál debe ser la nueva posición que debemos asumir los investigadores sociales en América Latina, especialmente Comunicación y Cultura para enfrentar esa modernidad.

Una de las características de esta modernidad es que no hay paradigma teórico que dé una respuesta segura y tranquila, todos estamos en crisis teórica, ahogándonos en la tremenda crisis existencial porque aquellos conceptos que adquirimos en la Universidad no nos conducen ya a nada. Digo que estamos en la orfandad teórica y esto desde luego que es positivo pero también tiene sus peligros. Es positivo en la medida en que invita a la autoinformación a la búsqueda de nuevos conceptos; pero es peligroso en el sentido de que nos puede hundir en un autoritarismo aún más creciente y esto sucede en muchas universidades a quienes recurren a los antiguos esquemas y tratan de revitalizarlos o nos llevan a una segunda cuestión que también es muy peligrosa y que América Latina es una larga tradición y en el terreno de la comunicación el del amor.

Aquí hay un problema que hay que resolver y que requiere de una muy profunda reflexión por parte nuestra. Quizás ante esto haya que plantearse la necesidad de asumir que lo que la modernidad nos está demostrando es que, lo que ya se ha referido en ponencias anteriores, la muerte es la totalidad. En ese sentido buscar, iniciar el análisis desde la pluralidad. Pero aquí sucede que es muy común en América Latina, estemos todos temblando de esto y supongamos que estamos haciendo nueva ciencia porque todos estamos hablando de la muerte de los paradigmas y de la necesidad de buscar esta pluralidad.

El enunciar la pluralidad y rompimiento de los esquemas no significa necesariamente haber quebrado con ellas. Por ejemplo, es muy común escuchar esto solamente entre nosotros los comunicólogos sino entre todos los científicos sociales, y a la hora en que uno lee las nuevas investigaciones los esquemas está allí igual que antes nada más que ahora con nuevas terminologías. En vez de crear nuevos conceptos estamos creando eufemismos, esto es un gran problema que veo.

Una segunda cuestión que tiene que ver inmediatamente con esto es dado que necesitamos tener una nueva posición frente a la investigación, cuál debe ser la relación que tiene que guardar la nueva investigación frente al poder. Antes, hasta ahora veníamos teniendo una posición de enfrentamiento certero, ciego con el poder. Pero que pasa con el nuevo poder, el nuevo poder inclusive también está cambiando, está tomando nuevas dimensiones y lo estamos analizando con viejos esquemas. Seguimos haciendo la crítica del poder con viejos esquemas cuando el poder es un poder nuevo que sin necesidad de autoteorizarse avanza con la lógica implacable y el poder que viene aunado a la modernidad, el poder del neoconservador es terrible.

Un poco en México está sucediendo, hay un proyecto neoconservador, neoliberal muy interesante que presenta un proyecto de modernidad que no terminamos de entender. Está siendo criticado desde todas las posturas, pero especialmente en el campo de la comunicación como un proyecto igual

que los anteriores de dominación absoluta cuando no es cierto. Hay un nuevo esquema de dominación que tiene que ser leído de otra forma. Esto también implica la pregunta y hasta dónde entonces plantear la lucha política respecto a la investigación. Habría que cambiar aquí también el concepto de lucha política, había estado muy politizada la investigación en América Latina, muy ligada a los movimientos políticos de manera tal que se idealizaba mucho la ciencia. Aquí también hay que redefinir nuevas cuentas. Como romper con esto sin dejar de buscar el ideal democrático que a todas luces tiene que ser el fondo de esta modernidad aun cuando en esencia el proyecto modernizador no avance hacia allá.

Finalmente, habría que plantearse una tercera pregunta, que es desde el terreno de la comunicación, seguimos manteniendo la idea de continuar un esquema de comunicación y romper un poco con el planteamiento, el esquema informativo como bien apuntaba el Prof. Martín Barbero ayer. La búsqueda debe ser un proceso de comunicación multilateral donde los procesos de significación sean de ida y venida y donde los emisores y receptores sean uno y lo mismo y tengan ambas posibilidades de significar y sobre todo ahora en estos tiempos para evocar un significado común entre la modernidad; donde tradiciones rescatables permanezcan y rede-

finan esta modernidad pero donde ciertos mitos de la tradición tengan que ser superados en esta nueva idea de modernidad. Esto implica necesariamente un nuevo modelo de modernidad pero la pregunta inmediata está, que tenemos que atender tanto los que nos dedicamos a la investigación-enseñanza como los que ejercen la comunicación, qué posibilidad tiene este modelo comunicacional de ser real, de ser pensado cuando la práctica comunicativa actual apunta en el sentido contrario.

La modernidad, la modernización, ha ahondado en la oferta de información pero es más de lo mismo. Se sigue el mismo esquema de unos cuantos emisores enviando información que no es reciclada y que tiene una finalidad muy clara de un consumo en sí mismo.

La idea entonces sería pensar esto, es posible pensarlo, dado que la situación apunta en sentido contrario como la ciencia tiene que pensar ahora el poder y buscar una manera realista y no tan idealista como anteriormente de plantear un modelo comunicativo.

Estas son las ideas que yo quería desarrollar, había algunas otras cosas pero agradezco mucho su atención”

Los señores presentes en la reunión, al escuchar estas ideas, se mostraron muy interesados y comenzaron a hacer preguntas y a discutir algunas de ellas. Se habló mucho de la necesidad de una comunicación más democrática y de la importancia de la investigación social en América Latina. Se mencionó también la necesidad de una mayor participación de los estudiantes en los procesos de enseñanza-aprendizaje y de la importancia de la formación crítica y política de los futuros profesionales. Se acordó que se continuara discutiendo estas ideas en futuras reuniones y que se buscara la manera de implementar algunas de ellas en el ámbito de la investigación y la enseñanza.

Un poco en el momento de la reunión, se acordó que se continuara discutiendo estas ideas en futuras reuniones y que se buscara la manera de implementar algunas de ellas en el ámbito de la investigación y la enseñanza. Se mencionó también la necesidad de una mayor participación de los estudiantes en los procesos de enseñanza-aprendizaje y de la importancia de la formación crítica y política de los futuros profesionales.

Se mencionó también la necesidad de una mayor participación de los estudiantes en los procesos de enseñanza-aprendizaje y de la importancia de la formación crítica y política de los futuros profesionales. Se acordó que se continuara discutiendo estas ideas en futuras reuniones y que se buscara la manera de implementar algunas de ellas en el ámbito de la investigación y la enseñanza. Se mencionó también la necesidad de una mayor participación de los estudiantes en los procesos de enseñanza-aprendizaje y de la importancia de la formación crítica y política de los futuros profesionales.

Jesús Martín Barbero - Colombia

“Quisiera comenzar planteando que si hay tema en el que la dependencia se haga clara todavía hoy en nuestros espacios de trabajo tanto para la derecha como para la izquierda es el tema de la relación entre modernidad y tradición. Pienso que la persistencia de la dependencia teórica y cultural tiene que ver con un hecho que especialmente en nuestro campo es grave, la ausencia de historia social. No creo que podamos romper nosotros con el historicismo evolucionista para el cual o bien la modernidad es el progreso. Entonces la tradición es el atraso. O bien la modernidad es la degradación porque la tradición es la autenticidad. No creo que voluntariamente nosotros vamos a poder salir de estos manguerismos que repito están presentes tanto en el discurso de la derecha como de la izquierda sin que la historia social de América Latina nos permita, especialmente en el campo de los procesos de comunicación y los procesos de cultura, pensar la multiplicidad de discontinuidades históricas y culturales de rupturas, de mezcolanzas con que está hecha nuestra historia.

Hago un llamado aquí a ciertas rupturas que a puro nivel de especulación teórica, pueden tener en un momento dado como cierto relumbrón, pero pienso que hay un gran bache y hago un llamado a FELAFACS y a los investigadores aquí presentes. Hace tiempo que es una de mis obsesiones la ausencia de memoria histórica, historia social en el campo de la comunicación. Tenemos unas historias de los medios que son relatos anecdóticos con complemento de tipo economicista y politicista. No tenemos una historia social de los medios en América Latina que nos permita trabajar la relación no maniquea entre una cultura que sería la tradición y una corrupción y degradación que sería la comunicación masiva. Seguimos de una manera abocados a una concepción apocalíptica por la ausencia de una historia social. Esta ausencia de la historia social nos ha llevado claramente a concebir la modernidad en los países centrales de Europa y Estados Unidos, especialmente Europa como si aquella modernidad hubiera sido un progreso lineal, una relación coherente entre modernización socio-económica y modernidad cultural. Eso es un mito también. Europa vivió una modernidad llena de contradicciones, llena de coyunturas, llena de vanguardias

frustradas, traicionadas, suicidadas porque no llena ninguna posibilidad de ser moderno.

Entonces hemos estado pensando nuestra modernidad no a partir de la historia sino a partir del mito de la modernidad que una concepción evolucionista de la historia nos ha impuesto. Esto es un primer elemento que quisiera dejar planteado.

El segundo es que de todas maneras a nosotros nos afecta enormemente este tema puesto que la industria cultural, la aparición de la industria cultural en América Latina, el desarrollo de los medios masivos de las industrias culturales han producido una transformación radical en las relaciones entre tradiciones y modernidad. Si hay algo que haya afectado realmente entre lo popular y lo oculto, entre lo nuestro y lo ajeno han sido las industrias culturales. Nos ha afectado mucho menos la tradición ilustrada de la modernidad. La tradición de las luces, la tradición positivista nos llegó muy poco y duró mucho menos. La que sí nos ha llegado definitivamente para bien o para mal es la modernidad de las industrias culturales y es la que está afectando a la inmensa mayoría. Y esa modernidad que introduce la industria cultural replantearía y me atrevo a dejar simplemente ahí, la historia lineal por ejemplo, que nuestro compañero mexicano trajo esta mañana del melodrama. Yo creo que lo que él planteó es cierto; sin embargo, la historia del melodrama es mucho más a mi ver compleja que esa visión lineal de un puro desarrollo del teatro. En el melodrama entran otras historias, la historia de los espectáculos populares, la historia de otras narrativas que no están en la historia del teatro y sobre todo entran las discontinuidades que en la tradición europea del melodrama, francesa o inglesa, introduce el radio-teatro cubano, la radionovela cubana y el radio-teatro argentino. Y hay una recomposición histórica fundamental que no permite trazar una historia lineal porque hay otras lógicas que han entrado en conflicto. De tal manera que encontraríamos que el melodrama es hoy y ha sido desde el radio-teatro argentino hasta la telenovela actual, un conjunto de formas narrativas tradicionales que albergan contenidos modernos no necesariamente revolucionarios pero a veces sí subversivos a ciertos niveles

de la vida social y viceversa. Formas narrativas modernas albergan contenidos profundamente tradicionales. De tal manera que las lógicas son un tanto a mi idea más complejas, mas mixturadas, más antiguas.

Termino planteando que esto mismo sucede a nivel hoy, y esto me parece fundamental, de cómo es vivida la modernidad por los diferentes estratos sociales, por las diferentes clases sociales. Nosotros tenemos un esquema maniqueo muy común de que las clases populares serían los representantes de la tradición y las élites cultas serían los representantes de la modernidad. Y esto es profundamente falso. Conozco a buenas élites cultísimas que utilizan todos los días la tradición para justificar sus privilegios. Y que hacen sus mezcolanzas para ellos entre ciertos elementos de la modernidad y ciertos elementos muy fuertes de las culturas tradicionales de nuestros países para modernizar la justificación racionalizada de sus propios intereses y viceversa.

Conozco sectores populares hoy, la inmensa mayoría de los sectores populares que quieren ser modernos y tienen derecho a ser modernos. Y quieren ser modernos en su cultura, costumbres y pensamiento y no por eso quieren ser capitalistas y reaccionarios.

Entonces esa dicotomía que también es clave a mi ver como uno de los mal entendidos profundos en nuestras escuelas de comunicación. Creo que tenemos que trabajar contra ellos. Hoy día en América Latina ni lo tradicional expresa lo popular ni lo moderno expresa lo culto y lo avanzado. Pero a viceversa tampoco, de manera que yo recogería, hay una ausencia gravísima de historia social que nos impide ir más allá de declaraciones de cierta medida y por otra hay un ajuste de cuenta que hacer muy grande con la industria cultural porque la industria cultural, mal que nos pese, es la gran modernización para lo mejor y para lo peor de la mayoría de nuestros países".

**Industria Cultural
y Comunicación
Masiva**

Luis Torres Acuña - Chile

“Lo primero que deseo plantear es que por lo general, salvo muy honrosas excepciones, las verdades consagradas me producen profundo desagrado. Me quiero hacer cargo del tema de la ‘Comunicación de Masas’, que forma parte de éste, digamos, un poquito pomposo, pero también espantoso título de la mesa redonda de hoy día, mesa que como las otras me recuerda un poco la mesa de la última cena.

Quiero trabajar en particular el concepto de masa, la costumbre de nuestro lenguaje nos hace decir sin mas pata de la mesa, pata de la silla, hoja de diario, hagamos la cola para comprar el pan, ojo de la cerradura, etc., etc. Esto en retórica, en particular, en la retórica clásica, se denomina cataclisis, es decir, una metáfora asimilada como este-reotipo, una metáfora recuperada por el uso común del lenguaje, una metáfora que ya no es ni siquiera metáfora.

Pensemos que los animales tienen patas, pero no los muebles o las mesas, no podemos decirlo de otra manera; pensemos que los árboles y las plantas tienen hojas, pero no los diarios o periódicos, o las revistas, pero tampoco lo podemos decir de otra manera. Quisiera retroceder la cataclisis o la metáfora de la concepción por el concepto de masas y recordar por de pronto que esta noción de masa corresponde en su origen a una metáfora bíblica. La estrategia comunicacional del cristianismo se fundaba en el principio de que había que ser levadura en la masa, hay pues aquí una primera versión que consagraba y consagra una postura peculiar de la comunicación, ser comunicador es ser levadura en la masa.

La comunicación social requiere así el rol del especialista, la levadura, nosotros la levadura; supone que elevamos porque sabemos que hay un arriba y tal vez que habría allá arriba, esta versión no es ajena en la actualidad a la constitución metafórica en muchas de las categorías de las ciencias sociales y del pensamiento humanista extraídas de la física o de otras áreas disciplinarias cuestión que viene de larga data. Pensemos por ejemplo cuando se habla del corazón de la ciudad, las arterias prin-

cipales, el problema troncal o la raíz de los problemas y no estamos hablando de árboles.

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de comunicación de masa?, ¿qué quiere decir comunicación de masas?, ¿es posible acaso hablar de comunicación de masa por el lado, para decirlo en forma teórica, como hermenéutico?, pero si lo presentamos desde el punto de vista historicista, ¿desde cuándo en América Latina se comienza a hablar de comunicación de masa?, al parecer y eso no ha sido suficientemente investigado y recupera cuestiones que se han dicho en el sentido de la falta de la aproximación historicista en las investigaciones en comunicación social; digo al parecer en la década de los 60 aparecen unos personajes extraños que traen unos títulos muy seductores, son expertos en Mass Communication.

La teoría acogía el dato del crecimiento de la multiplicación, de la cuantificación, pasábamos o estábamos pasando de la comunicación interpersonal a la comunicación grupal, a la comunicación colectiva, a la comunicación de masas, eso por el lado de las categorías. Por el lado de las prácticas comunicacionales estaba el asunto de la instalación de esto que se llama las industrias culturales, todo el desarrollo de los periódicos y el mundo impreso, la radio y posteriormente la televisión; van un poco en paralelo y por supuesto, no es por azar; y por el lado de la formación, también como en paralelo estábamos pasando de las escuelas de periodismo que no venían de muy atrás a las escuelas de comunicación social. Esta sociología positivista incapaz de superar la visión fenoménica de las cosas al objetivar o al intentar objetivar el asunto de lo masivo simplemente lo adjetivaba; masa implica cantidad, masa tiene que ver heterogeneidad-homogeneidad, masa supone inconsciencia, masa supone falta de organicidad.

Recordemos que bastantes peleas había, conflictos y debates; pienso en algunos textos de CIESPAL para separar lo colectivo de lo masivo, lo social de lo masivo, pero pensemos además y me vuelvo hermético en el carácter de la metáfora, —la metáfora es hablar de una cosa por comparación

con otra, es decir, no es hablar de la cosa misma, es escamotear el problema un poco bajo la forma de abordarlo—; la masa como en un término propio de la física; de la física de Newton al parecer el primero que nos presenta pasiva y estática, pero la física evoluciona, aparece Einstein y la masa se mueve, se transforma en energía. ¡Y en qué energía!

Si buscamos operacionalizar el concepto para transformarlo en categoría diría que basa todo aquello en que prevalecen los rasgos comunes puestos sobre los rasgos individuales. La masa en lo social es lo social en la masa; no hay individuos, hay totalidad más que partes; la masa implica cantidad, pero no se agota en ello, la masa puede o no estar organizada, puede o no ser consciente, la masa puede o no transformarse; es que la masa niega al individuo, o sólo lo supone; hay una masa funcionalista que es pasiva, que es Newtoniana, pero hay otras que por su movimiento se transforman en energía, ¿de qué masa estamos hablando cuando hablamos de comunicación de masa, cuál es nuestro concepto de masa?, el problema naturalmente no es sólo operacional si no también valórico. La masa es también por tanto un concepto estratégico; por de pronto, a nosotros los comunicadores nos legitima en nuestro rol de especialistas que también ha sido aludido. Nosotros hacemos el pan, la masa puede ser torta, puede ser bizcocho; la masa es manipulable, la masa serviría para develar, pero también serviría para ocultar; ocultar por ejemplo al pueblo y lo popular, ocultar la diversidad de nuestra cultura,

ocultar la heterogeneidad, ocultar las contradicciones, ocultar incluso esa otra metáfora que hay por ahí: el tejido social, para decir entonces que la masa o bien sirve para hablar de lo social sin aludirlo o por la otra pareciera que la masa permitiría o podría permitir hacernos realmente cargo de nuestra realidad social.

Lamento mucho terminar con el planteamiento justo donde debiera comenzar, la culpa es de nuestras propias cataclisis, pareciera que estos rituales académicos tan folclóricos y a la vez tan precisados por nosotros, como éste de los comunicadores o comunicólogos, nos hicieron seguir estampados en esos conceptos; yo siempre; digo y lo repito también, prefiero preguntar porque no decimos 'comunicópatas' de América Latina, no seríamos capaces de dar más.

¿Dónde está América Latina?, y pongámoslo entonces como silogismo hipotético, por lo menos pongámoslo un poquito, por favor, dentro de esta suerte de ideología en que nos movemos los semi-intelectuales de América Latina en los últimos períodos, que yo caracterizaría como una suerte de escepticismo erudito. Quisiera quedarme simplemente con la idea de que ahí en el escepticismo hay como dos polos más que jugar a seguir en la negación, centrando también, porque el escepticismo lo implica en su noción original de búsqueda. En fin, ustedes tienen razón y yo prefiero confesarlo aunque sea imperdonable: Hago un poco la labor de Judas en esta mesa”.

Luis E. González - Panamá

“Considero que la oportunidad es adecuada para estudiar, o por lo menos tomar conciencia de otra vertiente de la ‘industria cultural’. Me permito proponer que estudiemos lo que yo llamo la ‘comunicación industrial’ que está desde siempre entre nosotros reconocida, aceptada e indiscutida.

Me refiero a la industria de la procura, procesamiento, oferta y venta de información (noticia) a la gran masa receptora.

Tan próspera, fuerte y lucrativa es esta actividad comunicacional que se ha colocado entre las transnacionales más poderosas del mundo moderno. Los diarios con millones de ejemplares en circulación amalgamados en cadenas poderosas, literalmente amarran la información que reciben aceptan y utilizan para vivir la mayoría silenciosa de todos los confines habitables de este planeta; las redes de televisoras de alta resolución y en colores, con señal irradiada por satélites ubicados estratégicamente en el espacio exterior con sus frecuentes noticieros son la expresión actual de la clásica imprenta.

Voy a enunciar algo que todos sabemos y tomamos por natural: estas enormes redes y cadenas que difunden información, son empresas privadas o gubernamentales que operan con fines de lucro. Y por operar como empresa utilitaria, trata a la noticia (información) que va a buscar a cualquier fuente, como simple materia prima a la cual hay que seleccionar y procesar para convertirla en materia elaborada, atractiva para los miles de millones de clientes que están en los estancos y/o frente a las pantallas al alcance de los altavoces.

Lo que describo a grandes frases en un hecho ordinario en cuya realidad estamos inmersos.

Tratemos ahora de apuntar con la misma candidez algunas consideraciones acerca de tan evidente fenómeno.

1. La noticia (materia prima, acontecer) que no se juzga atractiva de alguna manera para el público lector, escucha o televidente, es desechada, abandonada en su origen y nadie se enterará de ella a través de los medios de comunicación.

2. La información (noticia), según se obtiene, por lo general no pasa al conocimiento de los receptores, sino que es procesada (edited), complementada, aclarada, resumida o ampliada con el propósito de hacerla más atractiva al receptor, más vendible en otras palabras.

3. No se toma en consideración al receptor en cuanto a sus intereses, necesidades o inquietudes.

4. El buen éxito de una noticia se estima por el grado de interés que ha logrado despertar entre la masa receptora y no por el bien que ha producido o por el provecho que ha generado al ser recibida e internalizada por aquellos que la recibieron.

En este punto hay que destacar otra peculiaridad de esta poderosa y lucrativa industria de la comunicación.

1. La materia prima (información o noticia) es buscada en el entorno por el comunicador especializado (periodista).

2. Conducida al medio en estado más o menos original.

3. Procesada por la redacción (edited) en donde se destacan sus puntos vendibles.

4. Ofrecida al receptor.

Obsérvese en este proceso una diferencia básica de esta industria con las demás que están presentes en el sistema.

Toda industria corriente adquiere por compra su materia prima antes de someterla al proceso de industrialización que la pondrá en condiciones de ofrecerla en el mercado. Pero en nuestra industria de la comunicación la materia prima acontece, tiene lugar, ocurre y el periodista se levanta con la información sin costo alguno, lo que no impide que la venda al receptor.

Desde luego hay costos de operación en este proceso industrial, pero el hecho persiste: la materia prima no cuesta un centavo a la empresa de lucro.

Para enfocar lógicamente y objetivamente esta vertiente que proponemos de la industria cultural a la que nos referimos como comunicación industrial, es necesario establecer lo que entendemos por *información* en este contexto.

1. **Informar:** Es transmitir al receptor para su entendimiento y libre uso, en provecho propio de los demás, el conocimiento veraz y oportuno de algo que es o acontece en su espacio-tiempo actual; de lo que ha sido o sucedido y por alguna razón se ignora, o de lo que será o acontecerá sobre la base de una proyección científica confiable.

2. **Información:** Es el mensaje oportuno y veraz del emisor al receptor con el propósito de que su recepción, decodificación e internalización le permitan modificar su conducta y su actitud frente a su entorno, positivamente, para beneficio suyo y de los demás.

De estos enfoques podemos desprender que informarse con propiedad y oportunidad es una necesidad primaria para la supervivencia.

Desde muy temprano en la vida nuestro cerebro crece mediante la generación de patrones neurales nuevos y en blanco que rápidamente llenamos con experiencia, información o aprendizaje, en patrones conductuales que regulan nuestra existencia en la sociedad.

De esta necesidad primaria e ineludible podemos desprender un derecho humano vital y fundamental: el derecho a la información, que es común e inviolable, natural y eterno para todos los humanos que habitamos en la tierra.

Este derecho básico, reconocido en la Constitución política de los Estados Unidos, se estudia en un libro traducido al español con el título de 'El Derecho del Público a la Información'. 'La Suprema Corte de los Estados Unidos y la Primera Enmienda Constitucional' por David M. O'Brien, editado en México por Publigráficas, S.A., en 1983.

A continuación anotaré las partes de los capítulos que a mi juicio coinciden con el planteamiento que trato de proponer en este debate.

La famosa primera enmienda, a la cual aluden los que encuentran en la Constitución norteamericana asidero para defender el derecho del público a la información, dice: 'El Congreso no expedirá Ley alguna en relación al establecimiento de alguna religión o prohibiendo el libre ejercicio de ellas; o limitando la libertad de palabra, de prensa o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y pedir al Gobierno el enderezamiento de injusticias'.

Como se ve, hay ocho palabras en la enmienda que aluden a la palabra y a la prensa y sobre ellas se ha levantado toda una estructura en defensa del derecho a estar bien informado. Evidentemente, como los defensores de tal derecho han sido los que venden información, está claro que lo que en el fondo defienden es su propio derecho a enterarse de todo para aderezar y vender lo que saben.

Kent Cooper, Director de la Prensa Asociada en los años 40, aludió por primera vez al 'Derecho a la Información' en un discurso pronunciado el 23 de enero de 1945 en el cual dijo: 'Los ciudadanos tienen derecho al acceso a las noticias, presentadas en forma cabal y exacta'. Para Cooper este derecho significa 'que el Gobierno no puede y los periódicos y difusores no deben, por ningún método estorbar el conocimiento de una información esencial para el bienestar y la ilustración del pueblo'.

En los años 50 'el derecho a la información fue defendido por la prensa que combatió 'síndromes de reserva burocrática'.

En particular, J. R. Wiggins, director del Washington Post y del Times Herald y Presidente del Comité sobre libertad de información de la Sociedad Norteamericana de Editores de Periódicos, escribió una serie de artículos en los cuales 'celebraba tanto la legitimidad de un derecho a la información como el papel de la prensa en su salvaguardia'.

Según Wiggins el derecho a la información se refiere a varios derechos y menciona:

- 1o. El derecho a obtener información.
- 2o. El derecho a imprimir sin restricción previa.
- 3o. El derecho a imprimir sin el temor a represalias ejercidas sin el debido proceso.

- 4o. El derecho de acceso a las instalaciones y material esencial a la comunicación.
- 5o. El derecho a escribir información sin interferencia por parte del Gobierno.

Al desmenuzar así Wiggins el derecho original y directo a saber lo que ocurre en realidad para ajustar una conducta razonable y provechosa, lo que plantea en realidad es su derecho a usufructuar libremente la materia prima de las fuentes de información para mantener y asegurar la prosperidad de la industria de la comunicación, la cual, bien mirado, no tiene ningún asidero en la primera enmienda ni en la Constitución.

Dice el autor más adelante 'ni los periodistas ni los juristas han perdido de vista el atractivo simbólico del derecho del público a la información. Algunos autores opinan que las pretensiones de la prensa al derecho a la información son egoístas y perniciosas. Los defensores de la libertad de prensa se han apropiado de la expresión'.

Cita el autor un pronunciamiento de la Court of Common Pleas de Ohio:

'El llamado derecho a la información no es más que una racionalización, una fórmula por el Cuarto Poder para hacerse de derechos que otros no comparten... para mejorar su aptitud privada de adquirir información que es la materia prima de su actividad.

Ya se dijo al comienzo: la información como artículo de venta es materia prima que necesita ser pulida, aderezada y condicionada para que sea vendible antes de ofrecerla en el mercado.

Pensamos que, cuando hablamos de la información como derecho de supervivencia, estamos pen-

sando en la información pristina sobre la realidad del entorno, indispensable para sobrevivir, y no en la información cosmética que a diario se nos ofrece en venta.

Quiero terminar las citas de este libro difundido en el país que mejor ha organizado y explotado en todos los órdenes la industria cultural que yo llamo Comunicación Industrial, con dos de los Padres Fundadores: James Madison y Thomas Jefferson, quienes comprendieron que 'la república dependería de contar con información popular y accesible, no dependiente de un derecho a estar informado defendido representativamente por los miembros de la prensa, sino asegurado por medio de la libertad de palabra y de prensa y vigorizado por la instrucción del pueblo y por la participación ciudadana en los asuntos del Gobierno'.

En esta inquietud de los dos fundadores de la nación norteamericana vemos el único asomo de lo que verdaderamente ocurre: el hombre necesita informarse para ajustarse a vivir. No se le puede informar mal o desinformar por negocio o por ningún otro motivo, porque si el hombre no se informa bien para que viva positivamente en su planeta, ya ha demostrado que tiene más poder que los dinosaurios para autodefenderse y desaparecer.

En resumen, el negocio o industria de la información para vender, no responde a la necesidad del hombre en lo relativo al conocimiento de su entorno. Precisa tomar una conciencia clara de que el hombre puede vivir o morir por lo que se le informa porque es cuando somos suficientemente humanos para entender y practicar este principio, cuando estaremos en situación de informar en favor de los intereses básicos del receptor'.

Marcelino Bisbal - Venezuela

Desde 1963, cuando el profesor venezolano Antonio Pascuali, con su texto: "Comunicación y Cultura de Masa", se pronunciaba frente a la llamada industria cultural, pasando por los trabajos de Mitchell y Armand Mattelart para llegar a planteamientos mucho más comprensivos desde el punto de vista (sugerente para la investigación) de la recepción de este tema, como son los del profesor Jesús Martín Barbero, en Colombia, hasta llegar a los planteamientos recientemente conocidos por mí en Brasil, de Renato Ortiz, donde ya no se habla de aquel pesimismo cultural en términos de Adorno y Forgivevment como lo planteó Pascuali, a través de ese texto fundamental que sirvió de alguna manera como preámbulo para todo este tipo de discusión es mucho lo que se ha debatido.

Sin embargo, todavía hoy día teniendo como extremos estos dos planteamientos no hemos llegado, a mi manera de ver, a una puesta en común, o aun ponernos de acuerdo sobre el hecho, el significado de esto que hemos denominado industria cultural o lo que la UNESCO ha denominado en términos plurales industrias culturales. Lo que sí es evidente hoy día es el proceso de industrialización de los bienes culturales, cultura superior o alta cultura o cultura popular, baja o mediocre.

Hoy día es un hecho reversible e histórico, como es un hecho que la cultura de masas de los "mas media" es principal y fundamentalmente aparato hegemónico de nuestros días; desde aquí la necesidad de un replanteo del marco de la industria cultural, pero no desde una óptica mecanicista, ya que desde esa perspectiva no superamos el conductismo en el estudio del hecho comunicacional-industrial.

Aún dentro de la evidente manipulación en cuanto a la estructura comunicacional y uniformización de los contenidos es posible ver cómo la industria cultural ha tenido que particularizarse más en la producción de mensajes para satisfacer gustos cada vez más particularizados. Existe todavía la estandarización en esa producción, pero ya no es la constante de toda o todas las industrias culturales y es posible pensar, aunque creo que en el caso venezolano carecemos de estudios y datos que nos lo comprueben, que haya sido la propia industria cultural la originadora de percepciones diversas en el público consumidor de mensajes. Dentro de

esa óptica hoy día nos hace afirmar y aquí vemos ya un cambio fundamental en los planteamientos que hacía Pascuali en 1963 y en la inauguración en el congreso No. 12 de la Ayer, en Caracas, 1980, donde decía Pascuali: "Cabe señalar el paulatino desplazamiento del interés científico hacia una nueva noción más comprensiva, la industria cultural de la que los sistemas de comunicación constituyen hoy día la parte sustantiva". Esta nueva categoría del pensamiento socio-económico aún imperfectamente definida en términos operacionales y sin taxonomía normalizada por favorecer un enfoque más totalizado del problema, por vía de un análisis de los modos de producción y de las formas de gestión que implican una descripción científicamente más rigurosa y sustantiva del fenómeno.

Los factores históricos esenciales que inciden sobre el problema son en efecto los modos de producción más que los componentes técnicos y ya sabemos, dice Pascuali, que el fetichismo tecnológico y la reducción de las comunicaciones a su aspecto técnico, y estético disfrazan el intento ideológico de escamotear la verdadera esencia del problema que es ética social y política, es decir, que el proceso en sí de la industrialización de la cultura es desde luego como decía inicialmente irreversible.

No se trata de negar las ventajas de una reproductibilidad y de una distribución en serie bien entendida; se trata de democratizar esas capacidades por medio de una más amplia participación no tanto del profesional de la comunicación aunque sí es evidente e importante y allí habrá que dar una lucha en el terreno de la formación del futuro profesional de la comunicación si no también evidentemente y a mi manera de ver es fundamental una más amplia participación de eso que llamamos consumidores y de eso que llamamos perceptores. Teniendo como preámbulo esto, planteo cuatro (4) aspectos fundamentales:

1. Replanteo del marco cultural en el mensaje:

Producción estandarizada y hoy más compleja que la simple estandarización se produce entre la

relación del significante que conlleva a significaciones diversas o a percepciones diversas, de ahí que definamos a la comunicación como la producción, como la producción de parciales o completos efectos de sentidos a través de la llamada producción simbólica, aunque el mensaje del tipo que sea más que un producto objeto sometido a las leyes de oferta y demanda es también un conjunto de relaciones sociales que se revisten de diversas significaciones, es decir, relaciones de significante y significado simples o complejos, al fin y al cabo significante y significado. Ya en otra parte en un texto escrito por nosotros hace ya un par de años, la ideología como mensaje, apuntábamos que desde el punto de vista de la pertenencia semiológica sea que hablemos de la significación social de las relaciones de producción del mensaje de los medios masivos, o de las representaciones colectivas como efectos de tales medios lo fundamental es la determinación de las formas dominantes de tales sistemas, es decir, delimitar un campo de significaciones cuya forma de organización ejercen una influencia en última instancia decisiva y comprender cómo dichas formas de organización se transfieren del área básica a otras áreas. La pregunta que surge ¿Cuál es esa área básica? Es la relación entre la economía, medios de producción en una forma de producción típica como la nuestra y el nivel de la significación del mensaje de los medios de difusión como medios de producción que ellos también son; interpretando a Baudillard diríamos que en todas partes se reproduce colectivamente por el valor económico pero a partir de él la magia del código, la magia de una comunidad colectiva y selectiva. Las significaciones producidas dentro de esa lógica de la mercancía; de lo que se trata es de percibir en un análisis, en una investigación si esas significaciones son productos per sé de la misma industria o son significaciones de la cultura popular de nuestros pueblos o de la denominada cultura de las élites, "alta cultura".

Lo que sí es cierto es que las industrias culturales actuales se han convertido en procesos de dominio cultural y por ende de dependencia cultural. Esta relación tiene efectos radicales sobre los sistemas de significantes específicos que son los llamados lenguajes nacionales dentro del capitalismo, en donde el monopolio no sólo actúa sobre la economía y hasta la política, sino hasta en la palabra, los significantes pasan a ejercer el monopolio dentro de la vida social y la comunicación está en todos los demás campos, en el campo de la economía y en la propia comunicación.

Entonces hay que producir significantes que recurrentes condiciones de significado, así las formas de las funciones de los medios desde la óptica funcionalista por supuesto pero válida tripartita de la educación, formación, información, entretenimiento, hoy día sea más una realidad y menos un espejismo que alcanzar.

2. Replanteo a nivel del producto del mensaje, para esto seguimos algunas ideas fundamentales del autor español Manuel Martín Serrano, en un pequeño texto: "Los profesionales en la Sociedad Capitalista".

Martín Serrano, en ese texto, utiliza como preámbulo de caracterización dos cuestiones muy generales que personaliza a los profesionales en la sociedad actual:

1. Que el valor económico que se atribuya a su fuerza de trabajo en el mercado laboral como valor de cambio, este valor remite al ámbito de las reivindicaciones de clases centradas en los ingresos y condiciones de trabajo profesional.
2. Hace referencia al valor de uso del trabajador, es decir, el uso que se hace de su trabajo en el interior de un sistema de producción capitalista.

Esta segunda cuestión nos remite al ámbito de las reivindicaciones políticas, centradas en la responsabilidad social del desempeño profesional, este nivel es el que nos interesa dentro de las vertientes de la necesidad de un replanteo del productor del mensaje. El profesional de la comunicación desde las perspectivas, desde la óptica de Martín Serrano participa en estos dos sectores, es decir, en el sector que trabaja en la reproducción del sistema y en el sector que trabaja en la producción de bienes y servicios y que se ubican de acuerdo al uso social del trabajo científico-técnico, así el comunicador, el profesional participando en estos dos sectores la producción - reproducción de todo tipo de mensajes tiene un sentido ideológico sólo en la medida que sirva para generar las condiciones necesarias de reproducción del sistema y el profesional consciente en algunos casos e inconsciente en otros sirve de puente entre las condiciones de integración generadas por el mismo a través de sus mensajes y al público consumidor al cual trata de integrar.

Nosotros establecemos la relación entre los términos de propiedad y de posesión del medio de

producción de acuerdo a la correspondencia o no de los términos dentro de un área específica de trabajo, partiendo de esa correspondencia o de esa no correspondencia, es que hoy día podremos entender de verdad planteamientos como la necesaria agremiación del profesional liberal, planteamientos como la profesionalización del gremio, la participación del profesional en la línea informativa y editorial del medio, la democratización de la comunicación - información y de acuerdo a la correspondencia o no podremos entender planteamientos como la autogestión o la cogestión dentro de la empresa para la cual el trabajador o el profesional labore y finalmente, dentro de esta misma idea, la clave de estos planteamientos está referida en estos momentos a la formulación de la tesis de que el comunicador profesional debe luchar por conseguir niveles superiores de participación en los medios en los cuales el trabajo o trabajar para poseer sus propios medios, pero debe luchar también por crear condiciones que posibiliten la participación activa de todos los hombres en el proceso general de la comunicación a todos sus niveles.

3. Replanteo estructural de la industria cultural: es decir, que tiene que ver con la ubicación de este sector bajo la forma de industria cultural dentro de la configuración estructural de una sociedad como la nuestra.

Siento que hoy día hay que ir mucho más allá de los planteamientos de ALTHUSSER que ubicó a la industria en lo que él denominaba aparatos ideológicos del Estado, hoy día después del acelerado avance y desarrollo tecnológico de los aparatos de medios de difusión y tal como se instala la industria cultural en la sociedad capitalista esa afirmación debe ser corroborada con más precisión a fin de dar a su verdadera comprensión dentro del nivel económico en cuanto a la industria que es y dentro del nivel ideológico de la sociedad.

Este replanteo estructural nos lleva a formular dos hipótesis muy rápidamente: una primera que

decimos que una mala interpretación de la teoría Marxista ha llevado a algunos investigadores también latinoamericanos a pensar que un nuevo sistema de comunicación sólo llegará después y como resultado de un cambio socio-político global, esto explica que por mucho tiempo desde nuestro punto de vista no se elabora a este nivel sino denuncias de un sistema de comunicación opresor y en segundo lugar, pensamos que ello es equivocado porque los factores estructurales ni en el pensamiento de Marx, ni en la práctica experimental determinan automáticamente a los factores superestructurales por lo que respecta a la comunicación social y finalmente y también muy rápidamente lo que yo denominaría un último reexamen de la perspectiva de la investigación de la industria cultural y que ya el profesor Jesús Martín lo apuntaba en un trabajo excelente a partir del cual creo Jesús me pudiera corregir en estos momentos, los planteamientos que hacía Jesús Martín Barbero, en su trabajo ante la conferencia No. 12 celebrada en Caracas, lo que él denominaba "Retos de la Investigación de la Comunicación en América Latina", tal como decía Jesús se trata de ubicar históricamente los procesos culturales y la relación cultural masiva, culturas populares. El re-examen está inspirado en algunas pistas formuladas por investigadores ingleses y también en el campo de las mediaciones por Martín Serrano y Jesús plantea de lo que él denomina de lo popular a lo masivo como primera pista de investigación de lo masivo a lo popular como segunda pista de investigación y los usos populares de lo masivo.

Finalmente, y en otras palabras a manera de epílogo, hay que buscar, re-examinar el uso de la cultura de masas y conocer lo que la gente hace con ella, lo que la gente aprende con ella, bueno o malo, mediocre o afirmativo, culto o inculto y como decía Barbero de aquel trabajo "re-pensar lo que hace la gente con lo que se hace de ella".

Muñiz Sodré - Brasil

Me gustaría tomar un tema que fue tratado ayer acá: La telenovela, que es, yo diría, el producto más importante de la industria cultural brasileña, diría que la cuestión de la familia, que el cotidiano brasileño, que es representado por el teledrama, por la telenovela, se hace legítimo por una constante transnacional con un matiz simbólico para la insinuación dramática que es la familia; diría, que es una matriz aleatoria, porque todo texto es afectado por sus protocolos de producción, de recepción y como el discurso televisivo es recibido en carácter privilegiado, habitualmente en el espacio familiar, la familia se impone como el LSD, modelo semiótico para las situaciones de cordialidad, o para la interacción de los personajes: diría que del noticiario periodístico hasta la representación dramática, el discurso de la telenovela brasileña se caracteriza por marcas de enunciación del cotidiano y de la familia. Ahora yo creo en el éxito internacional del género de la novela y particularmente de las telenovelas brasileñas, que hoy han exportado para más de cien países en el mundo, la China y los países socialistas. En América Latina el tránsito de la telenovela brasileña se debe, muy probablemente, al hecho de que, aunque la familia que está con matriz simbólica en la telenovela pueda tener raíces brasileñas, existen asociaciones semióticas en escala transnacional en lo que se refiere a la idea de la familia patriarcal, donde la importancia de la casa es su topografía y los desarrollos temáticos de las transformaciones de la telenovela brasileña.

Las primeras telenovelas brasileñas han adoptado modelos radiofónicos, cubanomexicanos; el que producían dramaturgos, dramas de alcoba los personajes experimentaban, probaban este pequeño espacio que era la alcoba. Las reglas del universo público que no eran bastante visibles, pero severos y moralistas.

Se puede decir que los dramas de la primera fase de la telenovela brasileña se encontraban en la alcoba; era un drama con problemas de origen, de adulterio, de los peligros del incesto; eran dramas que estimulaban en el espectador la sensación de que miraba por el ojo de la cerradura. En "El Derecho de Nacer", una trama a la que no le faltaban pasiones, los suicidios, adulterio, bastardías, se tipifica la fórmula básica de los melodramas brasileños de la primera fase.

En esta forma una combinación de contenidos cubanos, mexicanos, argentinos, con elementos de la sub-ópera norteamericana. Las tramas giraban en torno a un triángulo que conducía, eventualmente a un crimen; el espacio de la acción dramática se alejaba de la realidad brasileña. "Rosa Salvaje", por ejemplo, una telenovela escrita por Jannette Duclef, tenía su acción dramática porque constaba de las directrices de los genes cubanos: la presunción, la división, pero el brasileño no era romántico y no era necesario que la acción pasase en España.

Jannette Duclef: Es necesario que se diga que fue la más importante autora de telenovelas en Brasil. Cuando ella murió en 1983 desapareció todo un estilo que todavía guardaba por sus características folletinescas los primeros tiempos de la radionovela y telenovela en Brasil, y yo creo que es Jannette Duclef quien pudo recuperar el lenguaje del folletín para dar a la televisión una sutil combinación de la atmósfera del melodrama latinoamericano. Con Jannette Duclef la ideología del sudeste brasileño entra en la trama del folletín, tanto que la publicidad de su primera telenovela de éxito, decía, una telenovela donde todo es como la vida real y es necesario que se entienda, lo real producido por la televisión a partir de una simulación de flujos de lo cotidiano, con la matriz de la familia. Una matriz traversada por un estudio publicitario. Yo quiero proponer que hubo otra fase de la alcoba, donde la acción se desplazó para otros cómodos sitios de la casa. Enseguida hubo el modelo copa cocina con Antonio María, donde el héroe era mayordomo portugués, después llegó la fase sala de visita y finalmente la telenovela llega a la calle, siempre vista en la óptica familiar por la ventana, es la frase globo con extremos, hay una casa como matriz semiótica en la telenovela, esta casa es la casa patriarcal, o sus tramas de incesto real, con una imagen de la casa grande brasileña que es la casa del señor de esclavos. Es una imagen incestuosa.

Hay un drama del incesto que concurre en la telenovela brasileña y yo creo que es esta matriz que tiene una cierta transnacionalidad, que tiene una cierta universalidad, en la medida de que estos dramas analíticos en el espacio de lo privado, que puede ser recibido como una constante, como una variación de los países extranjeros.

Jorge Luis Berneti - Argentina

En primer lugar, le voy a informar a la coordinadora que como voy a hablar del tema de Radio, trabajaré con cronómetro para que no nos encimemos con la tanda publicitaria que hemos conseguido.

Voy a hablar de un proceso que se está desarrollando en Argentina que es el de la generación y desarrollo de las llamadas radios comunitarias, radios populares de baja potencia que constituyen el único factor dinámico de desarrollo de una industria cultural nacional que está en franco retroceso y es al mismo tiempo el fenómeno de democratización comunicacional más importante en la Argentina posterior a 1983, que es la Argentina posterior a la dictadura, la Argentina de la reconstitución de un régimen de democracia política. Se ha observado que en estos últimos cinco o diez años los desarrollos comunicacionales más importantes verificados en Argentina los constituyen la televisión por cable, la constitución de un público video hogares, la proliferación de circuitos cerrados de radio, la expansión de las antenas parabólicas y estas mencionadas radio comunidades; los cuatro primeros fenómenos se insertan dentro del crecimiento de un consumo que se alimenta de la industria cultural transnacional. Esta radio comunitaria, una radio que crece con un bajo nivel de inversión de capital y elementos tecnológicos también modestos, es una radio sustancialmente operada por jóvenes, una radio que es llamada popularmente en el lenguaje del argot argentino, la radio trucha, es decir, lo trucho es aquello que semeja ser o quiere ser aquello que no es bueno; esta radio comunitaria o radio trucha se inserta dentro de un proceso de estancamiento de la industria cultural argentina que Heriberto Muraro ha subrayado como espantosamente atrasada, la industria de la televisión, ha dicho Muraro, es en la Argentina para nada comparable con lo que ahora sucede en México o en Brasil y en la industria gráfica manifiesta una caída en términos de lectores que es notable. Las revistas funcionan sobre la base de una multiplicación de textos, una disminución de tiraje global en este contexto de disminución nacional cinematográfica en el marco, pese a todo, de un enorme consumo del cine por el video cable.

Apreciamos entonces la limitación de industria cultural en la televisión, la industria gráfica y tam-

bién en la radio comercial. Sin embargo, esto no se produce en este proceso de la radio comunitaria que se asienta en un marco económico y social de estancamiento y retroceso global de la producción industrial nacional, de la concentración económica en grandes grupos de la penetración transnacional y del deterioro creciente de las estructuras estatales y también del deterioro sostenido de la posición del Estado como empresario comunicacional "amén" de la renuncia del Estado a ser un productor de políticas culturales.

Las radios comunitarias son emisoras modestas asentadas en numerosas ocasiones, finalmente, en los suburbios; en las grandes ciudades trabajan con los barrios, con transmisores de 25 watts de potencia, cubren en promedio 10 a 15 kms. y trabajan en un régimen de ilegalidad que está afuera de los marcos legales de la organización de la radiodifusión y en este momento están librando una lucha muy intensa por incluirse en un marco de legalización porque están sujetas a la represión, de la clausura y el decomiso de los equipos.

Mientras este proceso se desarrolla existe una presión de la burguesía comunicacional televisiva, radial y editorial que enfrenta al fenómeno de la radio como el mayor peligro existente, como el problema mayor que se produce en la radiodifusión en la Argentina.

Las radios revelan un fenómeno de crecimiento de los movimientos regionalistas, municipales y federales en el país, también la emergencia de un fenómeno generacional, también están montadas por jóvenes que trabajan afuera de la industria, por afuera de las normas sindicales, movimientos sindicales muy fuertes en Argentina y también por afuera de los marcos de la academia en general. Las organizaciones de las escuelas de comunicación no participan plenamente de este fenómeno, se acercan a este fenómeno y este desarrollo de las radios comunitarias constituye un movimiento que tiene que ser paralelizado al de otros movimientos de los llamados nuevos movimientos sociales que se verifican en la Argentina en la lucha por la tierra, el desarrollo de las reivindicaciones de los derechos de la mujer, en las reivindicaciones regionales y también en las reivindicaciones de los movimientos

indigenistas existen también aunque son minoritarias en Argentina.

Las radios comunitarias se apoyan también en un mercado publicitario, se han dirigido a la pequeña industria, al pequeño comercio del barrio, de la localidad y han provocado, en este sentido, en el marco de la crisis económica del país, que grandes medios como una radio líder que arquetípica en este proceso que han debido trabajar esta misma línea de pequeños anunciantes para subsistir en su propia política comercial.

Por lo tanto, esta tarea de la radio comunitaria ha sido una tarea exploratoria en la búsqueda de financiamiento de la industria cultural trabajando con elementos modestos, pero constituyendo un público y también buscando un financiamiento que las haga rentables.

El proceso de legitimación, de legalización de las radios comunitarias, se da en un momento en que está en plena vigencia la reestructuración de toda la industria televisiva y cultural-nacional, se está en proceso de privatización de dos de las cinco cadenas más importantes de televisión del país y esto provoca también un realineamiento de los poderosos sectores de la industria gráfica que son precisamente aquellos que señalamos que enfrentan al desarrollo de las radios comunitarias hace muy poco. Recién, a pesar de 5 años de vigencia del régimen constitucional, se ha estructurado un movimiento de las propias radio comunitarias que a través de sus dos organizaciones básicas realizaron un congreso agrupando alrededor de 190 emisoras de las 2.000 que se calculan que hay en todo el país.

Las demandas que han planteado son de tipo democrático, de crítica a la vigencia de los monopolios, de reivindicación de las perspectivas federal y multidireccional; habría que contar aquí la existencia corroborada por los estudios de Aníbal Ford, de la concentración y la producción desde Buenos Aires del 96% de los productos televisivos que se consumen en todo el país y también las radios comunitarias plantearon la democratización de la principal agencia nacional estatal de radiodifusión, del comité de radiodifusión planteando la federalización de éste con la participación de las provincias en un comité ejecutivo y la participación de las entidades intermedias en el Consejo Asesor, entre estas entidades intermedias los sindicatos, las cooperativas, las escuelas de comunicación demandaron que el sistema de baja potencia argentino que teóricamente, calculado en 5.000 posibles emisoras de radio en AM y FM y 2.500 canales de televisión en VHS y UHF, debería ser estructurado con la reserva de un sector social además de la existencia

de uno privado y uno estatal para estas entidades de carácter comunitario.

Quisiera subrayar para concluir que en la Argentina hay una dura lucha, como también se observaba aquí en las sociedades latinoamericanas a la constitución de la sociedad civil, en este caso yo diría que hay una lucha por la constitución de la sociedad civil comunicacional para evadirse de esta presión, de este dualismo del Estado y los grandes intereses privados, al mismo tiempo podemos señalar que el congelamiento del sistema mixto, público y privado, heredado del anterior régimen dictatorial y del congelamiento de esta situación por parte del gobierno constitucional, provocó una situación de estancamiento comunicativo.

En este momento las radios comunitarias constituyen una forma de manifestación heterogénea, ambigua y desigual de estos nuevos movimientos sociales que he mencionado. No tienen por otra parte respaldo explícito de partidos políticos aunque sí de sectores que integran los mismos, no constituyen un fenómeno como el de las radios mineras bolivianas ostentados en su momento por sindicatos y por fuerzas partidarias y también por supuesto enfrentan problemas como la posibilidad a tener contradicciones con las organizaciones sindicales y con eventualmente las organizaciones académicas.

Por otro lado, enfrentan el peligro de una vez legalizadas de ser absorbidas en sus demandas, sus demandas regionalistas, en sus demandas de una diversidad cultural por estas poderosas cadenas de la industria cultural, un fenómeno que Elizabeth Fox observó a propósito de la televisión regional en Europa. Sin embargo, constituye en este momento una posibilidad de generación de industria cultural nacional que lo necesitamos de puestos de trabajos unidas a sindicatos, a las cooperativas, a organizaciones religiosas, a organismos técnicos, a las unidades académicas, a una entidad como el espacio audiovisual nacional donde se congrega a los organismos representativos de directores de cine guionistas, sindicatos, representantes de las más diversas alternativas de creación; pueden constituir un espacio de desarrollo cultural, de protagonismo popular, de democratización expresiva y también puede constituirse en un elemento como señalaba, aparte a la reconstrucción de la industria cultural nacional y de soporte propositivo de políticas nacionales de comunicación y culturas que enhebran los juegos del Estado con la emergencia protagónica de los actores sociales, un desafío que es de la Argentina, pero también de América Latina.

**Espacio Urbano
y Prácticas
de Comunicación**

REPORT OF THE

COMMISSIONERS

OF THE LAND OFFICE

IN RESPONSE TO A RESOLUTION PASSED BY THE HOUSE OF REPRESENTATIVES

Teresa Quiroz - Perú

La Comunicación urbana en el Perú de hoy

Pretender dar una visión global, real, acabada de lo que es Perú hoy, resulta evidentemente pretencioso. Sin embargo, quisiera intentar explicar algunos de sus rasgos actuales en relación a la vida social y la comunicación, cuáles son los problemas que explican un país caracterizado por la exclusión permanente de las mayorías de la vida social y del progreso, estremecido por la desconfianza y el temor del desarrollo de formas de sobrevivencia, solidaridad y autodefensa. De cómo concepciones pretendidamente modernas emparentadas con el acceso a bienes de consumo y el uso de productos culturales de los países más desarrollados, se articulan a visiones conservadoras, parciales, singulares, y a otras vinculadas a la concepción romántica de un mundo andino puro, que en realidad está desapareciendo.

Es difícil ofrecer un panorama coherente de mi país donde conviven visiones, situaciones y propuestas enfrentadas. Las prácticas de comunicación de los diversos sujetos bajo diferentes modalidades y formas están cargadas de sumisión y de violencias, de independencia y subordinación. Desde una perspectiva globalmente es imposible dar cuenta de los matices, diferencias y contradicciones que caracterizan la vida social urbana de los peruanos. Intentaremos, por lo tanto, emprender otro rumbo.

El Perú es un país profundamente centralista, tal vez el más centralista de América Latina. Se encuentra que concentra en la capital casi el 30% de la población nacional (7.000 de habitantes) y el 70% de la actividad productiva del país¹. Debido al intenso proceso migratorio, la ciudad de Lima (a la cual nos referiremos en particular), es escenario de las formas más diversas y variadas e incoherentes de organización del espacio físico, de formas de comunicación y expresión cultural.

Paradójicamente el Estado peruano es absolutamente centralista, pero sumamente débil, está ausente, deformado, corrompido. Se ha reducido a las cámaras de Senadores y Diputados, y a la democracia estatal, en este país de relaciones personales y de caudillos. Es así que el centralismo constituye uno de los factores más claros de división del país. Esta situación hace que el Perú, además de otras grandes diferencias estructurales, pueda dividirse entre Lima y el resto del país. No sólo se trata de lo urbano y de lo rural, sino de lo limeño y lo no limeño. El sector moderno está concentrado en ciertas zonas de la capital, y el resto del país vive sumido, no sólo bajo las relaciones que no tienen nada que ver con la modernidad, sino dentro de un universo de expectativas muy delimitado.

La coyuntura político-electoral que vive el país, previa a las elecciones municipales de noviembre próximo y de las presidenciales de abril de 1990, es una puesta en escena de lo que ocurre en la conciencia y el sentir de los peruanos, que tanto los grupos de derecha como los de izquierda quisieran encaminar de acuerdo a sus propios intereses. Los partidos y sus representantes, que están en carrera por conquistar el voto popular toman conciencia de que no es suficiente tener un programa, hacer un plan, proponer alternativas técnicamente coherentes. De lo que se trata es de conquistar el voto de la gente, hay que llegar a su sentir. Y cuál es ese sentir. La adhesión de los peruanos, en toda la historia republicana, a propuestas políticas y personajes políticos nunca ha sido vía la ideología, vía el convencimiento sobre el discurso coherente de alguien, y la propuesta de un partido. Por el contrario, fue y sigue siendo la esperanza en que el líder se eleve por encima de las circunstancias y las cambie. Ejemplos sobran, fue la imagen de salvador del Perú de Haya de la Torre, Belaúnde el reformista primero, el constructor y planificador después, más adelante Alan García, el joven que prometía la unión de todos los peruanos. Hoy Vargas Llosa

1. Tejada Chauca, Mario Alfredo. *Información Estadística: Perú 1988, población, producción, empleo, ingresos-recursos*. Universidad de Lima, 1989.

proyecta la imagen del éxito, que ha accedido a la universidad al Perú y lo lleva a donde está él. Sin embargo, y prevaleciendo esta característica, hoy tal vez más que nunca, la opción política de los peruanos está articulada con la crisis y la coyuntura económica por la que atraviesa el país y con las necesidades de una población cuyas carencias son tan grandes, que sólo busca soluciones concretas. ¿Qué hacen hoy los candidatos? Todos recorren los pueblos jóvenes, los barrios marginales, los mercados, hablan con las mujeres, buscan allegar y tomar contacto con las asociaciones espontáneas de la población, algunos constatan recién, que hay pobreza y acompañan su campaña de spots televisivos en los cuales se adapta el comercial de un detergente (el más exitoso) al de su candidato.

¿Cómo ha ido cambiando la ciudad de Lima?

A partir de los años 30, crecen en el Perú en tamaño e importancia las masas urbanas, específicamente en Lima, siendo grande el descontento de los sectores medios y populares. El país tenía un poder político débilmente centralizado, salvo el ejército, único poder nacional. La integración económico-social era muy débil y el campesinado se encontraba prácticamente al margen de la vida política, social y cultural. Después de los 30 se aceleran ciertos cambios que propician el desarrollo del comercio, y la expansión del Estado vinculado a intereses foráneos. Fruto de las migraciones desde comienzos de siglo se incrementó el número de artesanos, lavanderas, anticucheras, barrenderos y en menor medida trabajadores proletarios, quienes a través de diversos movimientos buscaban "decidir sus destinos, ser alguien y así enfrentarse contra una sociedad al interior de la cual se sentían dominados y menospreciados"².

Hasta los años 50 Lima era aún una ciudad en que los pobres que venían de fuera se instalaban en los arenales que la rodeaban, y circulaban sólo marginalmente. Este no fue exclusivamente un fenómeno espacial, sino que los valores, costumbres y bienes culturales del provinciano, específicamente andino, estaban excluidos y éstos se veían obliga-

dos a adaptarse a formas y patrones pre-establecidos, a cuenta de una integración precaria.

Los años 50 marcan en el Perú el inicio del desarrollo industrial que trajo como resultado un proceso de urbanización. Se incrementaron las vías de transporte, los mercados de productos, se ampliaron los servicios públicos y los medios de comunicación. Esto se produjo al lado del boom demográfico y de un crecimiento de las clases medias, así como el surgimiento de nuevos grupos empresariales. La crisis agraria, la escasez de tierras (sólo un 2.1% de las tierras son cultivadas y su uso potencial sólo puede alcanzar un 6%) y los incentivos de la modernización urbano-industrial estimularon el éxodo de los jóvenes de las comunidades y las haciendas serranas hacia las ciudades. Este camino hacia Lima y las capitales de departamento produjo una serie de cambios culturales en las formas de organización social y existencia de quienes venían y en la fisonomía y costumbres de la vieja Lima señorial, la "ciudad blanca y criolla"³.

A partir de los años 50 Lima empieza a sufrir una serie de cambios: nuevos migrantes siguen llegando y poblando los arenales, "desordenando la ciudad tradicional", como lo indica el sociólogo Carlos Franco: "Libres de las ataduras ancestrales a la tierra, usando en su favor los recursos de una escolaridad precaria, empeñándose en el dominio de un castellano hostil, inventando un abanico sorprendente de nuevos oficios, aprendiendo en la radio a pila y en los usos del comercio marginal el secreto de las ciudades y las costumbres criollas, ellos fueron silenciosamente a veces, violentamente en otras, penetrando las ciudades o concentraciones en sus fronteras cuando ello fue posible"⁴.

Se fue creando en Lima una arquitectura irregular producto de viviendas que eran levantadas con modelos funcionales a las necesidades de sobrevivencia y trabajo de los migrantes. Surgieron prácticamente ciudades paralelas, se invadieron tierras y se construyeron comités de vecinos, familias enteras ocuparon las zonas y el suelo, paisanos de zonas del interior del país con lazos familiares y de lugar de origen lucharon por sus títulos de propiedad y

2. Flores Galindo, Alberto y Burga, Manuel. *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*. Ed. Rickchay Perú No. 8. Lima, 1979.

3. Franco, César. *Informales: Nuevos Rostros en la Vieja Lima*, CEDEP. Lima, 1989.

4. Franco, Carlos. *Nación, Estado y Clases: Debate en los 80*. En *Socialismo y Participación* No. 29, CEDEP, Lima, 1985.

el acceso a servicios. Este proceso culminó al tiempo que los espacios invadidos y organizados se convirtieron en lo que hoy en día son distritos de la capital. Expresión de la magnitud de esa situación es que el área cubierta por los pueblos jóvenes duplica a la del resto de la ciudad.

La ciudad de Lima se había caracterizado siempre por la discriminación hacia lo provinciano, particularmente lo indígena. Sin embargo, empieza a perder el valor, peso y continuidad esta ideología que prevaleció y dominó la ciudad hasta antes de la fuerte migración. Especialmente la ciudad va perdiendo el sentido de lo que fue tradicionalmente el centro, y el espacio forzosamente se democratiza, hecho que obliga a admitir otras costumbres y formas de existencia. Los distritos exclusivos se ven atravesados por otros rostros. Los sectores altos se desplazan a otras zonas, y buscan preservar su independencia.

Los provincianos en Lima crean toda una red de clubes provincianos en distintos puntos de la ciudad, donde se reúnen a celebrar sus fiestas patronales y ayudar a los recién llegados a la capital. Logran así mantener contacto con sus comunidades de origen, al mismo tiempo que se socializan a la vida limeña. Expanden contradictoriamente la presencia andina en una ciudad profundamente criolla.

“... Por ellas (las compuertas fueron cerradas herméticamente durante dos siglos) los cholos irrumpieron masivamente. Se apoderaron de las calles, plazas, rincones de las ciudades imponiendo su presencia abigarrada y colorida (...) Cambiaron la clave melancólica de valsos y boleros por la sonoridad ondulante de cumbias y rocks musical con que los huayno ataron a las primeras generaciones de migrantes a sus predios nativos, impusieron en las radios los aires sonoros de la chicha, la difusión de sus fiestas dominicales, sus saludos a las familias que dejaron en las alturas, al tiempo que penetraron en los diarios obligándolos a difundir los espectáculos de sus coliseos y penas, los problemas de la vida provinciana y regional, la actividad de sus clubes y la celebración de sus fiestas patronales (...) Penetraron en las plazas con sus brujos y adivinadores, herbolarios, verterros, charlatanes y mimos callejeros, grupos musicales y vendedores de frutas y suerte. Invadieron las playas los fines de semana

con sus familias y ollas de comida. Se enseñorearon en las calles con sus pantalones acampanados, sus correas con hebillas de metal y sus polos plenos de inscripciones de un inglés secreto y, a veces, indescifrable (...). Variaron las reglas culinarias, las modas del vestir, la sintaxis del castellano, los horarios de la ciudad, las rutas de tránsito, la geografía de los emplazamientos, los usos de la relación social. En suma, transformaron la cultura urbana y tradicional”⁵.

Mención especial merece la música chicha, mezcla del huayno y del rock pues constituye la primera expresión masiva industrial del sector migrante, desde la ciudad. Alcanzó un éxito sorprendente y batió todos los records de venta. La producción de discos de música chicha no baja de 100.000 ejemplares por título, son producidos por disqueras informales y ni lejanamente pueden competir con otro tipo de música.

Más allá de estos aspectos, los migrantes en Lima tuvieron que enfrentar los problemas de la sobrevivencia relacionados con lugares de vivienda, el agua, asfaltado, alumbrado, carencia de servicios de salud, educación y transporte (a pesar de todo en mejores condiciones que en el campo).

¿Cómo se desarrollan los movimientos sociales?

Las primeras organizaciones territoriales o vecinales surgen a fines de los 60, se configuraron alrededor de grandes reivindicaciones barriales, como la titulación y el equipamiento. Los problemas de la sobrevivencia cotidiana no constituían en su primer momento problemas, atañían a las organizaciones. En todo caso, los pobladores individualmente buscaban soluciones particulares, del tipo de donaciones del Estado, la Iglesia o instituciones de promoción popular. La población marginal fue arrastrada, en virtud de estas necesidades, tras los intereses electorales de quienes aspiraban al poder político, a cambios de grandes ofrecimientos e insignificantes regalías.

Esta situación empieza a cambiar con la crisis de los 80, cuando el problema de la sobrevivencia pasa a ocupar un lugar prioritario en la lucha social y se trazan estrategias diversas para enfrentarla. Por consiguiente, serán las mujeres en primer lugar y los jóvenes en segundo, quienes asumirán el lideraz-

5. *Ibíd.*

go de estos movimientos a través de comedores populares, comités de salud y del propio sector informal.

Cabe subrayar la importancia que tiene la mujer en los barrios populares de Lima, frente a una reducción del rol del hombre a este nivel. Es notoria su participación en organizaciones como clubes de madres, comités del vaso de leche y actividades de diverso tipo. Su participación en los problemas del barrio y en la atención al déficit de servicios la ubica en un lugar privilegiado, además de su ya probada efectividad en la administración de estas instituciones. Muchas explicaciones pueden darse a esto, pero quisiera destacar aquella relacionada con el sentido del tiempo que tiene la mujer, del uso de ese tiempo, por las condiciones en que se desenvuelve: se ocupa de la sobrevivencia de la familia, trabaja (llegando a un 44% en el sector informal) y dirige organizaciones vecinales de desarrollo. Es decir, desempeña un lugar en la familia, cumple un rol económico y una función social en la comunidad a la que pertenece⁶.

Frente a la lucha por la sobrevivencia se da de una parte una respuesta productiva, a través de unidades económicas familiares que producen bienes a través del trabajo de artesanos, mecánicos, en taller, etc. Por otra, se diseñan estrategias que están vinculadas básicamente con la alimentación y la salud. Si consideramos que la alimentación representa entre el 50% y el 75% del gasto de la familia urbano-popular y que los niveles de morbilidad y mortalidad son muy elevados, podemos entender qué necesidades responden. En la búsqueda de soluciones se recurría antes a donaciones individuales de parroquias o al servicio particular de profesionales de la salud. Hoy se crean programas organizados a partir de donaciones en algunos casos, o sin ellas, pero con el trabajo de los pobladores. De igual modo ocurre con la salud, que empieza a plantearse como un asunto de defensa colectiva.

La mujer se ha convertido en el centro de la vida de barrio y desarrolla diversas prácticas sociales, a partir de las redes informales de parentesco y vecindad, cuyo punto de partida es el ser VECINO, creando formas de solidaridad a través de las organizaciones mencionadas.

La presencia de la mujer ha ido indudablemente cambiando. Esta había sido siempre "invisible" en la comunidad, o en todo caso aparecía cuando las luchas de sus esposos así lo requerían, participando a través de ollas comunes, banderolas y marchas de solidaridad. Su trabajo doméstico la aislaba del espacio público. Y es que el mundo del trabajo y el de la lucha social constituían el espacio público, mientras el de la familia, la comida, la ropa, la salud, constituían el espacio privado. La crisis, la pobreza, la exclusión hacen estallar las fronteras entre los espacios públicos y privados. El ámbito de la familia, la alimentación diaria y la salud, antes privados, se convierten en un asunto público y colectivo, y la mujer los lleva al seno de la comunidad. Un ejemplo muy claro es la creación de comedores populares, donde se reúnen alrededor de 20 familias, las cuales se organizan recogiendo algunas donaciones y los aportes de cada familia de acuerdo a las raciones que necesitan, con el fin de ofrecer a sus miembros este servicio esencial.

El éxito de los comedores es notorio, son estables gracias a la gran dedicación de la mujer. Van logrando autonomía y se van centralizando en coordinadoras zonales y distritales. Ya se han realizado Encuentros de Comedores Populares, los cuales hacen sentir sus reivindicaciones, se enfrentan a los municipios, consolidándose la mujer como actor social y político. Podemos mencionar que en el año 88 había más de 800 comedores populares, más de 7.000 comités del vaso de leche y varias decenas de comités de salud.

Lo popular en este contexto es muy heterogéneo y diverso. Ningún criterio de clase social puede lograr explicarlo. La noción de identidad de quienes componen la vida de los barrios o pueblos jóvenes es la pertenencia a ese espacio que se comparte, y es por lo tanto el ser VECINO. La ciudadanía, es decir la pertenencia al país más grande, se asume como vida vecinal y a partir de ellas se da la relación con el Estado y el resto de la sociedad. Ante la lejanía frente a un Estado que cada vez tiene menos relación con las soluciones a sus problemas inmediatos, los pobladores desarrollan una mínima capacidad de actuar sobre sus propias condiciones de vida y ofrecer soluciones concretas.

6. Díaz Albertini, Javier. *La Población Urbana: Balance y Desafíos*. DESCO, Lima, 1989.

Esta visión de lo que ocurre en la Lima de hoy, que sugiere incluso hasta una economía de solidaridad con nuevos lazos en el ejercicio de la vida legal, de alimentación, de independencia, no convive necesariamente con propuestas más modernas. Dentro de esta realidad comunicacional y organizacional de los sectores populares, que se afirman como sujetos sociales y políticos se siguen pensando con gran ilusión que Mario Vargas Llosa (del FREDEMO), o Alfonso Barrantes (líder de la izquierda), candidatos a la Presidencia de la República, solucionarán todos sus problemas; se siguen depositando esperanzas en los personajes políticos o los caudillos. Y por otro lado, subsisten también el temor y la desconfianza, la violencia y la enorme frustración de los jóvenes, que justamente le son convocados por Sendero Luminoso, a quien se adhieren no por su pureza ideológica, por sus planteamientos, sino por sus actitudes. Este movimiento desarrolla una prédica de igualdad, de no discriminación, otorgándoles un lugar⁷.

¿Qué ha ocurrido entonces en Lima con la organización del espacio y del tiempo de la vida, de la familia, del trabajo, de la diversión? Si nosotros prendemos el televisor y vemos los noticieros nos encontramos (a pesar de todos los elementos que habría que considerar referentes a sus intereses empresariales), con un país que es mostrado diferente al de 10 años atrás. Las grandes luchas obreras por mayores salarios frente a las empresas, las grandes reivindicaciones han pasado a un segundo lugar, y las pantallas de televisión están inundadas de amas de casa en los mercados pidiendo que bajen los precios de las subsistencias, por pobladores demandando ajuste en los precios de las medicinas, mujeres llorando a sus maridos muertos en actos de violencia terrorista y pidiéndole al Estado proteja a sus hijos. Se ha producido un desplazamiento de problemas y del destinatario de los reclamos. Como lo sugerimos anteriormente, lo que antes constituía un asunto de carácter privado, hoy en día se exhibe públicamente a través de los medios de comunicación. Parte de lo que es esta ciudad llena de mezclas y matices, que padece una modernidad mutilidad, donde conviven dos sociedades y concepciones que se mezclan y se separan, son por ejemplo el enorme consumo de la industria cultural, de productos importados, al lado de prác-

ticas absolutamente tradicionales desencantadas de esa falsa modernidad.

La comunicación masiva se encuentra crecientemente extendida en el país. En Lima, en plena crisis e hiperinflación hay 7 canales de televisión de los cuales uno es estatal y el resto son privados. Más del 85% de la población tiene por lo menos un televisor en su casa. La radio es un medio de consumo absolutamente difundida a nivel popular y circulan alrededor de 15 diarios. La población fuera de Lima se orienta para adquirir sus antenas y poder recibir la señal de los canales y el caso del Canal 11 en la capital es ilustrativo porque se trata de una empresa de accionariado difundido. El 20% de las acciones han sido adquiridas por 110.000 socios a través de un movimiento que alcanzó un importante grado de movilización. El dueño de este canal que se presenta siempre como un benefactor y un "hombre positivo" ha formado un movimiento independiente llamado Obras, desvinculado de todos los partidos políticos para candidatear a la Alcaldía de Lima en el mes de noviembre próximo, y se encuentra encabezando todas las encuestas.

Este sintético recuento busca solamente completar el cuadro que queremos ofrecer y dar el marco dentro del cual se pueden explicar los problemas de los movimientos urbanos. Esos sectores de la población capaces de luchar por sus propias reivindicaciones, y resistir defendiendo sus orígenes, consumen a su vez amplia y cotidianamente los medios masivos y siguen ilusionados con los líderes políticos que solucionen sus problemas.

Algunas reflexiones sobre la comunicación urbana

Esta visión rápida, tal vez apresurada, que ha pretendido en 15 minutos decir algo de lo que es mi país hoy, se emparenta con las características que el desarrollo urbano y sus movimientos han tenido también en los otros países latinoamericanos. Por ese motivo, algunas reflexiones.

Aquellos conceptos que pretendieron caracterizar los movimientos como movimientos de clase social que luchaban por una definición social, histórica, no nos sirven para entender lo que hoy nos ocurre. De alguna manera se trata es de compren-

7. Entrevista con Jaime Urrutia; *¿Ayacucho: Un Rincón para vivir?* Revista Quehacer No. 57. DESCO, Lima, 1989.

der las ciudades y el lugar de los sujetos sociales en éstas, cómo se la apropian, cómo la usan, qué significado social le otorgan. Y este proceso está lleno de conflictos y contradicciones, de proceso de dominación y resistencia. La relación con la ciudad no es sólo de carácter económico, por los tipos de trabajo, o por materiales y formas arquitectónicas utilizados, tiene que ver con los usos, las percepciones, los sistemas de representación que cargan los sujetos, las personas, los movimientos y los grupos, que acceden a recursos distintos y provienen de culturas diferentes. Se trata de tomar en consideración el Estado que impone un modelo de ciudad, y por otro lado las formas de resistencia o "recreativas" que desarrollan los movimientos populares en la manera de vivir, el sentido de la familia, los problemas de género, etc.

La modernización de las ciudades llevó a una organización del territorio y a una asignación de sentido social a la ciudad basado en la concentración de los medios de producción, mercados y medios de consumo en un área metropolitana, a una especialización en la localización espacial de acuerdo a los intereses del capital y a la eficiencia de la producción industrial, todo esto acompañado o dentro de un modelo informacional que tiende a la desconexión entre las personas y que conduce necesariamente a una separación entre la vida de la gente y la dinámica de la urbe, donde lo cotidiano se desnaturaliza. Frente a este significado social de la ciudad que le dan las clases dirigentes, surgen los otros de los movimientos sociales.

Después de los años 70 los problemas de la vivienda, la escuela, la salud, los servicios varios, la cultura se convierten en asuntos centrales a ser solucionados y el problema del salario no es la única bandera de lucha. Surgen movimientos reivindicativos relacionados con los servicios urbanos, que reclaman al Estado. Estos movimientos urbanos están orientados a lograr una ciudad en la que los servicios no constituyan una mercancía, sino que se dé prioridad a su valor de uso, y que satisfagan necesidades básicas de existencia. Por otro lado, a defender el sentido de comunidad y las formas de gobierno local en los barrios, a través, por ejemplo, de la autogestión urbana, el ámbito municipal, las actividades distritales, entre otras.

Estos movimientos locales se producen en el contexto de un Estado mucho más centralizado, donde los juegos de poder no son ni siquiera nacionales. Los movimientos populares han perdido la capacidad de controlar el conjunto de la economía, pero la buscan y la luchan en el terreno espacial más inmediato: el hogar, en el barrio, en las ciudades. La modernidad pretendió borrar las diferencias culturales, de grupos, étnicas y religiosas, pero "la gente sigue hablando su lenguaje, rezando a sus santos, comiendo sus comidas, celebrando sus fiestas locales" ...Y se desprende este ámbito desde los niveles más inmediatos y locales. "Y así, cuando la gente se ve incapaz de controlar el mundo simplemente reduce éste al tamaño de su barrio"⁸.

8. Castells, Manuel. *La Ciudad y las Masas. Sociología de los Movimientos Sociales Urbanos*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Dra. Alicia Entel - Argentina

El tema de las reflexiones que voy a desarrollar ahora, el título que le puse también tiene dos aristas, por un lado le puse "La Comunicación de la Crisis en la Cultura Urbana", voy a hablar de Buenos Aires y del Cono Urbano Bonaerense, pero también se me ocurrió otro título, tal vez de carácter más periodístico: "La Ciudad, Segunda Mano", nosotros, al menos en Buenos Aires tenemos un periódico que se llamó "Segunda Mano", y que justamente ha cumplido su décimo aniversario, y que publicita, está conformado por avisos, casi exclusivamente para la compra-venta de objetos usados, en ese sentido, me pareció interesante hablar de la comunicación de la crisis en la cultura urbana, y remitirme a este título: "La Ciudad, Segunda Mano".

Por este camino también, intenté redescubrir, como actualmente se va construyendo algo, así como la prehistoria de un relato de la crisis, que parece ser más expresión en el sentido catártico que comunicación como intercambio, más voces entrecortadas que palabras, más rumores que discursos, más extranjeros expresivos que encuentros comunicacionales, por supuesto, que con este boceto, tuve que trabajar cuanto menos, en tres dimensiones: 1. El recorte del Corpus, que me parece a mí, que siempre es arbitrario y que de alguna manera se legitima a través de algún tipo de reflexiones que uno hace sobre este tema.

En segundo lugar: la reflexión sobre qué instrumentos, que por momento está más ligado al registro curioso, a la memoria fotográfica que al rigor científico son los adecuados para llevar a cabo este tipo de exploraciones y en tercer lugar, me pareció interesante sobre todo específicamente en estos temas, una reflexión sobre la responsabilidad social y ética del investigador en los estudios culturales y en el tema de las transformaciones sociales. Pero bueno, ¿cómo hago el recorte? En realidad yo, les voy hablar principalmente de tres imágenes de Buenos Aires, que son tres recortes, y que están ligadas a la vida de la ciudad en los últimos 10 años; una ciudad autoritaria, una ciudad que quiso ser espacio abierto y una ciudad de la crisis. ¿Cómo empezó esta cuestión al menos en mí?, a través de una experiencia de carácter personal, cuando todavía no

me sentía segura en los trabajos comunicaciones, y hace más de una década, cuando un grupo de vecinos del Barrio de San Cristóbal, en el centro sur de la ciudad de Buenos Aires, éramos divididos por la intromisión de una autopista, que amenazaba con destruir esa zona comercial de capas media. ¿Cuál era el sentido de herir el barrio? ¿Qué significaban esas autopistas? Sólo mucho tiempo después, como les decía, cuando me atrevía leer comunicacionalmente esta situación, entendía un poquito más, porque efectivamente estas autopistas que tenían como novedad al menos en ese espacio las exigencias de pago de peaje, estaban constituidas por diferentes ramales interconectados y uno de sus objetivos centrales era unir el Aeropuerto Internacional de Zeiza, con la citis financiera o micro centro de Buenos Aires, unían el afuera con la zona dolarizada de adentro para lograr este objetivo, habían cortado las casas por la mitad, invadido balcones, construido escenografías que por el momento eran típicas de películas de terror que de bienestar urbano, parecían poner en escenas o en espacio rasgos de la política monetarista, impulsada por los representantes de la dictadura militar, que es la última que nosotros tuvimos, que tuvimos varias entre 1976 y 1983, más aún, tiempo después se observó que no resultaba el negocio, estaban preparadas para la circulación de aproximadamente 120 mil vehículos diarios, y cuando ya estaba terminada prácticamente el 90% de la obra, circulaban aproximadamente 50 mil vehículos diarios.

Por entonces, también, por esa época habían sido expulsados de la ciudad los habitantes de las dichas miserias radiadas hacia el gran Buenos Aires y se había incrementado la cantidad de cemento que revestía parques y plazas. Ustedes saben que Buenos Aires es parte de la pampa húmeda, basta dejar zonas abiertas para que crezca espontáneamente pasto, y si es en zonas más cercanas a la humedad al Río de La Plata hasta pueden desarrollarse vegetaciones bastante frondosas. Precisamente durante la época de la última dictadura se pusieron de moda las plazoletas cubiertas de empedrado o con asfalto, se arreglaron calles, se construyeron algunas escuelas, se prolijó Buenos Aires. Uno de los personajes que quiero mencionar porque fue uno de los primeros que detectó el carácter autoritario de esta

arquitectura fue el Arquitecto Rodolfo Livinstong, que es el actual Director del Centro Cultural Sierey de Buenos Aires, que como les decía fue el pionero en advertir el carácter autoritario de esta arquitectura, él decía, para el autoritario el espacio es control, mucha iluminación, lo más pareja posible, una sola entrada, mucho cemento y cercos altos; en cambio para la gente las ciudades su uso lo que cada grupo configura en ella, sostenía que los gobernantes al inventar caminos muy prolijos y pautados en las plazas, habían olvidado la historia y los caminos de la gente, por supuesto, que haciendo caso omiso a cualquier esbozo de crítica, la intención de este gobierno autoritario era un Buenos Aires aséptico, controlado, limpio y precisamente limpiado por una Empresa que se llama Maliba, que es la abreviatura de "Mantenga Limpia, Buenos Aires", por supuesto que en este barrido, también pretendían eliminar toda huella de cultura política en el espacio público y la presencia de la pobreza, no es que la eliminaran, por un estándar de vida mejor, sino radiarla de esta ciudad para el turismo, pero por supuesto, que las ciudades son registros de marchas y contra marchas, la dictadura no pudo lograr totalmente su sueño higiénico, al menos en ese momento, como el pasto verde que infiltraba entre el empedrado, así empezó a regresar de a poquito a la ciudad la corte de pobres y marginales, algunos sin pudor se instalaron bajo las autopistas, cerca de las canchas de tenis privadas que habían nacido al calor del estímulo que en este período se había dado al deporte. Tampoco el gobierno autoritario y vale la pena mencionarlo aunque se mencionó muchas veces en nuestra historia, tampoco el gobierno autoritario pudo excluir del ruedo público a lo político que se manifestó de las más diversas maneras, entre otras, por las rondas de las Madres de la Plaza de Mayo, y familiares de desaparecidos.

Por su parte en la periferia, aunque se había construido un cinturón ecológico, se expandía la modalidad de supervivencia, gracias a la basura, y los bolsones de pobreza crecían sobre todo en zonas donde anteriormente habían funcionado parques industriales, resultaría muy interesante hacer un relevamiento exhaustivo de los usos actuales de los edificios fabriles abandonados. Después de la derrota de Malvinas y en los finales del régimen autoritario, quedó inscrita en la ciudad la idea de volver al espacio abierto. Era una cuestión central repoblar la escena pública, extender hacia afuera, lo que se había dado en llamar en ese entonces la Cultura de Catacumbas. Esto contaminó de alguna manera, que ya se dijo aquí creo, las propuestas

culturas del nuevo gobierno democrático surgido a partir del 84, porque el extensionismo ganó las políticas culturales, la Secretaría de Cultura de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires desarrolló el llamado Plan Cultural de Barrios, con la idea de llevar aportes culturales a los barrios, músicos progresistas, espectáculos de cierta calidad, festivales en las plazas, eran habituales y sólo excepcionalmente esos programas trabajaban con la memoria del barrio y sus necesidades. Había un programa de la Tercera Edad, donde los ancianos del barrio, con sus relatos debían componer una especie de Memoria del lugar, pero, esto era excepcional. Nuevamente, poco a poco sobre el organizado para difundir y recrear, se montaron estrategias para sobrevivir, aislados, espontáneos, creo que sería imposible dar cuenta de estas cuestiones sin recordar por obvio que parezca uno de los mayores problemas heredados por los gobiernos constitucionales, ha sido el tema doloroso de la Deuda Externa. Y entonces, así como había crecido pasto entre el asfalto autoritario y los marginales expulsados habían vuelto para cobijarse bajo autopistas de otros lugares cerca de las citis financieras, la crisis empezó a cobrar fuerza especial de diferentes maneras, yo les voy a poner ejemplos sólo de cuatro maneras, y esto reconozco que también es un recorte arbitrario. Estas son de modo directo y cotidiano a través de irrupciones mediante la refuncionalización de espacios y recemantización de consignas y a través de formas mínimas de organización territorial. Expresiones directas y cotidianas, la más evidente, retomada de otras épocas y acentrales y no de este momento es la de las compras comunitarias, en lugares especiales pero, además el procedimiento espontáneo y no explícito que abunda en la vida cotidiana de dar a conocer solidariamente de un vecino a otro vecino, a donde se venden alimentos más baratos por ejemplo, pero, hay otro que desde el punto de vista del espacio me pareció interesante traerles aquí.

En los caminos de salida de Buenos Aires hacia algunos centros turísticos cercanos del Cono-Urbano bonaerense, hay rutas y en los costados de las rutas en general se ponen vendedores que tratan de venderle al turista productos del lugar: frutas, miel-salsa, y ésto es digamos lo más característico. En esas mismas rutas es posible ver actualmente además de estos vendedores tradicionales a otros que exponen muebles usados al costado del asfalto o bien electrodomésticos también usados o tal vez robados, zapatos, ropa de segunda mano, no vamos a hacer una indagación, algo similar ocurre en par-

ques y plazas. Por ejemplo, a unos 10 kms del centro de Buenos Aires hacia el Sudeste, existe un parque de unas 6 hectáreas, la localidad se llama "Villa Dominico", con otros del cono urbano durante años se caracterizó por ser una Feria de Pájaros, en la actualidad si lo van a visitar, es además un enorme mercado de pulgas, les decimos nosotros, que incluye desde ropa hasta autos usados, donde se realizan las transacciones más variadas tal vez podríamos entonces adelantar que si la ciudad de los 80 como les decía era la de las autopistas y el asfalto, la de los 85 quiso ser espacio abierto y a veces fue formalmente espacio abierto, la de los 90 parafraseando al periódico del mismo nombre es la Ciudad de Segunda Mano, la ciudad que pone de escenario la reventa por múltiples matices, pero hemos tenido también otras expresiones. Por ejemplo, expresiones directas por estallidos y rupturas, expresiones que donde de modo sincrónico por ejemplo en el mes de mayo de este año, hemos tenido la experiencia de poblar a sus saqueos a supermercados en una cantidad enorme de lugares en ciudades importantes del país y creo que más allá de esta descripción lo que no se ha hecho aún y quizás sea temprano es estudiar cómo son éstos nuevos modos de comunicación y organización espontánea de los sectores populares, también hay otras formas que tienen que ver con la refuncionalización de los lugares, un ejemplo clásico, un ejemplo típico no clásico para nosotros tal vez sea común en otras ciudades, pero no en Buenos Aires, es qué función tienen actualmente una cantidad de cines de barrios y del centro de Buenos Aires, que ya no son muchos de ellos el lugar, la sala de espectáculos cinematográficos, sino que tienen que ver con el ámbito del predicador porque allí hay un espectáculo nuevo, que es el de los predicadores en una suerte de neoreligiosidad que llena las salas en crisis, y además yo quisiera señalar otros ejemplos que me parecen importantes de refuncionalización del espacio y resemantización que me parece importante.

El 8 de septiembre de 1989 se realizaron en Buenos Aires y en 30 ciudades más, actos a rechazos al indulto que el Poder Ejecutivo para entonces iba a dar y finalmente confirmó a militares implicados en los crímenes cometidos durante la última dictadura. Esta manifestación fue en Buenos Aires, la mayor de la década, entre 100 y 150 mil personas según los diferentes medios, recorrieron lugares claves del centro. No había muchas consignas nuevas pero sí un NO grande, vociferado, cantado y tampoco la gente iba sólo encuadrada detrás de banderas de partidos políticos, sino más bien familias que salían a decir ésto; incluso había artistas

plásticos que en ese asfalto que yo les hablé al principio inscribían el perdón a muerto en las cárceles de la muerte. En este sentido este NO a mí me hizo sospechar algo más, era el NO al indulto, sí por supuesto, pero además era, me parece a mí, y ésto habría que verlo más, era el NO a la MUERTE, en general, era el NO a la muerte de la Clase Media, en fin, creo que se pueden atisbar una cantidad de significaciones en este NO que no es simplemente desde una democracia plebiscitaria, sino un NO fuerte y profundo de un momento tal vez de negatividad que al mismo tiempo tal vez sea construcción.

Y por último, quiero señalar algunas expresiones de organización mínima que también se están dando y que esas expresiones tienen que ver por ejemplo con que en julio de este año se produjeron lo que se llamaban los Tarifazos. Un incremento en el pago de los Servicios Públicos terrible, en el sentido de que llegó en algunos casos a 6 mil por ciento en relación a lo que se pagaba antes. Ustedes saben que la gente que es de las Villas Miserias, tiene el tema de la luz, usa su estrategia para el tema de la luz, engancharse al cable de la calle. Los sectores de las capas medias y capas medias bajas no hacen esto, y tampoco tienden a evadir impuestos por temor a que les quiten la propiedad. Entonces, si hemos visto y hemos asistido a diferentes tipos de organización a través de Juntas Vecinales que en otros momentos se dedicaban a la recreación y que justamente en esta zona Sur Cono-Urbano Bonaerense en Bernal, Quilme, Solano también en Avellaneda, también en otras provincias como Chaco, Córdoba, Neuquén y La Pampa se crearon estas pequeñas organizaciones, no para dejar de pagar sus impuestos sino, para justamente tener estrategias, moras, modos de poder sobrellevar la crisis e incluso se creó una coordinadora que asesora a esta gente que es Comisión para la Protección Ciudadana contra los Tarifazos y los Impuestazos.

No están asociados a un partido político, son movimientos relativamente espontáneos sobre todo los de las Juntas Vecinales, también tengan una vida efímera, pero desde lo comunicacional a mí me parece muy importante rescatar. En este sentido por eso, creo que con estas expresiones es posible comprender hasta qué punto el mapa de la crisis está adquiriendo relieves sugestivos y es elaborado de modo peculiar que aparece como diálogo de regateo, estallido, red solitaria oculta o petitorio municipal. Es en fin un relato entrecortado pero apasionante que se descubre todos los días y que a su vez no se decodifica sin la perspectiva histórica y la comprensión cultural. ¿Cómo estudiarlo? Lo dejamos para después.

Jorge González - México

Pues a mí me está gustando mucho por una parte, el hecho de que podemos reunirnos a platicar, charlar, a conversar sobre aspectos que a todos nos tocan, sobre aspectos que no nada más son como zopilotes voladores en el cielo, sino cosas que tocan seguramente de manera muy profunda en mayor o menor medida cada uno de nosotros. Esto es particularmente lo que pasa con la ciudad. Creo que también parte de lo que hasta ahora se ha dicho tiene que ver con que evidentemente la ciudad no solamente son ciudades y ya; bloques de cemento, también significan, también se sienten, también se padecen o se viven según donde tú convivas, prácticamente esto nos conduce a plantear una cuestión, ¿qué relación hay, qué va hacer un poco la idea de mi participación, qué relación hay entre el espacio social y el espacio geográfico? Entre el espacio urbano, el espacio social y entro por la cuestión del espacio social, porque sin duda sería un error grave pensar que la ciudad es solamente significación o es solamente formas de comunicación. La ciudad ciertamente tiene su propia materialidad, materialidad que se va construyendo, se va haciendo, se va modelando, de acuerdo a esto que yo quiero plantear el espacio social. En cuanto a espacio social yo entiendo por social un espacio multidimensional no se agota en la cultura, no se agota tampoco en las formas de organización ni tampoco se agota ni mucho menos en las formas de producir. En la ciudad trabajamos, en la ciudad empezamos a tener sin duda nuestro primer salario, hacemos nuestras primeras transacciones comerciales quizás es el marco donde moralmente lo haremos, donde estamos acostumbrados a hacerlo y fundamentalmente se hace. Es también la ciudad, sin duda o que se ha visto un espacio social donde uno aprende a organizarse en función de ciertos objetivos, de ciertas necesidades, en función de ciertos valores, en función de ciertas y también vamos para allá parecidos o identidades.

Pero hablar de la ciudad es una cosa muy amplia, parece ser como muy vasta porque sin duda todos nosotros tenemos una experiencia de la ciudad, nuestra propia experiencia de la ciudad y más ahora en las ciudades tan grandes querer pensar que la ciudad es lo que uno ve, o lo que uno vive pues es

muy limitado, yo creo que ahí hay una veta muy importante para trabajar no solamente en el aspecto teórico, o en el aspecto intelectual de la cuestión sino en el aspecto mucho más llegado a nuestra vida cotidiana, a nuestra vida de todos los días. La ciudad también decía yo, ese espacio social no es otra cosa que un tejido, una urdimbre de relaciones sociales, cosa más abstracta, cosa más ininteligible que eso pareciera, una urdimbre de relaciones en las cuales lo decía yo antes, nos organizamos para producir, nos organizamos y nos agenciamos para coordinar acciones, para intentar objetivos y sin duda las agenciamos, nos las arreglamos para pensar, para presentarnos esos objetivos, esas necesidades, esos valores. Así pues entonces, la ciudad, sin duda empieza en la casa de cada uno. La casa es un espacio social en una dimensión, un espacio social que sin duda también está modelado o más bien modela el espacio físico en la casa. Todos sabemos como puede que haya familias o casas más o menos autoritarias, más o menos participativas, pero antes sobre todo, solía ver cómo la silla del padre, espacios, objetos, lugares, marcados no solamente por la materialidad misma de lo que están hechos, sino esa misma materialidad ya tiene de la forma de la silla, desde la distribución de quien le va a tocar el cuarto con ventanas, y en qué lugar vamos a poner la televisión; está marcado por lo que llamamos espacio social. Sin duda también decía yo, que en la familia, en la casa, en el espacio familiar, en el espacio doméstico, no solamente también empezamos a aprender cómo vivir en familia entiendo también por supuesto, quién tiene que hacer la labor de la casa, cómo se va a realizar, cuáles son tus deberes, quiénes no tienen obligación más que ciertas cosas y en pocas palabras se van fijando las compatibilidades y las incompatibilidades de vivir en casa, vivir en familia. De ahí el siguiente espacio que por supuesto, depende específicamente del lugar, depende de la ciudad misma, depende de espacio social particular siempre histórico, es decir, ese conjunto de relaciones siempre, no es nada más un punto sino trayectoria, tiene pasado viene de alguna parte. Hay decía yo, mayor o menor distancia, mayor o menor continuidad entre la casa y la calle, el espacio siguiente inmediato es la calle, es tu bandera, es tu cuadra, allí aprendes más cosas, con la idea, con la forma que tú tienes de participar en tu casa con

tu primer bagaje interno, con la primera forma de interiorizar esa interioridad, uno también empieza a enfrentarse a la calle, a la calle de todos tan querida o la calle de todos tan repudiada.

Ciertamente en varias de las intervenciones se han diseñado por ejemplos, y eso no es una ciudad particular de América Latina, sino es una tendencia global. Hay partes de las ciudades donde tú no ves para adentro de las casas, sólo ves bardas, y la única gente que puebla esas partes de la ciudad son los sirvientes que salen a barrer, cuando salen o el barrendero que pasa por ahí. Pero no hay vida en la calle, hay otras partes de la ciudad donde la vida es la calle. La vida se da en la calle y ciertamente hay un espacio de traslado impresionante. Yo ayer, como todos los días en la mañana salí a correr muy temprano, a caminar y el otro día estaba yo, aquí en Panamá hace dos días, ayer precisamente estaba yo, decidí salirme de la ciudad que me habían mostrado hasta ahorita oficialmente, porque yo había percibido que era la ciudad bonita, los bancos y los edificios altos y no huele a nada, y dije bueno, vamos a caminar para allá y me fui hacia donde había unas torres por un lado de la bahía y corrí poco y caminé y finalmente era interesante, porque entre más me acercaba más zopilotes había, ¿se llaman zopilotes esas cosas? unas aves negras, ¡gallinazos! más gallinazos había, en México son zopilotes. Y mientras más me acercaba más empezaba apestar a pescado y mientras más me acercaba la gente se ponía menos linda como menos escenografías y mientras más me acercaba los ruidos eran mayores, las calles eran más pequeñas; iba yo caminando fascinado, porque de repente también de toda esta zona que está por aquí, que tiene por supuesto su atractivo también, pero que más bien es como monótona, tiene todo un color tendiente, de repente es el estallido absoluto de colores, los colores más abigarrados, mezclados, una casa con barandal rosa, con sobrefondo azul, con ventanas moradas, una casa toda descarapelada muy fea y era como toda una continuidad de espacios muy vivos, la gente negociaba, vendía, cientos esperando el camión, otros cientos por las calles caminando, los camiones mismos, los buses llenos de pinturas por todas partes, yo estaba fascinado de un colorido que no se alcanza ver desde el lobby del hotel, pero uno iba por ahí y de repente todo blanco, todo lindo, un edificio muy grande amplio y por supuesto no podía faltar, dos muy jóvenes soldados.

Yo no tenía un mapa en la mano, no sabía donde estaba y de repente vi que todo estaba limpio,

es una manzana pulcra y pregunté a un guardia: ¿Perdón, señor guardia y este edificio tan lindo qué es? Me dice, es la Presidencia. Y empecé, seguí platicando, seguí viendo el mar, vi las estatuas, es un paseo largo y la ciudad ciertamente se siente, la ciudad se deja oler, se deja sentir, de repente entré al mercado y lo primero que ví, y entendía por qué hay gallinazos, fue un mercado de carne, pero si muchos puestos de carnes, tripas tiradas por acá, no era nada ordenado, era como todo ahí revuelto y claro que ellos parados en el techo, dando vuelta encima esperando, no sé, no me quedé más tiempo para ver si lo tiraban ahí. De alguna manera si están ahí es por algo y de repente recordaba una frase que desde el principio vi escrita, después otra persona me la recordó y seguí viendo: POR PANAMA, LA VIDA, ¿y por la vida quién? Lo que yo quiero con esto decir, es que también hay una vida de los panameños en Panamá, de los limeños en Lima, de los bonaerenses en Buenos Aires, de los mexicanos, nacidos en México, una vida, una ciudad, la cual ha sido y en ella hemos vivido sin duda, nuestro primer beso, nuestra primera decepción, nuestros amores, el primer partido de fútbol, nuestro primer trabajo decía yo antes, nuestro primer asalto, el primer muerto en la familia, la ciudad también, es como un cofre en el cual tenemos guardadas muchas cosas. Por eso la ciudad, las ciudades están sumamente ligadas no nada más a la cabeza, están ligadas a nuestras entrañas directamente, pero quizás dejamos para la cuestión del comentario interponentes, ciertas cuestiones que a mí me preocupan mucho y que creo que tendríamos, por una parte empezar a platicar más sobre ellas, es o alguna parte, cómo podemos pasar de esta cuestión anecdótica que todos llevamos dentro de la ciudad. Estos retazos de corazón que llevamos aquí puestos y que no dejamos que nos lo toquen, en la memoria de todos los pueblos o casi, los pueblos Latinoamericanos en el mío particularmente y seguro que en el panameño, también tenemos la memoria de países que han invadido, que han pisado cosas, que no queremos que nos pisen. Finalmente la cuestión de la ciudad, de la cultura urbana, me parece no nada más sumamente pertinente haberla incluido en el Encuentro, me parece fundamental por muchas cuestiones. La primera de ellas es porque en la ciudad aprendemos a vivir, si bien entonces por nuestros países, por nuestra patria podemos dar la vida, también la Patria contiene muchas Matrías y las Matrías se gestan en las ciudades.

¡Gracias!

**Propuestas
Académicas y de
Investigación
Sobre Comunicación
y Cultura**

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
1207 EAST 59TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637
TEL: 773-707-3000
WWW.UCHICAGO.PRESS.EDU

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

Dra. Susana Frutos - Argentina

Las implicaciones de poner en conexión los campos de la comunicación y la cultura creo que son múltiples, y creo que las lecturas posibles acerca de las modalidades de las prácticas investigativas en estos campos, y en el cruce de estos campos exceden el marco que aquí podemos plantear efectivamente y en más de diez minutos, sin embargo, me interesa reflexionar sobre dos cuestiones que dejaría como picando la pelota, como decía Aníbal, la primera sería de lo que tiene que ver con la circulación de algunos conceptos que considero claves en este tipo de investigaciones que realizamos en las escuelas y la segunda señala algunas líneas que podrían aportar sobre comunicación dialógica y sobre todo los resabios de una mirada informacional en este tipo de investigaciones.

Hablando de comunicación y cultura hoy en Argentina, en América Latina nos hace pensar a todos en una manera inmediata en la actividad de la recepción, en lo popular, en los usos de los más mediáticos en los no más mediáticos, en aquellas prácticas no necesariamente enmarcadas en las industrias culturales ¿cuál es el marco? o mejor, ¿cuáles son los marcos para esta reflexión que realizamos en las escuelas, especialmente sobre culturas y comunicaciones? ¿cuáles son los caminos de investigación que construyen este objeto? En Argentina particularmente quisiera señalar un aspecto importante que tiene que ver con una especie de redescubrimiento de la institución como ámbito propicio para este tipo de abordaje, para este tipo de investigaciones; creo que no es casual que en Argentina estemos pensando en analizar la comunicación en la institución, luego de las últimas dictaduras militares, especialmente luego de la última; esto lo marco porque en las escuelas permanentemente recibimos demandas sobre investigaciones en la comunicación en las instituciones.

Un rasgo que considero saliente de la investigación comunicacional en el cruce con la cultura en Argentina es una escasez por un lado de trabajo empírico, una cierta escasez y por otro lado un hiato que existe entre el planteo de problemas entre el fundamento teórico por un lado y el abordaje, el acceso a los fenómenos mismos por el otro. Creo que estas dos cuestiones tienen una razón o

tienen varias razones de ser y me interesa en todo caso destacar algunas en el caso de la escasez del trabajo empírico creo que se debe a algo que también sucede al resto de América Latina y que es el hecho de que nuestras carreras adolecen de prácticas que las inserten realmente, es decir, no hay prácticas en el interior de nuestras escuelas que las inserten realmente en la sociedad y esto hace que este tipo de investigaciones sean siempre investigaciones teóricas y pocas salidas a la investigación de los fenómenos concretos. Por otro lado, el hiato que estaba enmarcado creo que tiene que ver en Argentina particularmente con dos cuestiones, una de ellas es una suerte de prejuicio que hay en torno a algunas teorías de lo social y de lo comunicacional específicamente y por otro lado, algo que me parece que es importante destacar y es el hecho de que la enseñanza de la metodología de nuestras escuelas aparece compartimentada, aparece como una materia más, desgajada de las teorías de la comunicación cuando probablemente el mejor modo de enfrentar la cuestión de la metodología de la investigación sea en el interior mismo del trabajo teórico que se está realizando en estas materias centrales de nuestras carreras. Digo yo no sé si esto ocurre en los demás países de América Latina, pero en Argentina particularmente en todos los primeros años de nuestras carreras hay una metodología de la investigación que normalmente tiene poco o nada que ver con estas cuestiones que Amat Quiroz comenzara a plantear o simplemente mencionar hoy acá.

Lo que trato de poner en cuestión parcialmente, por supuesto, es entonces el problema que siempre es teórico me parece de cómo se construye este objeto simbólico y de su tratamiento mismo. ¿Cuáles son las certezas en las que se apoyan la interpretación de los fenómenos de la comunicación y la cultura?; aquí se habló de que no hay certezas, recién habló Jorge, de esto estoy de acuerdo totalmente, yo creo que la clara fermentación que hay en el campo de la reflexión sobre lo social, sucede también en el campo de la comunicación, creo que la comunicación también es objeto de múltiples miradas ella misma y ella misma va hacer diferentes objetos según como sean delimitadas.

Más que certezas entonces habría que preguntarse acerca de las interrogantes formuladas sobre comunicación y cultura y sobre la racionalidad que hay detrás de estas interrogantes y como toda racionalidad tiene su matriz histórica a mí me parece central que nosotros podamos pensar cómo se inscriben las interrogantes que nosotros nos formulamos sobre comunicación y cultura en una historia de planteos de problemas y en una historia de modos de abordar esos problemas y creo que esto sí bien en América Latina hay problemas comunes, hay planteos de problemas comunes, también hay diferencias, también en las distintas regiones pensamos o hemos pensado históricamente las cosas de maneras diferentes.

Creo que detenernos a reflexionar porque hoy en el cono sur por ejemplo, se piensa desde determinados modelos y desde otros modelos o se tiene frente a la cuestión de los modelos una actitud teórica y no otra, ésto no es una cosa casual, ésto tiene detrás una racionalidad; es importante que reflexionemos sobre ésto. Me parece además que hoy estamos frente a una situación que se ha planteado en otros campos teorías de lo social, creo que hay una larga tradición de concebir y de ésto se ha hablado también aquí: de concebir por un lado la razón y por otro los afectos, los sentimientos; por un lado el plano del conocimiento y por otro el plano de la experiencia, por un lado lo objetivo y por otro lado lo subjetivo, es una tradición del pensamiento de occidente, ante-ayer, Ozodre decía algo así como que la tradición del pensamiento de occidente era una tradición de modelos estáticos y estoy de acuerdo totalmente.

Es una tradición de pensar separadamente estos dos órdenes, quiero decir que me parece que en estas investigaciones de comunicación y cultura se están dando hoy día unos intentos por articular estos planos y estos intentos me parece a mí, tienen que ver con algunos conceptos que circulan pero que no tengo tiempo de desarrollar; simplemente voy a mencionar: ¿Cuáles son el concepto de habitus, el concepto de competencia comunicativa, el concepto de estrategia, el concepto no tanto de hegemonía como de consenso activo un poco lo que estaba hablando recién Jorge en esta ponencia y fundamentalmente me quisiera detener en el concepto de discurso, el concepto privilegiado en tanto que concepto articulante, en tanto que concepto bisagra, concepto que permite dar cuenta no solamente de la puesta en acto como sería el habla sino también de aquellos sintemáticos que están incorporados en

la puesta en acto, creo yo que es un concepto riquísimo y creo que nosotros de nuestras investigaciones no siempre lo utilizamos en este sentido, ni siempre le sacamos el jugo que le podríamos sacar en tanto que nos puede enriquecer mucho a la hora de la interpretación de los datos ejemplos: nosotros estamos realizando en este momento algún trabajo de campo sobre formación de identidades políticas entonces cuando llega todo el material de tipo cualitativo uno se encuentra con todo ese material y cómo lo analiza ¡No! lo que nos pasa a todos los investigadores en comunicación que hacemos con esto son entrevistas en profundidades, entonces la opción es o se hace un análisis de contenido o se hace una análisis de tipo textual, bueno yo creo que aquí la práctica es bastante artesanal yo sí creo que uno se empapa, se moja las manos y hace gala de toda una habilidad que tiene que tener para darse cuenta de qué cuestiones le sirven para analizar unas cosas y qué cuestiones le sirven para analizar otras. En ese sentido yo por eso rescato el concepto de discurso y especialmente rescato el concepto de discurso social, concepto que ha acuñado Mark Anginov que es un concepto muy importante para darse cuenta, no del concepto colectivo sino de un discurso que incorpora las prácticas significantes marginales, no con la lógica y de la opción central, sino con la lógica propia que ocupan dentro de este discurso. El coordinamiento de la óptica de la pura manifestación textual que creo que es un coordinamiento que se ha venido dando últimamente en los estudios de comunicación especialmente las teorías del discurso, etc., creo que permite la inclusión de lo antagónico, creo que las desidencias de las subjetividades se pueden analizar allí. Se trata de una creación continua que representa un doble movimiento para mí, la creación de la sociedad del individuo y del individuo de la sociedad.

En segundo término quiero plantear brevemente alguna cuestión sobre la mirada que nosotros ejercemos en estas investigaciones sólo procesos dialógicos, planteo esto porque los procesos dialógicos son un objeto privilegiado diría yo en estos tipos de investigaciones. Este abordaje obviamente requiere de abolir las fronteras disciplinarias y creo que en esto estamos todos de acuerdo. Este es un camino que a mi modo de ver está jalonado de marchas y contra marchas y esto me parece que es porque las seguridades del modelo informacional seducen agazapadas permanentemente, nosotros buscamos la seguridad de este modelo informacional y lo quiero plantear porque tradicionalmente y sobre todo los últimos años se ha reflexionado acerca de

que el concepto de comunicación parecería tener una impronta informacional, una carga informacional y el concepto de discurso pareciera que puede librarse de ella. Creo que las teorías del discurso, teorías de la producción discursiva precisamente son teorías que de ninguna manera se están desligando de una manera informacional creo que tenemos que ser cuidadosos en esto, ¿por qué?, porque son teorías que tienen en cuenta esta cuestión sobre todo en el caso del discurso dialógico esta cuestión interaccional, esta cuestión de intercambio a que emite en el diálogo desde el punto de vista del que habla y no desde el punto de vista del que entiende creo que concretamente en el caso de la teoría de los actos de habla es esto lo que sucede y entonces la propuesta me parece que tiene que ser: no ver cuestiones de recepción como una producción invertida sino más bien pensar en el contexto lo que ya casi incluye la cuestión del contexto la manera de decisión en el caso de los discursos dialógicos como caso de interacción y de intersubjetividad los diferentes tipos de contextos no son importantes por sus cualidades informacionales, son importantes porque existen cuestiones de tipo psicológico y sobre todo pragmático que se pone en marcha en estas situaciones, con esto que quiero decir que entre el diálogo y el contexto se establece una relación bidireccional, ambos van a dejar de ser abstractos en la investigación; el problema que nosotros tenemos es que cuando investigamos el diálogo resultado que permanece abstracto porque la relación que tiene con el contexto no está pensada en término bidireccional; el problema también tiene que ver con la cuestión de las reglas, es decir, si nosotros concebimos una teoría de la producción discursiva desde el punto de vista de las reglas, estoy pensando en cierta propuesta y acerca de gramáticas de producción y reconocimiento y sobre todo y esto lo quiero marcar porque creo que debe ser común a todos los países de América Latina, el uso que nuestros estudiantes hacen y que creo que tienen que combatir de este tipo de modelos que también están sirviendo, y resultan muy cómodos y

que prácticamente se reducen a una complejización del modelo canónico.

Pasa esto un poco con la propuesta veroneana, igual con la escuela de Birmingham con Stuart Hool, pasa desgraciadamente creo yo con algunas cuestiones de otro modo con algún texto de Jesús Martín al que los estudiantes acuden buscando un modelo. Creo que permanentemente todos, no sólo los estudiantes necesitamos este modelo, el problema es como decía yo, podrás enfrentar esto de un modo cuasiartesanal; cuando digo que las reglas no deben ser pensadas en el sentido en que están planteando las teorías de los actos de habla. Tenemos que pensar en las estrategias de entendimiento que se dan volviendo al tema del diálogo, en este sentido pienso ahora el concepto de Ardik quien planteaba por ejemplo Aníbal en su exposición que sería un concepto vinculado al concepto de estrategia en tanto que el concepto también articulante; también concepto bisagra es a partir de estrategias prácticas que en el diálogo se puede entender. Se puede comprender a partir de que por esas estrategias entra el contexto mismo. Esto indicaría que el entendimiento como una capacidad es una práctica situada en la sociedad y para nada es una actividad interna de los individuos y el resto de la investigación sobre el discurso dialógico me parece que es muy importante.

Dos últimas cuestiones para terminar, me parece que enfocar la problemática de comunicación y cultura desde el lugar del discurso social significa un no a la inmanencia textual, significa una voluntad de investigar nuevos ámbitos, nuevos campos, nuevos objetos; significa fundamentalmente poder dar cuenta de lo marginal, no en función de la centralidad y por otro lado, ya por último quisiera decir, que pensar el lugar que todavía ocupó la mirada informacional significa no olvidemos pensar en términos concretos en el caso de la producción cursiva dialógica en términos concretos me remito al término como corresponde, no abstracto esta relación diálogo-concreto.

Claudia Chaves - Brasil

Yo voy a hablar despacio en portugués.

En verdad, nos gustaría dividir con ustedes nuestras preocupaciones y nuestras indagaciones que realizan una propuesta directa. Cuando pensamos en el papel de la investigación en el interior de las prácticas de las escuelas de comunicación me gustaría hacer antes de todo dos indagaciones: la primera sobre el objeto de nuestras investigaciones, la segunda acerca del papel que la escuela juega como integrante del sistema cultural.

La ilustración tiene entre sus principales contribuciones al desarrollo del pensamiento occidental, el privilegio de las llamadas ciencias de la naturaleza, se pasó a considerar como mejor o más inteligente lo que pertenece al campo de lo comprobado en el sistema de la naturaleza. El propio Freud inició su interés por las cuestiones de la mente a partir de la neuro-biología, cuando estudió la formación neurológica de hace días en cursos de verano. Las llamadas ciencias humanas o sea las relaciones del hombre con lo social buscan afectar ese status a través del establecimiento de paralelos con su biología.

Su objetivo verdadero son las diversas manifestaciones de intercambios simbólicos y sobre todo sus consecuencias narrativas tienen dificultad de pasar por la creíble del espíritu científicista del 19. Estos fueron tiempos premonitores.

Como decimos en Brasil: usted le tiró a la liebre, pero le pegó al conejo. Hoy al discutir el status científico, sobre todo en los campos del saber surgidos en nuestra contemporaneidad vemos que debemos considerar como ciencia el campo donde la capacidad de formulación de hipótesis resultan incapaces de ser producidas en espacios de tiempos diversos a su formulación. Objeto de investigación en la comunicación social los diferentes intercambios simbólicos traducidos y manifestados en los registros de sus narrativas quedan en su sentido histórico en el registro más amplio de lo que podemos enfrentar como periodismo, que dan en nuestros registros como la producción de la publicidad o de las telenovelas no forman parte del campo de la ciencia.

Ese privilegio científico va a formar parte integral y fundamental para el establecimiento de una hegemonía del pensamiento occidental, enfrentándose hoy como pensamiento sobre todo de la Europa Occidental y de los E.E.U.U. y ese pensamiento occidental va a sobreponerse a las manifestaciones genuinas de los nuevos países, por otra parte, ese mismo pensamiento occidental y sus detalles en el propio pensamiento occidental y en los nuevos países, van a buscar establecer e imprimir un control de las manifestaciones, estableciendo patrón de la razón como única posibilidad de constituir conocimiento.

Las escuelas de comunicación en países de culturas periféricas tendrán primeramente que hacer esfuerzos al planear sus programas más de investigación y distinguir en un campo como el de la industria cultural y ese es excesivamente dominado por el pensamiento occidental hegemónico aquello que podemos considerar como efectivamente nacional.

Lo nacional no es la oposición a los extranjeros, lo nacional no es la oposición que lo cosmopolita, lo nacional no es ni lo regionalista. Lo nacional es como decía Osvaldo De Andrade: Las manifestaciones del modernismo brasileiro y nuestra capacidad antropofaica de absorber las reglas del pensamiento occidental tragándolas, digeriéndolas, recreándolas y devolviéndolas de una forma nueva, totalmente peculiar", y aquí yo tengo que citar un ejemplo de un músico brasileiro, Caetano Veloso, que ustedes deben conocer que trabaja en esa perfección, o sea Caetano es capaz de componer músicas con letras en inglés que son letras que tratan absolutamente de la brasileidad y en muchos casos, mucho más brasileiras y mucho más nacional que compositores de sectores populares, estos últimos más influenciados por la cuestión de la industria cultural.

Como objeto incapaz de generar y transformar en hipótesis y la ley la narrativa, las escuelas de comunicación quedan alejadas de la realidad local. En Brasil en época de la Copa del Mundo costó 150 millones de técnicos, todos tienen su tiempo ideal, todos tienen la certeza de ganar la copa del mundo, todos tienen esa receta. Hoy viviendo el proceso

electoral las encuestas de opinión están siendo decisivas en la formación de las masas electorales, entonces podemos decir que hoy en Brasil tenemos 147 millones y 950.000 especialistas en opinión ¿por qué? los 50 mil que forman parte de las escuelas de comunicación no participan de ese proceso o sea en ningún análisis que estamos leyendo en los periódicos, en las revistas, y en las televisoras las discusiones que están siendo emprendidas acerca de los fenómenos de pesquisa que están saliendo en el cuadro electoral brasileiro no aparece ningún académico, ni siquiera de las grandes escuelas.

Todas las pesquisas están siendo insertadas y discutidas por institutos de opinión hasta multinacionales. Con dificultad en distinguir los matices de esa realidad, nuestras escuelas se ven sumergidas en algunos paradójicos que nos gustaría mencionar:

El primero es de cómo promover un trabajo con miras a una efectividad a largo plazo de descubrir la realidad de discusiones y nuevas prácticas para generar un discurso inventivo cuando el pensamiento tecnocrático de corriente del racional científico lleva una proliferación de escuelas verdaderamente políticas en detrimento de centros de investigación que puedan iluminar sus prácticas o sea es una posibilidad que las escuelas de comunicación tendrían que reinvertir el propio sentido del término "iluminar".

Al centrar sus investigaciones en las narrativas de la industria cultural tiene que elaborarse un discurso metalingüístico donde la investigación se alimenta no de un discurso creador más de un discurso analítico donde la interpretación dependerá de funciones ya predeterminadas en su interior, o sea todo análisis, por ejemplo, que afecta la televisión brasileira sobre todo de la red Globo de televisión y su poder, nunca alcanza el sentido total de la cuestión, ella se pega a las propias palabras de las narrativas que están siendo colocadas, o entonces al procurado popular se tiende a sacralizarlo sin percibir su involucramiento y sobre todo sus cambios a partir de los contactos con la industria cultural, no buscando como fin un discurso interdisciplinario que pueda responder mejor a las necesidades de esas diversas formaciones sociales que integran la formación social brasileira.

La paradoja de no desvincularse de un análisis de lo que ya está dado en un proceso que pretende

ser capaz de generar y crear conocimientos, la investigación sobre la práctica de la industria cultural se opone al reflejo sobre esa misma industria. En Brasil las telenovelas, los programas de radio, las oligarquías de los periódicos han sido exhaustivamente ignorados. Pero será que se forma una masa de reflexión que puede efectivamente contribuir para sus adelantos. La posición como discurso conservador tiende a salvaguardar y sólo podrá ser ultrapasada en programas de investigación cuando vea con más claridad lo que ese hombre, que llamamos moderno quiere en su papel de emisor, que quiere en su papel de receptor y cómo se manifiesta en sus prácticas de comunicación.

La tradición ya ha encontrado en los poetas ingleses un ser dividido del acercado. debe presentar sus múltiples deseos, como dice Mario De Andrade, autor de Macuraíma. Yo soy mil, yo soy uno, yo soy mil, yo soy trescientos mil. Puede esto encontrarse cuando el hombre es vicio, muy viejo y por lo tanto despreciado y la inserción de un receptor que no es estático, que no se quede sumergido en el mundo de los estímulos y que puede como dice Félix Gotarry constituirse en grupos y transformar esas mismas relaciones.

La modernidad tiene como fenómeno consecuente la educación de masas. ¿Cómo investigar la sutileza de un hombre que tiene que manifestar sus más profundos conflictos y que al mismo tiempo tenga puestos caminos trazados por las formas de comunicación masivas. Nosotros los comunicadores, profesores y alumnos también divididos influenciados por la dominación occidental predominante en la formación académica sobre todo y la sacralización de nuestras culturas populares locales.

Divididos entre el compromiso de la modernidad siendo absolutamente racionales y científicos, tenemos que dar campo a nuestra imaginación. Divididos entre el control de la escuela iluminista y la libertad del final de milenio. Entre la imitación y la creación podemos hacer como nuestro héroe Macuraíma, héroe nacional sin carácter de decir: ¡Hay qué pereza! y no lo hacemos, esto es extraordinario. Estamos todos aquí profesores, estudiantes y directores para analizar el proceso de la investigación, con mucho carácter.

Gabriel Jaime Pérez - Colombia

1. INFORME NACIONAL

1.1. Experiencias Significativas

Durante la década de los ochenta, varias Facultades de Comunicación en Colombia han venido enfocando sus actividades curriculares e investigativas en el contexto de la relación entre comunicación y cultura.

a) En el ámbito de los programas curriculares.

Tanto en los programas de pregrado como en los proyectos de postgrado correspondientes al nivel de Maestría, tal enfoque ha estado presente y siguen siendo el eje en torno al cual giran en la actualidad los procesos académicos: de revisión y actualización curricular en el pregrado, por una parte; de planeación y determinación de las líneas temáticas de estudio en los proyectos de postgrado, por otra.

En lo referente a la revisión y actualización de los programas de pregrado han sido significativos varios eventos de carácter nacional impulsados por FELAFACS y AFACOM: primero, los talleres de Diseño y Evaluación Curricular realizados sucesivamente en Bogotá, TADEO, Medellín, BOLIVARIANA, Barranquilla, AUTON, CARIBE y Cali, VALLE, durante los años 1987 y 1988; segundo, el V Encuentro Académico de AFACOM que tuvo lugar en Cali, AUTOR OCCIDENTE, en diciembre de 1988; tercero, el VI Encuentro Académico de AFACOM, que se realizó en Bogotá, SABANA en mayo de 1989. A estas tres experiencias nacionales habría que agregar también los dos Talleres Sub-regionales Andinos: el de Cali, en octubre de 1988 — que se llevó a cabo como culminación de los Talleres de Diseño y Evaluación Curricular organizados por FELAFACS —, y el de Bucaramanga, efectuado en septiembre del presente año.

Estos talleres y encuentros han evidenciado la preocupación creciente por profundizar en la relación comunicación-cultura como una perspectiva desde la cual es necesario abordar la formación científica del comunicador, tanto en el campo de lo teórico-investigativo como en el de lo práctico-

instrumental, en las distintas áreas de su actividad profesional.

Al compartir en tales eventos las experiencias específicas de abordamiento del tema comunicación-cultura realizadas en cada Facultad, se ha manifestado un doble eje de problemáticas: uno, el referente a la proliferación de tendencias y líneas de interpretación que ha ido surgiendo en relación con el tema; otro, el debate sobre los perfiles profesionales que se derivarían de tales tendencias y sus implicaciones de conflicto con las demandas tradicionales del mercado laboral.

En cuanto a la planeación y determinación de líneas temáticas de estudio en los proyectos de postgrado: me refiero aquí concretamente a los proyectos de Maestría, que han venido trabajándose como tales en varias Facultades de Colombia, aunque también cabría incluir la preocupación por el tema comunicación-cultura en los programas de especialización, uno ya en marcha y otros todavía en la fase de proyectos.

Tales proyectos, orientados a la Maestría, están tomando precisamente como punto de partida la relación entre comunicación y cultura como clave de la investigación, enfocándose hacia cuatro tipos de temáticas que en este momento sólo voy a enunciar, pues más adelante me extenderé un poco sobre ellas. Esas cuatro temáticas son: la conexión entre comunicación e identidad cultural; las culturas populares; las nuevas tecnologías; y la información transnacional.

b) En el ámbito de los trabajos de investigación.

En este campo, el principal impulsador desde Colombia, y concretamente desde el Departamento de Comunicación de la Universidad del Valle en la ciudad de Cali, como bien se sabe en toda América Latina, ha sido y sigue siendo Jesús Martín Barbero. El, ya desde cuando era profesor en la Universidad Jorge Tadeo Lozano de Bogotá, había comenzado a incursionar en la búsqueda de nuevas perspectivas. Su trabajo sobre "Prácticas de comunicación en la cultura popular", que recoge esquemáticamente una investigación llevada a cabo con alum-

nos de los cursos de semiología en las Facultades de Comunicación de la Tadeo y la del Valle —entre 1974 y 1977—, es muy significativo como momento inicial de un proceso que ha concentrado su configuración teórica en el libro “De los medios a las mediaciones” que lleva por subtítulo: “Comunicación, cultura y hegemonía”, publicado en 1987. Tal proceso investigativo, estrechamente unido a las actividades docentes de Martín Barbero, aparece registrado ampliamente también en otra reciente publicación que reúne una serie de artículos, ensayos y entrevistas sobre el tema de comunicación y cultura y que se titula: “Procesos de Comunicación y Matrices de Cultura” —el subtítulo: “Itinerario para salir de la razón dualista”—. Ambos libros de Jesús Martín* son claves indispensables para situar y adentrarse en la investigación sobre comunicación-cultura, y los planteamientos en ellos contenidos han venido alimentando la docencia y la reflexión en nuestras Facultades.

La experiencia más reciente liderada por Jesús Martín Barbero y desarrollada en colaboración con un equipo de investigadores de la Universidad del Valle, la Universidad Bolivariana de Medellín y el CINEP de Bogotá —Centro de Investigación y Educación Popular—, en el cual trabajan las investigadoras que han colaborado y que son a su vez profesoras de la Facultad de Comunicación de la Universidad Javeriana, es un estudio sobre las telenovelas en Colombia. Sus líneas temáticas y metodológicas pueden verse en un artículo publicado por la revista Diálogos de la Comunicación, de FELAFACS, No. 17: “La telenovela en Colombia: Televisión, melodrama y vida cotidiana”, escrito por el mismo Jesús Martín. Un producto ya publicado de esta investigación es el libro “La Telenovela: El Milagro de Amor”, de Federico Medina y Marta Inés Montoya, de la Universidad Bolivariana. (La edición es de la misma Universidad, en 1989).

Otra experiencia importante de investigación es la realizada por Armando Silva, quien trabaja en la Universidad Nacional y ha sido también docente, en varias Facultades de Comunicación y otras Universidades de Bogotá. Su estudio semiológico sobre el “grafiti” como forma de expresión urbana en la capital de Colombia, es significativo en el contexto de la relación comunicación-cultura y ha sido publicado en dos libros que llevan por título respecti-

vamente “Una ciudad imaginada” (Editorial de la Universidad Nacional, 1986) y “Punto de vista ciudadano” (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1987). Actualmente Armando Silva está investigando amplia y profundamente el tema del imaginario urbano expresado en los signos visuales. Sobre el “grafiti”, tanto en monografías de grado como en otras actividades, se había venido trabajando también en las Facultades de Comunicación, como en el caso concreto la Universidad Autónoma de Bucaramanga (Revista de la F.C.S. UNAB, Nos. 6-7, 1985).

Un campo especialmente estudiado dentro de la relación comunicación-cultura en Colombia, es el que se refiere a la problemática de la violencia social. En este campo es altamente significativo el libro “Televisión y Violencia” publicado en 1988 por Colciencias: se trata de un Informe presentado al Ministerio de Comunicaciones de Colombia por la Comisión de Estudios sobre el tema, integrada entre otros por los investigadores Patricia Anzola Wills, Hernando Martínez Pardo y Germán Rey Beltrán. Ellos, a partir de sus trabajos investigativos sobre la recepción de los contenidos televisuales relacionados con la violencia, proponen una forma de abordar el problema diferente de la de las teorías funcionales de los efectos y de las de la llamada “lectura crítica” tradicional, oponiéndose en ese sentido a ciertas tendencias que han vuelto a aparecer en términos de señalar a los medios, y concretamente a la televisión, como los culpables de los fenómenos de violencia y criminalidad. Los investigadores mencionados retoman así los planteamientos de Martín Barbero, reforzando la perspectiva de analizar los procesos comunicativos en el contexto de las múltiples mediaciones culturales, a partir de una concepción del televidente como sujeto activo y refuncionalizador de los contenidos que este medio le presenta.

El tema de la violencia ha sido abordado también en dos eventos recientes: Uno, organizado por la Facultad de Comunicación Social - Periodismo de la Universidad Central en Bogotá (I Conferencia de Facultades de Periodismo y C.S. en América Latina, septiembre de 1988); el otro, por el Departamento de Comunicación Social de la Universidad de Antioquia, en Medellín (Primer Seminario Nacional de Investigación en Comunicación, abril 27 y 28 de 1989). En ambos intervinieron como ponentes profesores e investigadores de éstas y de las demás Facultades de Comunicación del país. En el segundo, la Facultad de Comunicación Social - Pe-

* Edición: El primero, de Gustavo Gili; el segundo, de esta misma Editorial en celebración con FELAFACS y con el auspicio de la WACC.

riodismo de la Universidad Central presentó su proyecto de investigación sobre "Televisión y Cultura de la Violencia"; este proyecto parte del reconocimiento del problema de una crisis estructural en la sociedad colombiana, para plantearse dos objetivos fundamentales: establecer si existe y —en caso afirmativo— qué sería una cultura de la violencia, e identificar las posibles relaciones entre "cultura de la violencia" y televisión, asumiendo el eje sociedad/comunicación/cultural desde el binomio de la producción/recepción.

En el mismo Seminario de Investigación organizado por la Universidad de Antioquia, varias de las demás ponencias presentadas se refirieron a trabajos de investigación que se han venido realizando en la perspectiva de la relación entre comunicación y cultura, como el del CEDAL sobre "Modelos de comportamiento y consumo de productos televisivos" (Sobre este mismo tema, la ponente Gladys Daza, Directora del CEDAL, publicó recientemente el libro: "T.V. Cultura: Los Jóvenes en el proceso de enculturización" —Ed. Paulinas, 1989—). Asimismo, otra ponente, Amparo Cadavid, investigadora del CINEP, presentó los planteamientos teóricos y metodológicos de la experiencia de trabajo que tal institución ha desarrollado en el contexto de la relación entre "Comunicación e imaginarios en la cultura" a partir y a través de los estudios de su equipo de investigadores sobre la estructura narrativa del melodrama, abordada desde la recepción y el uso de los mensajes por parte del público receptor (estos estudios corresponden a su vez a la investigación realizada en coordinación entre el CINEP, la Universidad Bolivariana y la Universidad del Valle —siguiendo la orientación propuesta por Jesús Martín Barbero—, de la cual se ha hecho mención anteriormente).

Otro trabajo de investigación del cual se dio cuenta en el reciente Seminario efectuado en Medellín, es el de Gonzalo Rivera, docente de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Javeriana. Patrocinado por el CIID (Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo), este trabajo que actualmente se está desarrollando como base del programa de postgrado próximo a iniciarse en dicha Facultad, se titula: "Estado del arte —o de la cuestión— sobre la situación de la metodología de la investigación en comunicación en América Latina", y en él se le da un peso específico preponderante al tema de la relación entre comunicación y cultura. Además, Ana María Lalinde y Juan Guillermo Buenaventura, también de la Universidad

Javeriana, están realizando una investigación sobre la radio y la cultura política.

1.2. Publicaciones elaboradas alrededor del tema en las Facultades de Comunicación

Ya he mencionado algunas de ellas en la sección anterior, a las cuales me parece importante agregar las siguientes:

- a) En la revista "Signo y Pensamiento", de la Facultad de Comunicación de la Universidad Javeriana, Bogotá: No. 1, (1982): "Educación, Comunicación y Cultura en las Facultades de C.S.", de Gilberto Bello (en este mismo número se publicó una ponencia de Martín Barbero presentada en 1979 como aporte al Seminario Latinoamericano organizado por la Universidad Anahuac en México). No. 5, (1984): "De la Comunicación a la Cultura", de Jesús Martín Barbero, y "Nuevas Tecnologías y repercusiones socio-culturales de Gabriel Jaime Pérez, No. 6 (1985): "Comunicación y Cultura Técnica", de Germán Muñoz; "América Latina, su versión de la Comunicación", de Marisol Cano y Carlos Cortés; "Comunicación Alternativa: Estado de la Cuestión en Europa y América Latina", de Gabriel Jaime Pérez; "El Carnaval de Barranquilla: un libro abierto que se escribe todos los días", de Fanny de Himmelstern y Mariluz Restrepo de Guzmán; "Cine y Culturas", de Fernando Ramírez; además: "La urdimbre del tejido social", primera parte de un artículo de Jesús Galindo, investigador mexicano invitado a dirigir un taller en la Facultad, No. 7, (1985): Además de la segunda parte del artículo de Jesús Galindo, en este número aparece publicada la ponencia de Gabriel Jaime Pérez presentada en el Encuentro Latinoamericano que se efectuó ese año en la Universidad de los Andes, que se titula: "El Mensaje, una opción académica" y propone una fundamentación de la reestructuración curricular del plan de estudios de la Facultad desde la perspectiva de la relación comunicación-cultura, No. 8, (1986): "Lo popular: realizar lo imaginable, imaginar lo realizable", de Marisol Cano y Carlos Cortés. El No. 9, (1986) dedicado en forma monográfica a los temas "Comunicación y Estética" (cf. Editorial, de Gilberto Bello), recoge una serie de ensayos de profesores de la Facultad, investigadores y estudiantes sobre tópicos importantes como el de las prácticas populares y los usos y tácticas en la cultura ordinaria (artículos de Jaime Rubio), el melodrama (artículos de

Clemencia Rodríguez y Clara Inés Rodríguez) y una interesante entrevista al escritor y co-libretista de televisión David Sánchez Juliao, realizada por Fanny de Himmelstern y Mariluz Restrepo de Guzmán, bajo el título: "Eso es como todo en la vida". El No. 10 (1987) está todo dedicado al tema de las "Nuevas Tecnologías" y constituye un eco del V Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación realizado precisamente en la Javeriana de Bogotá a finales del año anterior. El No. 11 (1987) todo sobre el tema de "Comunicación y Cultura". El No. 12 (1988), con varios artículos centrados en el tema del mensaje desde la relación comunicación-cultura y la producción cultural de sentido (artículo de Mariluz Restrepo, Jaime Rubio, Francisco Sierra y Gabriel Alba). El No. 13, con un artículo de Gonzalo Rivera que plantea un interrogante: "Colombia: ¿una cultura de violencia?".

El No. 14 (1989) y el No. 15 (próximo a salir, a fines de este año), se dedican respectivamente a los temas de la Educación y la Violencia desde la perspectiva comunicación-cultura, la cual, como se puede ver, se ha formado imprescindible y esencial en el tratamiento de cualquier tópico relacionado con las ciencias sociales.

b) En la revista "Comunicación Social" de la Universidad Bolivariana, Medellín, aparecen varios artículos sobre el tema de Comunicación y Cultura. Cabe mencionar al respecto el número de 1983 (Año Internacional de las Comunicaciones), en el que se publica un artículo de Jesús Martín sobre "Nuevas Tecnologías de Comunicación e Identidad Cultural"; el de 1985, que trae un artículo de Daniel Prieto Castillo —el conocido investigador y docente argentino—, "En torno a la práctica del video", en el cual se plantea la relación de esta práctica con el contexto cultural concreto y cotidiano; y el de 1986, con varios trabajos: "Vida cotidiana, melodrama y televisión", de Jesús Martín; "La Cultura Nacional", de Federico Medina; "Comunicadores sociales investigamos la religiosidad popular", de Gabriel Jaramillo, y una traducción de un texto de Gianfranco Bettetini acerca de "La comunicación de masas como teatro, sin argumento, de lo cotidiano".

c) De la Facultad de Comunicación de la Universidad Autónoma de Bucaramanga, ya mencioné un estudio sobre el "grafiti"; agregó también algunos trabajos publicados en su revista: "Comu-

nicación y Cultura", de Jaime Rubio en el No. 10 (1987); "Persona, Educación y Cultura", de Rodrigo Velasco, en el mismo número; del mismo autor, en el No. 11 (1988), "De la violencia y de las aulas"; y en las últimas ediciones de la revista "Cuestiones" —nueva publicación periódica de esta Facultad desde 1988—, varios artículos se refieren directamente a la relación entre comunicación y cultura; destacamos al respecto los de Carlos Nicolás Eslava sobre la "Cultura de la Resistencia" ("Cuestiones", Nos. 2 y 3, 1989).

d) Por otra parte, en la revista de FELAFACS, "Diálogos de la Comunicación", varios trabajos reflejan la actividad investigativa de las Facultades de Comunicación Colombianas en torno al tema de comunicación y cultura; mencionemos algunos: "La Telenovela en Colombia: Televisión, Melodrama y Vida Cotidiana", de Jesús Martín (No. 17, 1987); "Perfiles de un Proyecto de Postgrado en Comunicación Social", de Germán Muñoz —sobre el proyecto de Maestría de la Universidad Javeriana— (No. 19, 1988); "Concepciones de la Comunicación y crisis teóricas en América Latina, de Gilberto Bello, Juan Guillermo Buenaventura y Gabriel Jaime Pérez —también a partir del proyecto de Postgrado de la Javeriana— (No. 20, 1988); "La salsa de Cali: cultura urbana, música y medios de comunicación", de Alejandro Ulloa, profesor e investigador en el Departamento de Comunicación de la Universidad del Valle, Cali (No. 20, 1988); "Semiótica y Comunicación Social en Colombia", de Armando Silva (No. 22, 1988), "La ciudad como comunicación", del mismo autor (No. 23, 1989); y en el artículo de Mariluz Restrepo de Guzmán, en el mismo número 23, bajo el título: "El diseño curricular en las Facultades de Comunicación Social", son significativas las conclusiones y recomendaciones de los Talleres de Diseño y Evaluación Curricular ya mencionados.

2. PROPUESTA ACADEMICA E INVESTIGATIVA

2.1. Importancia del tema de la Comunicación y la Cultura

Como he indicado anteriormente, dentro del panorama de la búsqueda actual de una configuración del estatuto científico de la comunicación se encuentra en lugar privilegiado la cultura. "Ella se coloca hoy, desde los comienzos de la década de los ochenta, como el espacio de encuentro de nu-

merosos investigadores con diferentes enfoques teóricos y distintos objetos de estudio y preocupaciones. Creemos que este renovado interés por la relación entre comunicación y cultura se concentra históricamente en cuatro temáticas" (Cf. "Diálogos de la Comunicación", No. 20, 1988, Artículo de Bello, Buenaventura y Pérez, "Concepciones de la Comunicación y Crisis Teóricas en América Latina"):

- a) *La conexión entre comunicación e identidad cultural*: Se intenta explorar el papel de la cultura y la comunicación en la construcción de "identidades" colectivas y sus implicaciones en la construcción de la democracia, y en las estrategias de desarrollo de nuestros países. ¿Qué es lo "Nacional"? ¿Puede hablarse legítimamente de ello? ¿Qué lo distingue de lo "transnacional" o de lo "regional"? ¿Cómo podría hablarse de "lo latinoamericano"?
- b) *Las culturas populares*: La comunicología latinoamericana intenta explorar el abigarrado mundo de la construcción del sentido en sectores populares sometidos a procesos de modernización, urbanización y transnacionalización. Esta línea de análisis ha implicado serios cuestionamientos a la propuesta semiológica-estructural clásica, y en cierta medida ha implicado retomar conceptos de la antropología cultural. La pregunta por la relación entre sectores populares y comunicación de masas debe partir de los procesos populares mismos. ¿Cómo se comunica la gente en su vida cotidiana? ¿Qué es lo que la gente hace con los "mensajes" que le llegan a través de los medios de masas? En otras palabras: ¿Cuáles son los "usos" que los sectores populares hacen de los mensajes de los medios de masas? Si se plantean esta pregunta, entonces ya no se trata de estudiar al pueblo como "receptor", sino fundamentalmente como productor de sentido a partir de su propia realidad y de sus prácticas cotidianas.
- c) *Las nuevas tecnologías*: Se está estudiando cada vez con mayor interés el impacto de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información en distintas áreas de nuestra realidad: el aparato productivo, las relaciones del Estado con la sociedad civil, los mecanismos de construcción del consenso, las relaciones internacionales de dependencia, la transnacionalización de la cultura, entre muchos otros campos afectados por la revolución tecnológica postindustrial.

d) *La información transnacional*: El debate a este respecto, muy vinculado con la temática anterior, ha pasado del diagnóstico y la denuncia (considerada por muchos como exhaustiva) a la elaboración de propuestas concretas como las de la Agencia Latinoamericana de Servicios Especiales de Información (ALASEI) y otras experiencias similares en todo el llamado "tercer mundo".

La relación entre comunicación y la cultura no es, por lo tanto, un objeto de estudio más entre muchos otros, sino una perspectiva científica desde la cual tenemos que abordar todos los fenómenos y procesos de comunicación. Esto es necesario hacerlo teniendo en cuenta explícitamente tres dimensiones: la dimensión estética, la dimensión ética y la dimensión política. En tal sentido, nuestras Facultades de Comunicación en Colombia están orientando actualmente sus procesos de revisión y reestructuración curricular.

2.2. Implicaciones en los planes de formación e investigación

Tales implicaciones se deducen de lo que acabo de plantear como temáticas centrales de la relación comunicación-cultura, las cuales tienen que ser abordadas precisamente en el contexto de las tres dimensiones indicadas. En cuanto a la dimensión estética, la Facultad de Comunicación de la Universidad Externado de Colombia está trabajando especialmente, dentro de su proceso de actualización curricular. En cuanto a la dimensión ética, AFA-COM realizó recientemente un Encuentro a partir del cual se está preparando la profundización en todas las Facultades sobre el tema de la Ética de la Comunicación, mediante un seminario de un año que culminará en octubre de 1990; el tema se ha definido como: "La Formación Ética del Comunicador ante la Realidad del País", con un subtítulo: "Sus implicaciones con respecto a la identidad cultural colombiana". Por lo que toca a la dimensión política, aunque ya se ha venido trabajando de alguna manera en lo que ella implica, se hace necesario enfatizar y profundizar mucho más, manteniendo sí las instancias críticas, pero superando los denuncismos demagógicos para proponer, a partir de la formación participativa de los futuros comunicadores y de la investigación comprometida en relación con la realidad coyuntural y estructural del país —que es una realidad de violencia en todas sus formas—, caminos y estrategias realistas hacia la construcción de una cultura de la paz basada en la justicia integral.

2.3. Responsabilidad docente

Todo lo anterior implica a su vez un desafío a los docentes de nuestras Facultades. Desafío que exige, ante todo, el compromiso de ellos mismos y de las instancias directivas de las mismas Facultades para que se haga efectiva una apertura de espacios que permitan, por una parte, la formación permanente y la capacitación continuada del cuerpo docente; y por otra, su dedicación a actividades inves-

tigativas serias, superando el rol tradicionalmente aceptado exigido del "dictador de clases" que se contenta con repetir teorías de otros, y contribuir que activamente, desde la práctica concreta, a partir de la propia realidad socio-cultural en que se inserta su trabajo, a la producción constructiva de conocimiento y todo para la instauración de una sociedad justa y participativa en un testimonio, unida, integrada en el reconocimiento y el respeto de su finalidad o identidades culturales.

Por lo anterior la investigación en comunicación es un campo que se ha desarrollado en forma independiente con las corrientes de la comunicación, las metodologías y de la investigación.

Las necesidades de comunicación tradicionalmente han sido definidas en función de proyectos de desarrollo de poblaciones, necesidades reproductivas. Para definiciones, independientemente de la asignación a la realidad concreta las opciones de las ciencias políticas, económicas y sociales por esto se propone ahora sería buscar integrar una serie de estudios para definir sistemáticamente la forma de satisfacer las necesidades de comunicación como la forma de satisfacerlas.

Para ello es necesario separar en definición de las prioridades específicas del desarrollo nacional y regional dentro de las prioridades fijadas por los sectores sociales reproductivos para así desarrollar sus prácticas cotidianas y ejercer una más efectiva participación democrática. En principio se proponen tres necesidades de comunicación para una educación permanente para la vida social como la salud, la vivienda, la alimentación.

Para el trabajo se incluye las necesidades y las destrezas comunicativas requeridas para la gestión de la empresa y para la integración económica entre la organización y participación política dentro del respeto a las diferencias culturales y a los derechos humanos. Para la organización comunicativa en situaciones críticas y de desastres, para una recepción de medios de información más éticas y activas.

Se trata pues de buscar y proponer la investigación de los requerimientos de comunicación de diversas prácticas profesionales así como explicar nuevos caminos para la práctica profesional de los comunicadores y sus necesidades pedagógicas de enseñanza se busca generar alternativas para el diseño curricular, algunas de las áreas específicas de

La falta de institucionalización de la investigación de la comunicación en América Latina y su desarrollo también constituye un problema de las necesidades sociales por los efectos negativos tanto en su desarrollo como en su relevancia social por un lado por no haberse en la falta de un esfuerzo serio y a veces limitado en la falta de recursos de muchos investigadores también en un desinterés de muchos investigadores por construir una epistemología propia que permita la definición de estudios más relevantes para las condiciones latinoamericanas a la vez que metodologías más apropiadas y creativas por un lado por producirse una escasa y desigual atención de la producción comunicativa y en especial de las prácticas sociales de comunicación.

La socialización de la investigación en comunicación no es sólo un campo de la crisis general de las ciencias sociales, sino que en buena medida se explica por su propia, por su poca utilidad social y por la falta de compromiso institucional para reali-

zadas serias, superando el rol tradicionalmente aceptado exigido del "dictador de clases" que se contenta con repetir teorías de otros, y contribuir que activamente, desde la práctica concreta, a partir de la propia realidad socio-cultural en que se inserta su trabajo, a la producción constructiva de conocimiento y todo para la instauración de una sociedad justa y participativa en un testimonio, unida, integrada en el reconocimiento y el respeto de su finalidad o identidades culturales.

Luis Núñez - México

La investigación de la comunicación en México al igual que en América Latina ha conllevado un desarrollo más o menos anárquico en el que han prevalecido tendencias de moda sobre agendas de investigación y los intereses individuales de los investigadores sobre los intereses colectivos y las necesidades sociales. Una parte de la investigación en comunicación refleja temáticas surgidas en contextos ajenos a latinoamericanos muchas de las cuales, además han sido abordadas coyuntural y/o superficialmente o con metodologías de investigación muy variadas y particulares que no permiten hacer escuelas. Muchas de las investigaciones no han salido de los círculos académicos pero algunos casos sólo ha retroalimentado a los mismos investigadores, además, la mayoría de las investigaciones críticas de la comunicación no obstante su carácter denunciante del sistema vigente de comunicación social y sus buenos propósitos de contribuir al cambio social han tenido como interlocutor a un ente abstracto o al Estado o ha pretendido hablarle a los descensores de la administración pública en turno, pero no ha considerado adecuadamente a la sociedad civil por lo que ésta difícilmente podría servirse del conocimiento generado hasta ahora para ir resolviendo sus necesidades de comunicación.

La falta de sistematización de la investigación de la comunicación en América Latina y su desvinculación congénita de las necesidades sociales han tenido efectos negativos tanto en su mismo desarrollo como en su relevancia social, por un lado ha reducido en la falta de un esfuerzo serio y a veces también en un desinterés de muchos investigadores por construir una epistemología propia que permita definir objetos de estudios más revelantes para las condiciones latinoamericanas a la vez que metodologías más apropiadas y creativas; por un lado ha provocado una escasa y desigual atención de la problemática comunicativa y en especial de las prácticas sociales de comunicación.

La actual crisis de la investigación en comunicación no es sólo reflejo de la crisis general de las ciencias sociales, sino que en buena medida se explica por su propia, por su poca utilidad social y por la falta de compromiso institucional para reali-

zarla. Resulta paradójico que mientras existen actualmente más de 300 escuelas de comunicación en América Latina hay escasos centros de investigación en los que sistemáticamente se realizan estudios de comunicación.

Por lo anterior la investigación en comunicación en gran parte se ha desarrollado en forma artesanal con las consiguientes deficiencias epistemológicas, metodológicas y de difusión.

Las necesidades de comunicación tradicionalmente han sido definidas en función de proyectos de desarrollos de problemas nacionales regionales o locales. Esas definiciones independientemente de su adecuación a la realidad conllevan las ópticas de las cúpulas políticas, económicas y académicas por esto la propuesto ahora sería buscar, impulsar una serie de estudios para definir alternativamente tanto las necesidades sociales de comunicación como la forma de satisfacerlas.

Para ello es necesario separar su definición de las prioridades abstractas del desarrollo nacional y reubicarla dentro de las prioridades fijadas por los sectores sociales mayoritarios para así transformar sus prácticas cotidianas y ejercer una más efectiva participación democrática. En principio se propondrían necesidades de comunicación para una educación permanente para la vida social como la salud, la vivienda, la alimentación.

Para el trabajo se incluía las necesidades y las destrezas comunicativas requeridas para la gestión de la empresa y para la autogestión económicas para la organización y participación política dentro del respeto a las diferentes culturales y a los derechos humanos, para la organización comunitaria en situaciones atípicas y de desastres, para una recepción de medios de información más crítica y activa.

Se trata pues, de buscar y propiciar la investigación de los requerimientos de comunicación de diversas prácticas profesionales así como explicar nuevos ámbitos para la práctica profesional de los comunicadores y sus necesidades pedagógicas de esta manera se busca generar alternativas para el rediseño curricular, algunas de las áreas específicas de

investigación dentro de estas líneas podrían ser los requerimientos de comunicación en diversas prácticas profesionales, las determinantes culturales de las prácticas profesionales y en especial las del comunicador en distintos sectores sociales.

Las necesidades de comunicación en distintas instituciones tanto públicas como privadas, la exploración de prácticas profesionales de comunicación ya sean tradicionales, en transición o emergentes y por último el diseño de apoyos didácticos para capacitación a estudiantes sobre el manejo de la comunicación en sus respectivas profesiones y de planes de estudios alternativos para la formación de comunicadores.

En pocas palabras se buscaría una investigación de la comunicación al alcance de la mano, la de la cotidianidad, la del aquí y el ahora, la que Jesús Martín Barbero calificaba al inicio de este encuentro como la paradoja que es derecho de todos y profesión de unos pocos, la profesión de ese comunicador socialmente necesario y culturalmente problemático que sueña, que llora, que sea capaz de evadirse y ayudar a la elevación de los demás, capaz de ver y hacer a los demás el lado oculto de la luna, de hacer realidad la utopía y la esperanza propias y de los demás.

El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma. El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma.

El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma. El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma.

El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma. El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma.

El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma. El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma.

El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma. El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma.

El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma. El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma.

El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma. El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma.

El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma. El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma.

El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma. El estudio de la sociedad nos ofrece una serie de interrogantes que se refieren a la estructura y al funcionamiento de la misma.

Indalecio Rodríguez Sánchez - Panamá

A medida que avanzamos en este sexto encuentro, ha ganado terreno —sin duda— la inclinación hacia un retorno que busca el abrigo de la antropología y la sociología, no ya como meros fragmentos en el estudio de una teoría de la comunicación, sino como búsqueda estratégica de una solución que pudiéramos llamar “antropocéntrica” pero inmersa en la dinámica social para el gran reto que nos plantea el equipar a nuestros alumnos para las próximas décadas.

Una nueva luz, además, ilumina nuestro camino: la sociedad ha llegado finalmente a un intento franco de diagnóstico para esta su patología que coincide con los 50 años de la Segunda Guerra Mundial. La post guerra está siendo leída como nueve lustros de fracasos de nuestras llamadas “clases dirigentes”, cuyos voceros se congregan precisamente en esta fecha en una capital contigua, como moderna “corte de los milagros” para implorar nuevas migajas que agregar a la carga descomunal de la deuda externa.

Si la década de los 70 presenció el derrumbamiento de las teorías económicas que en nuestros años de estudios universitarios se exhibían con engrimiento digno de pavo real, la de los 80 ha servido para demoler sus últimos vestigios representados por los diagnósticos desarrollistas que llevaron los niveles de endeudamiento hasta las catastróficas proporciones de hoy.

La búsqueda del horizonte dorado del “desarrollo” nos ha situado cada vez más lejos del pretendido paraíso y es evidente esta “psicosis de decepción” que recorre toda América Latina, esta vez como otro fantasma, pero ya sin esperanza de acudir en busca de un último e ilusorio punto de apoyo, tocado como está por ese ineludible “beso de la muerte” que le ha dado la historia a las teorías que pudieron generar expectativas en el siglo XIX, pero que difícilmente llegarán al final de este siglo XX.

El vacío que deja esta crisis de dirigencia constituye una invitación para reformular un gran propósito continental en torno a los elementos que integran el tema de este encuentro: Comunicación y Cultura.

Históricamente hemos de entender que se ha cerrado un ciclo más que tri-secular, tácitamente abierto con Théopraste Renaudot al uncir el periodismo al yugo de “los poderosos de la tierra” y que nuestro papel de la próxima etapa ha de ser cada vez más protagonicamente autónomo en la dirigencia de la sociedad, a partir de un diagnóstico que ha de iniciarse en el estudio del hombre y de su responsabilidad en su organización.

Sin caer en el exceso orwelliano del “gran hermano” sino por el contrario partiendo del humilde estudio del ser humano y de su entorno, se podrá cumplir nuestro propósito, tan ricamente enunciado en las exposiciones, mesas redondas y conferencias magistrales de este encuentro.

Será necesario redefinir varios importantes elementos hasta ahora no tocados suficientemente a nivel curricular. El ámbito de lo cultural será uno, alejándonos de la concepción academicista de Berelson, que aún rige muy extensamente, procurando acercarnos a las cuestiones elementales que siguen al conocimiento de la composición de la población.

Esto es particularmente crítico en cuanto al factor edad, pues tendremos que abandonar el diseño de una comunicación para “viejos”, que es una comunicación para minorías, en busca de una comunicación que consulte la realidad joven de las mayorías. Recordemos que en América Latina más del cincuenta por ciento de la población está formada —técnicamente— por niños, según la definición de UNICEF.

El estudio de la sociedad nos situará ante interrogantes nuevos y ajustados a nuestra realidad. No podremos formular más esa pregunta de “humor negro” en nuestros países con altos porcentajes de desempleados de “¿A qué dedica su tiempo libre?”.

El rediseño significará cambiar los actuales “modelos”, que pasarán a ser “casos de estudio”. Recordemos que los norteamericanos, tan pragmáticos, a la hora de escoger a quien encabezará la lucha contra el narco-consumo, ese gran olvidado de

nuestra sangrienta guerra, que tantas vidas valiosas ha costado a países como Colombia, se decidieron por el Ministerio de Educación de la administración anterior, es decir, por aquel que señaló durante ocho años todas las deficiencias, limitaciones, errores y frutos deplorables de un sistema educativo que en muchos países de América Latina es cada vez más tenido como sacrosanto dogma.

El ser humano empieza a demostrar conciencia cuando se mira en el espejo y se pregunta: "¿quién soy?".

En la Comunicación nos ha llegado la hora obligada de mirarnos en nuestro propio espejo: el hombre y la sociedad, es decir, el ser humano en acción.

Delegaciones

DELEGACIONES EXTRANJERAS QUE ASISTIERON AL VI ENCUENTRO

Joaquín Sánchez
Presidente de FELAFACS

Walter Neira
Secretario Ejecutivo

Jesús Martín Barbero
Colombia

José Ramón Enríquez
México

Muñiz Sodré
Brasil

Mario Berríos
Chile

Jorge González
México

Carmen Rico
Uruguay

Aníbal Ford
Argentina

Rebeca Araya
Chile

Cristina Romo
México

Luis Torres
Chile

Raúl Fuentes
México

Marcelino Bisbal
Venezuela

Juan Buenaventura
Colombia

Teresa Quiroz
Perú

Erasmio de Freitas
Brasil

Gabriel Jaime Pérez
Colombia

Susana Frutos
Argentina

Jorge Bernetti
Argentina

Dulfredo Retamozo
Bolivia

Roberto Cuevas
Bolivia

José Sobrinho
Brasil

Bernardo Issler
Brasil

Edson Schettine
Brasil

Gladys Buitrago
Colombia

Gilberto Alcalá
Venezuela

Julieta Montoya
Bolivia

Alvaro Rojas
Colombia

Mario Zeledón
Costa Rica

Alicia Cantanero
Colombia

Bárbara Delano
Chile

Luis Grajeda
Guatemala

Ramiro Sierra
Honduras

Luis Núñez Gornes
México

Raúl Camacho
México

Jorge González
México

Jorge Calles
México

Pablo Ramírez
México

Olinda M. de Kostianovsky
Paraguay

Juan Vicente
Perú

Federico Iglesias
Puerto Rico

Onofre de la Rosa
Santo Domingo

Claudia Chaves
Brasil

UNIVERSIDAD
JAVERIANA
PUBLICACIONES
1 9 9 1