

REVISTA

# zigurat

CARRERA DE CIENCIAS  
DE LA COMUNICACIÓN

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

ISSN 1514-8874

**ESCRIBEN:** J. VAZELLES · A. TUMAS · H. SCHMUCLER · J. RIVERA  
J.P. RINGELHEIM · D. MUNDO · A. MATTELART · C. LÓPEZ BARROS · E. GRÜNER  
M. GOPEN · H. GONZÁLEZ · R. FORSTER · S. DELFINO · R. DÉBRAY · S. CHAHER  
M. CERTEAU · S. CARLI · M. BOIVIN · G. APREA · M. ALVARADO · B. ALEM



*Deudeba*

REVISTA

# zigurat



## **FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

Decano  
Dr. Fortunato Mallimaci

Vicedecano  
Dr. Norberto Alayón

## **Carrera de Ciencias de la Comunicación**

Directora  
Dra. Margarita Graziano

Secretario Académico  
Lic. Guillermo Mastrini

Coordinadora Técnica  
Lic. Cristina Micieli

## **Consejo Editorial para este número**

Maite Alvarado  
Osvaldo Baigorria  
Christian Ferrer  
Gloria Pampillo  
Jorge Rivera  
José Gabriel Vazeilles

Coordinadora Editorial  
Alicia Méndez

## **Colaboran en este número**

José Gabriel Vazeilles  
Alejandro Tumas  
Héctor Schmucler  
Jorge Rivera  
Juan Pablo Ringelheim  
Daniel Mundo  
Claudia López Barros  
Eduardo Grüner  
Marina Gopen  
Horacio González  
Ricardo Forster  
Silvia Delfino  
Régis Débray  
Sandra Chaher  
Sandra Carli  
Mauricio Boivin  
Gustavo Aprea  
Maite Alvarado  
Beatriz Alem

**e-mail:**  
ccom@mail.fsoc.uba.ar

## **Agradecimientos**

Agradecemos a la Fotocopiadora de la Facultad, a la Fotocopiadora del Centro de Estudiantes de la carrera de Ciencias de la Comunicación, a Dora Golfarb y a Hugo Bauzá.

**Eudeba**  
Universidad de Buenos Aires

1ª edición: Noviembre de 1999

© 1999

**Editorial Universitaria de Buenos Aires**  
Sociedad de Economía Mixta  
Av. Rivadavia 1571/73-(1033)  
Tel.: 4383-8025 Fax: 4383-2202  
www.eudeba.com.ar

Diseño, armado y fotografía de tapa:  
Juan Cruz Gonella (Eudeba)  
Edición: Mercedes Cravero (Eudeba)

ISSN 1514-8874

Impreso en la Argentina  
Hecho el depósito  
que establece la ley 11.723

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopias u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

# Índice

Homenaje  
Litigantes  
  
Sobrevivientes  
Manual de estilo  
Avanzadas  
  
  
  
  
Vulgatas  
  
Oficios  
  
Ensayos  
  
  
  
  
El graduado  
  
  
  
30 por comisión  
Lomos y solapas

## E

DITORIAL ¿POR QUÉ?.....	4
JAIME REST A VEINTE AÑOS DE SU MUERTE..... Jorge Rivera	6
INFOGRAFÍA E ICONOFILIA..... Alejandro Tumas	8
INFOGRAFÍA E ICONOCLASTIA..... Horacio González	9
LEER A ADORNO..... Ricardo Forster	10
COMILLAS..... Maite Alvarado	13
REPRESENTACIONES SOCIALES Y PROCESOS POLÍTICOS: ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE LA INTEGRACIÓN ENTERRIANO - RIOGRANDENSE..... Mauricio Boivin	14
EDUCACIÓN PÚBLICA, TRANSFORMACIONES CULTURALES, FUTUROS E HISTORIA RECIENTE..... Sandra Carli	17
VOCES POLÍTICAS: EL SUSURRO DE YRIGOYEN..... Jorge B. Rivera	20
CHAMUYAR..... Daniel Mundo	21
EL PERSEGUIDOR ..... Marina Gopen	23
NARRADORES ANÓNIMOS..... Gustavo Aprea	24
AUGE Y ESTADO DE LA COMUNICACIÓN.....	26
TRIUNFO Y DERROTA DE LA COMUNICACIÓN..... Héctor Schmucler	27
MEMORIA Y COMUNICACIÓN..... Armand Mattelart	32
MANIFIESTOS MEDIOLÓGICOS..... Régis Debray	37
COMUNICARSE, ES DECIR: MORIR ..... Eduardo Griner	42
CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN EN EL VÓRTICE DE LA HISTORIA ¿CAPAS DE CEBOLLA SIN CAROZO?..... José Gabriel Vazeilles	50
DROGAS, COMUNICACIÓN Y CULTURA..... Sandra Chaer	60
APROXIMACIÓN A LOS SENTIDOS DEL CUERPO Y LA TECNOLOGÍA EN LA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA..... Juan Pablo Ringelheim	63
QUÉ ES UN SEMINARIO..... Michel de Certeau	68
RÉGIS DEBRAY: ENTRE LA OBJETIVIDAD CIENTÍFICA Y LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA DEL INTELLECTUAL..... Beatriz Alem	72
INVESTIGACIÓN Y COMUNICACIÓN..... Silvia Delfino	75
EL PAPEL DE MASOTTA EN LA DEFINICIÓN DE LA INTELLECTUALIDAD ARGENTINA..... Claudia López Barros	80

# IMPOR

**C**

onstreñido entre los estrechos márgenes que propone una visión semideterminista de la comunicación, que se debate entre cómo afrontar la globalización, en el caso de algunos para provocar una "correcta incorporación" y, en el de otros, para oponerle resistencia, todo intento de sacar el debate del ámbito de lo impuesto parece tarea ímproba. Enfrentar la puesta en marcha de una publicación que intente ahondar no sólo en lo "impuesto" temáticamente e indagar las raíces del pensamiento, supone rescatar el amplio espectro que abarcan las llamadas ciencias de la comunicación como objeto plural, asible desde múltiples perspectivas, imposible de limitar al ámbito de lo mediático pero tampoco aislado de él, incapaz de ser aprehendido dejando de lado su basamento social y cultural, y menos aún su carácter histórico.

Ha sido con el propósito de recuperar estos procesos que iniciamos con este primer número de **Zigurat** la tarea, a nuestro juicio por demás necesaria, de dar cuenta de las diferentes visiones que conforman nuestro campo de estudios, en la convicción de que por tratarse de una publicación de índole universitaria debe necesaria e imperiosamente responder a los objetivos que persigue la reflexión en este ámbito: la investigación y el análisis, la crítica y la propuesta, el juicio y la confrontación, el rescate del pensamiento fundacional y la puesta al día de las temáticas hoy vigentes. Nos proponemos abrir los espacios de debate y reflexión crítica, que permitan ir más allá de la mera continuidad de las clases, cursos, exámenes. En este sentido, la propuesta de una revista de la Carrera destinada a un público amplio de docentes, graduados y alumnos, pero también a todos aquellos interesados en

pensar la comunicación, se articula con otra serie de acciones que se han llevado a cabo - las Jornadas, por ejemplo- con el fin de continuar con el proceso de institucionalización y apertura comenzado hace dos años. La salida de esta revista intenta llenar una deuda que la Carrera tenía en sus más de diez años de existencia: la de disponer de un medio de comunicación y pensamiento propio. Y esta revista no puede pensarse sino como resultado de un proceso de reconstrucción que parte de las luchas docentes y estudiantiles de 1997 cuyo objetivo era asegurar un mínimo de condiciones para el funcionamiento académico.

Sería magra la tarea que hoy nos proponemos si no la reconociéramos como parte de un largo trayecto que ha hecho de la investigación en comunicación en América Latina uno de sus terrenos más fructíferos. Ha sido en la región en donde se han planteado por primera vez muchos de los temas que hoy cruzan los debates fundamentales en otras zonas del saber. También ha sido en esta América en donde como en ningún lugar dicha investigación rompió las barreras entre lo académico, lo político y lo biográfico para

acompañar con sus cuestionamientos y propuestas los procesos de cambio que precedieron a la era de las últimas dictaduras. Son estas las marcas y cicatrices que arrastra y es bueno reconocerse en ellas.

Abrir un nuevo espacio siempre significa un reto. Hacerlo dentro del marco de un sistema universitario acosado presupuestariamente o muchas veces sólo medido en su productividad en términos de su capacidad de "dar respuesta al mercado", ya sea a través de la transferencia tecnológica o de la formación de recursos capaces de incorporarse a él, lo transforma en un verdadero desafío. No lo desconocemos, pero deseamos reafirmar desde estas líneas iniciales que no se puede subsumir ni someter nuestra tarea ni a los devaneos numéricos ni a las imposiciones temáticas -en este sentido hemos contado con el apoyo de Eudeba-. Pero el verdadero desafío va más allá. La reflexión crítica no permite ni imposturas ni respuestas urgidas por necesidades extrañas a ella. Exige, por sobre todo, toma de conciencia y compromiso, consecuencia y rescate histórico, proyectos y utopías que los guíen.

# QUÉ?

## Este primer número:

Las secciones de esta revista pretenden dar cuenta de las muchas facetas y potencialidades que la Carrera de Comunicación contiene: oficios, tesinas, investigaciones, estilos, autores. "Homenajes" recuerda a figuras intelectuales argentinas que contribuyeron al saber comunicacional mientras "Sobrevivientes" ofrece un perfil de los autores "clásicos" de nuestra carrera, aquellos que aún leemos y discutimos. "Avanzadas" es una sección donde se exponen resúmenes de las investigaciones de los profesores a la vez que "El Graduado" contendrá los de las tesinas de graduación de nuestros alumnos. "30 x Comisión" es un espacio de reflexión acerca del significado de las operaciones cumplidas en el aula, que esta vez comienza con una traducción de un ensayo de Michel de Certeau. "Oficios" dará lugar a reflexiones de trabajadores insertos en las diversas estaciones del mercado laboral de la comunicación y "Lomos y Solapas" es, presumiblemente, una sección habitada por nuestras lecturas. "Vulgatas" da cuenta de las innumerables virtualidades de los sentidos huma-

nos aplicados a la comunicación y "Manual de Estilo" de las que corresponden a la escritura. "Litigantes" expone puntos de vista sobre problemas actuales y puntuales que nos conciernen y al fin, un tema central reúne varias colaboraciones que despliegan meditaciones sobre la actualidad de la comunicación. Este primer número de la revista de la Carrera ha sido preparado en las condiciones que el estado actual de la Universidad impone: con tiempo ofrecido por los profesores, con ayuda prestada por alumnos, en el contexto bien conocido de pauperización de todos los que integramos la comunidad del saber, que es a la vez la condición gemela de la experiencia de todos los argentinos. La revista quizás no esté óptima, pero este es el primer paso de un camino. Hubiéramos querido darle una dimensión de debate y de mayor participación que esperamos lograr en próximos números.

## El nombre:

De los mitos que conciernen a la comunicación y que han perdurado hasta nuestros días, el de la Torre de Babel es, sin duda, uno de los más poderosos e inquietantes. Por siglos y siglos, la leyenda de Babel se esparció por Occidente con el fin de hacer inteligible la dispersión de las lenguas (que en su origen pudieron haber sido diez mil aunque ahora sólo perduran la mitad, y en cien años más sobrevivirán apenas un par de miles) y para recordar a los seres humanos cuán frágiles son sus

intercambios lingüísticos, verdad que la palabra balbuceo -tal como la etimología indica- aún recuerda. Allí, en ese lugar mítico, se habrían originado los males de la confusión y el desacuerdo, pero también la grandeza de la traducción y el esfuerzo de la armonía -por más breve que resulte. Y aunque ya no podamos regresar a contracorriente, somos, aún, los incontables afluentes paralelos que aquel primigenio delta de lenguajes.

Muchos historiadores suponen que la Torre de Babel pudiera haber sido un Zigurat, palabra sonora, nombre de una de las más antiguas arquitecturas de la historia humana. Los antiguos habitantes de Mesopotamia habían erigido torres escalonadas a fin de observar tanto el cielo como la tierra, las estrellas como las planicies. Los zigurates tenían como misión permitir la observación, la vista panorámica, la admiración, la perspectiva, tanto como la crónica de las transformaciones y el registro de los acontecimientos. Como más tarde lo serían los anfiteatros griegos, las bibliotecas, las universidades o los museos, los zigurates fueron monumentos a la voluntad humana de dar testimonio de la extrañeza, infinitud e inabarcabilidad del mundo. De tantos que fueran erigidos en la antigüedad quedan escasas ruinas, y apenas uno sólo aún está semierruido en los desiertos de Medio Oriente. El nombre de esta revista es un homenaje a esos viejos faros del saber.



# Jaime Rest (1927-1979)

Jorge B. Rivera

**E**n el subsuelo destartado y polvoriento que ocupaba una de las dependencias de la vieja Facultad de Filosofía y Letras, éramos apenas cinco o seis curiosos escuchando a aquel atípico profesor que hablaba eruditamente sobre las conexiones de Gerard de Nerval –el del soneto que comienza “Soy el desdichado, el viudo, el tenebroso/príncipe de Aquitania de la torre abolida”– con la simbología esotérica de la carta 16 del *tarot*, la que alude simultáneamente a la fragilidad humana, el poder de la “reverberación” alquímica y en general a las muertes y calamidades repentinas. Era un modo directo y poco convencional, para la época y el lugar, de revelar una riqueza de contenidos y trasfondos que se abría en ramillete hacia otras direcciones, entre ellas las de Baudelaire, Rimbaud, Lautreamont, Mallarmé y la vanguardia poética en ciernes.

Más tarde ese primer encuentro se enriqueció con el trato personal con Rest, con quien nos convocamos recíprocamente para varias aventuras intelectuales vinculadas con los destinos que nos deparó una vida azarosa y, como él diría, “en general entretenida”, a pesar de los variados *karmas* e infiernos políticos y culturales que nos asediaron por aquellos años sobresaltados.

Rest era aquel personaje sutil del subsuelo y también uno de los contados especialistas de nuestro medio en literatura inglesa, como lo demuestran sus ensayos sobre De Quincey, Henry James y Virginia Woolf, prolongados en cierta forma en su estudio sobre Borges y el pensamiento nominalista. Pero además de esa versación más o menos previsible, Rest había dedicado una parte de su talento a la exploración de zonas marginales y no siempre bien entendidas por algunos de sus colegas, como la patafísica jarryana, cuyo pequeño escudo verde con la impronta espiralada del Pére Ubu lucía alegremente en la solapa, la novela policial (una de sus persistentes pasiones), y el ensayo, materia de un libro póstumo –*El cuarto en el recoveco* (1982)– en el que examina con agudeza interpretativa, y revelando de paso su interés sustancial por la cultura argentina, los aportes de figuras dispares y vertebrales como Sarmiento, Martínez Estrada, Roberto Arlt y Borges.

A su despierta curiosidad intelectual le debemos uno de los primeros trabajos sistemáticos sobre los nuevos medios masivos de comunicación, “Situación del arte en la era tecnológica”, publicado en abril de 1961 en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (V Época, N°2).



Su pequeño tratado *Literatura y cultura de masas* (1967) relativiza tempranamente la genuina gravedad de las versiones "apocalípticas" y alarmistas esbozadas a propósito de la realidad mediática por críticos como Macdonald y Rosemberg, y aporta la novedad de un certero conocimiento de autores y materiales que harían carrera entre nosotros algo más tarde, como Hoggart, Williams, Dumazedier, Morin y la revista francesa *Communication*, entre otros apenas conocidos por un restringido cenáculo de futuros especialistas.

Dispersa en diferentes medios, incluidos los fascículos de la colección *Historia de la Literatura Universal* editada por Centro Editor de América Latina, de la que fue supervisor técnico y colaborador, la obra de Rest aparece parcialmente recogida en volúmenes como *Cuatro hipótesis de la Argentina* (1960), *Literatura y cultura de masas* (1967), *La novela tradicional* (1967), *Tres autores prohibidos* (1968), *Novela, cuento, teatro: apogeo y crisis* (1971), *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista* (1976), *Mundos de la imaginación* (1978), *Conceptos de la literatura moderna* (1979) y *El cuarto en el recoveco* (1982).

La vasta cultura de Rest y su incansable gusto por los encuentros inesperados –en este caso los de la letrística tanguera con los más impensables autores greco-latinos– encontró cabida en su ensayo *Notas para una estilística del arrabal* (1965), vinculado con una de mis complicidades con su talento y buena voluntad. Materiales publicados en diferentes épocas en *Imago Mundi*, *Sur*, *Buenos Aires Literaria*, *RUBA*, *La Biblioteca*, *Marcha* y *Vigencia*, conformaría un volumen que nos revelaría algo más sobre su talante optimista, que no se ensombreció cuando persecuciones de nuestro país impiadoso y violento lo obligaron a replegarse, a abandonar sus cátedras (por entonces era profesor de la Universidad del Sur) y a ganarse la vida con menesteres intelectuales casi secretos. Una revisita a Jaime Rest, al cabo, se convertiría para las nuevas generaciones en una valiosa lección de rigor, de falta de ostentación ruidosa y de cuidadoso respeto por la identidad del otro, a quien siempre sintió como un prójimo cuyas ideas (por menguadas que fuesen) convenía conocer, alentar y sobre todo admitir con honestidad y riguroso sentido del juego limpio. **Z**

20 años de su muerte

# INFOGRAFÍA E ICONOFILIA

Alejandro Tumas

*Jefe del Departamento de Infografía  
del diario Clarín*

**C**ontra lo que mucha gente cree, el uso de la infografía como una herramienta que permite contar una noticia no es algo nuevo: me atrevería a decir que al menos tiene 500 años. Los gráficos del Códice de Leonardo Da Vinci —o sea, sus ilustraciones, que además de describir un invento contaban cómo había sido el proceso de su creación— eran una especie de embrión de lo que hoy es el lenguaje infográfico. Más cerca en el tiempo, los diarios de este siglo siempre trataron de acompañar las notas con ilustraciones (que no eran otra cosa que una infografía rudimentaria). Lo que sí es novedoso es la importancia que en los medios gráficos de hoy se les da a las infografías. Muchos ponen el grito en el cielo y ven en cada gráfico que aparece en un diario un síntoma más del apocalipsis de la narración, pero creo que estos alarmistas exageran. Si los diarios de estos días tienen más infografías no es por moda, sino porque las tendencias editoriales se adaptan a la realidad: la gente lee cada vez menos, y una de las pocas opciones que tenemos a mano para mantener el interés de los lectores es la de usar fotos grandes y complementarlas con textos, para así informar visualmente.

En algunos casos la infografía es imprescindible. ¿Qué creen ustedes que es más fácil

de entender: un párrafo largo con números de la economía argentina o un gráfico que lo explica con colores y números?

Personalmente, reivindico el uso de gráficos sencillos a la hora de ilustrar una nota, porque un dibujo detallista y descomunal puede ser muy lindo pero también puede hacer que la persona que lo vea piense más en la forma que en el contenido de la noticia. Idealmente, cada infografía debería complementarse con el texto escrito que la acompaña, pero esto no siempre pasa, ya sea por falta de tiempo o de coordinación.

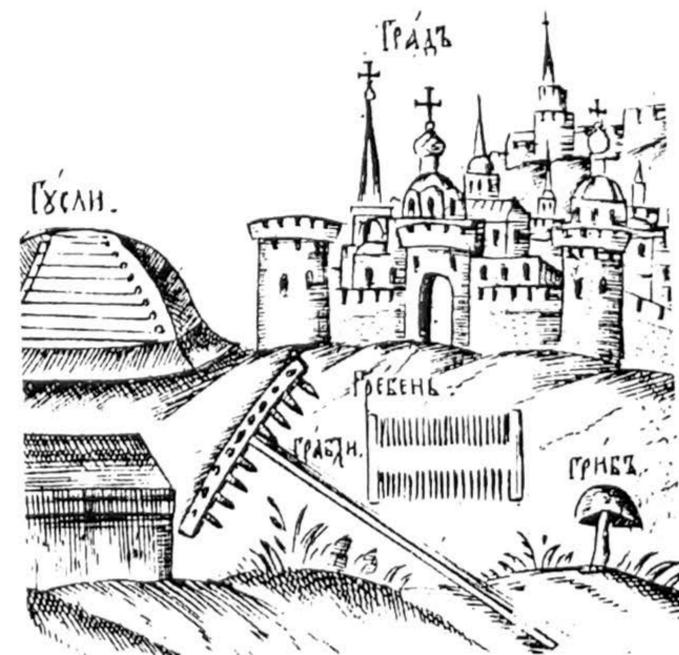
Hay quienes dicen que las infografías no captan la atención de la gente tanto como lo hace un buen texto. No creo que eso pase, y lo ejemplifica una anécdota que viví: hace tiempo, una figura legendaria de la publicidad argentina me confesó que estaba buscándole la vuelta a las producciones que pautaba en medios gráficos. Decía que la mayoría de las personas suelen pasar por alto las páginas de la publicidad, y quería que le develara el secreto que hacía que cualquier infografía tuviera más impacto que un aviso hiperproducido. No supe que decirle, salvo que creo que el lenguaje infográfico tiene reglas distintas al de la publicidad; pero creo que él sigue con la idea de hacer publicidades "infografiadas", si se me permite el neologismo.

Las infos, como todos las apodamos, a veces le solucionan un problema a un editor que tiene que tapar un agujero y no tiene con qué. Eso no sirve, como tampoco es bueno que el aspecto ilustrativo de la infografía pese más que sus componentes periodísticos y de diseño. La infografía ideal debe tener equilibrio entre texto y gráfico; no sirven los textos cortos

y obvios, pero tampoco los párrafos interminables que explican hasta lo que se ve en la foto o el dibujo. Cuando comenzamos a dar más despliegue a las infografías en el diario, tanto los medios como los lectores aplaudieron: sobre todo, nos decían, porque con los gráficos el diario empezaba a dejar de ser aburrido. Hoy, cuando ya nos acostumbramos a que nos cuenten las noticias con dibujos, muchos vaticinan el fin del periodismo gráfico tradicional y hasta auguran la muerte del diario como objeto. Creo que es exagerado pensar eso, porque lo que en realidad ocurre es que los diarios de todo el mundo se están pareciendo cada vez más a las revistas.

Un regla básica que yo recomiendo a la hora de plantar un trabajo es pensar que una infografía sólo está plenamente justificada cuando cuenta algo que una foto por sí sola no puede decir.

Quizás hoy por hoy las infografías estén un poco sobrevaloradas, pero creo que ya no hay vuelta atrás. Sacarle las infos a los diarios, en la actualidad, sería tan ridículo como pretender sacarle las fotos. **Z**



# INFOGRAFÍA E ICONOCLASTIA

Horacio González

**H**ay palabras felices y palabras compuestas. Infografía es una de ellas y es las dos cosas a un tiempo. De la felicidad, tiene la despreocupación de su deformación gozosa. Y del modo en que ha integrado sus mitades, acercándolas de un palmazo, nos trae el sabor de un asesinato bondadoso en el hueco del idioma. Pero *infografía* parece ser un objeto complejo que se estaba reclamando. Cuando se inventó el cine, fue también una lucha con las palabras, y el *kinetoscopio*, el *praxinoscopio*, sus primeros nombres, eran estaciones lingüísticas de un tránsito que terminaría, sabemos, en la *cinematografía*.

En todos estos casos la *grafía* es concepto que sabe estar siempre presente, porque el grafo mantiene la memoria del signo y la evidencia de que el pensamiento es de la familia de los íconos. Pero esas palabras en dos períodos, con dos compases muy diversos repentinamente asociados, surgen cuando un momento de la cultura técnica exige apresuramientos para juntar las cosas. Así, encalla en palabras que después llegan al lenguaje común en su verdadera proporción manuable, segadas y amputadas.

Pronunciaremos entonces *cine* por *cinematografía*, *auto* por *automóvil*, *logo* por *logotipo* (caso en el cual curiosamente la

mutilación lo acerca mucho más a su resonancia primitiva) e *info* por *infografía*.

Aunque *info* significa también la contracción de información, y en esa contracción ya está incluido el gesto al que se alude: información es, de algún modo, siempre contraer, siempre encoger las cosas. La infografía consigue acercar el reino del grafo al reino de la palabra (lo que de todos modos hubiera quedado claro si se hubiera llamado *notigrafía*, *periografía*, *textografía* o *redactografía*). Estos intentos de aproximar la escritura a la imagen son un esencial dilema del pensamiento y pueden hacerse cargo de mucho más de lo que pensamos, respecto a la historia de la cultura. Pero es necesario decir algo más: son intentos que no aparecen en cualquier momento, sino cuando la historia de las escrituras se debilitan y precisan el acompañamiento de la imagen.

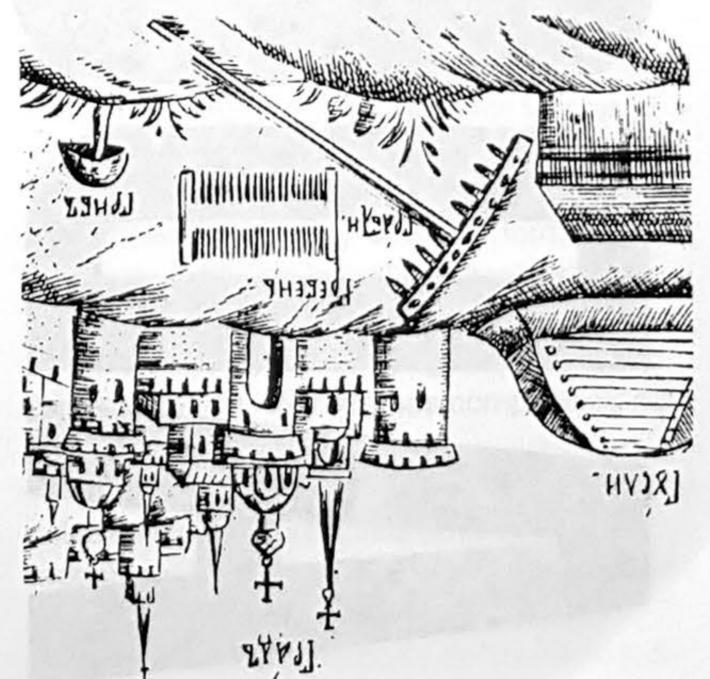
Por eso un tacaño destino de ahorro, pedagogía y simplificación, impulsa el actual recurso periodístico a la infografía. La pérdida de creencia en el lector, en la lectura y en la escritura ha llevado a homenajear a la economía del tiempo lectural en la forma de pinturas que tienen un aire de realismo neolítico pero no su vacilante ingenuidad. Antes, otros choques de palabras, (como historieta, dibujo-animado, etc) han surgido con combinaciones parecidas de texto e ilustración, pero surgían en momentos en que el tiempo parecía expandirse y donde se creía (con el cine era evidente) que había un nuevo porvenir artístico de por medio.

Porque cuando un arte parece fuerte y seguro, no reclama la compañía de una mitad perdida de palabras. ¿No sufrió el cine cuando debió volver a las palabras con su inevitable

sonorización? Ahora, no sería posible pensar que en un futuro bastante cercano, la infografía sea una hallazgo considerado tan relevante, que alguien deba apenarse por el hecho de que por raro acaso deba volverse a las palabras. Un pequeño muestrario de esa pena lo tenemos al percibir la condescendencia con la que se dice que las palabras nunca serán dispensables, pero deben siempre compartir su sentido con la ilustración gráfica.

Sin embargo, cuando la confiante infografía adquiera conciencia artística, percibirá que ya existía. Que era historieta, que era cinematografía, que ya estaba inventada. Percibirá que había creído que esa novedad que la hacía desconfiar del lector era tan antigua como las luchas de todos los modernismos con todas las iconoclastias.

¿Pero secretamente el periodismo no tuvo siempre algo iconoclasta? Toleró fotos, diagramaciones y osadías de la imagen dentro suyo. A desgano. Y ahora la infografía viene a decir que lo que parecía tolerancia es el encuentro definitivo de un destino: el grafo final de la llamada "prensa escrita". Pero no es así: la prensa fue y seguirá siendo la resignada tolerancia de la imagen. Cuando deje de serlo, el tiempo de comprensión no será más rápido, sino que desaparecerá la propia ilusión de esa cansina anomalía temporal, que es lo único que nos lleva a leer los diarios **Z**



# LEER A ADORNO

## 1.

Hay ciertos pensadores que permanecen obstinadamente al margen de cualquier clasificación; pensadores que prefieren habitar un territorio atravesado por múltiples senderos, que se sienten a gusto recorriendo una y mil veces intrincados caminos; pensadores que conocen el peligro de los márgenes porque eligen el riesgo de ahondar más allá de los límites, insatisfechos frente a las barreras artificiales que los discursos aceptados y dominantes construyen como mecanismo defensivo de su propia trivialidad; pensadores que conocen de cerca el profundo impacto de la crisis, que saben de errancias por zonas desprovistas de optimismo histórico y que, precisamente allí donde la deriva parece llevarlos hacia los extremos del desencanto, redescubren la esperanza.

Estos pensadores, cada vez más raros en una época que ha optado por reverenciar a los "triunfadores", a los diseñadores de *sistemas* eficaces y productivos, nos siguen perturbando porque hacen presentes las grietas y fisuras que, desde lo profundo de las napas civilizatorias, conmueven nuestra contemporaneidad. Leer a Theodor Adorno es internarse por una tradición intelectual que nos conduce más allá de las fronteras disciplinantes, que nos incita a un tipo de interrogación que hace de la *crítica*, en tanto dispositivo esencial del pensamiento filosófico, su punto de partida. Linaje intelectual que entrecruza filosofía, sociología, estética, psicoanálisis, y crítica cultural, que despliega su mirada hermenéutica desprendiéndose de modas teóricas y que acepta los riesgos de una deriva desprovista de las certezas arbitrarias del *sistema*. Para Adorno el "pensamiento es, por su misma naturaleza, negación de todo contenido concreto, resistencia, a lo que se le impone..." Sin este desacomodamiento el discurso queda aprisionado por las exigencias heterónomas de la realidad, no hace sino comportarse como un duplicador sofisticado de las lógicas reinantes. Adorno colocó su filosofar crítico y negativo en aquella zona desacreditada de los márgenes, prefirió persistir en lo inacabado antes que sucumbir a la tendencia imperante

Ricardo Forster

que sólo concibe como históricamente adecuado el pensamiento destinado a ser eficiente, estructurado con la finalidad de aportar al reforzamiento del dispositivo tecnocientífico. Su deambular indagatorio apunta, más bien, al desocultamiento de esos mismos discursos que proclaman ser los defensores de la libertad mientras continúan tejiendo la gruesa malla de la univocidad de sentido.

En todo caso, Adorno bucea los fondos oscuros de la tradición moderna a la que pertenece integralmente pero a la que se niega a canonizar. "El pensamiento –escribe en *Dialéctica Negativa*– no necesita atenerse exclusivamente a su propia legalidad, sino que puede pensar contra sí mismo sin renunciar a la propia identidad." *Pensar contra sí mismo* constituye la médula del programa adorniano, el difícil camino a través del cual el filósofo recorre los bordes del sentido. Pero en ese recorrido lo que hace es releer, una y otra vez, las fuentes de esa tradición de la que partió y con la que no puede dejar de confrontarse. En Adorno la herencia intelectual es el contenido irrenunciable, sin ella el pensamiento acaba extraviándose en el pantano de una inmediatez insustancial. Su marcha puede ser contradictoria y zigzagueante, pero, más allá de las tentaciones de época, se niega a mutilar la tradición (que a su vez constituye una constelación de tradiciones) de la que partió y en la que sigue instalado. Quizás la dificultad que rodea al texto adorniano, sus exigencias hacia el



lector, exprese ese posicionamiento crítico de una tradición que recoge en su interior voces divergentes, miradas agonísticas que recorren el mismo paisaje pero que intentan describirlo de diferentes maneras. Una filosofía de la no complacencia, una escritura que se sumerge en la gramática de lo moderno sin privilegiar una interpretación totalizadora, sino que prefiere trabajar en los umbrales del sentido, allí donde la opacidad limita las pretensiones de verdad y donde el dispositivo crítico-negativo puede irradiarse en múltiples direcciones.

El pensamiento de Adorno es incompatible con la soltura nihilista (hoy podríamos decir *posmoderna*) que declara el fin de la historia y la muerte de la memoria en una festiva y alucinada exaltación del aquí y ahora desprovisto de recuerdos y vaciado de sentidos. Adorno enfatiza el vacío de una cultura que ha roto todos los límites como resultado de la desmesurada quimera del imperio de la técnica; de una cultura que se ha ido constituyendo cada vez más de cara al mercado; lógica que despliega consecuentemente la apoteosis de lo *nuevo* asumido como fundamento de una sociedad que ha perdido sus huellas y que prefiere lanzarse en una carrera enloquecida hacia el futuro.

Sospecha, entonces, ante esa *sed de novedad* que enferma nuestro tiempo y que se ha vuelto el fundamento mítico e intocable de nuestra cultura, como si cualquier discurso tuviera primero que justificar su promesa de novedad antes de tener derecho a transitar por el mercado de la cultura y por los pasillos donde se elaboran los saberes consagrados. Por eso la lectura de la obra de Adorno

representa una suerte de ejercicio a contrapelo y nos coloca en el interior de cierto anacronismo que se vuelve contra esa *sed de novedad*, ese estar al día de los dispositivos académico-culturales. "La relación con lo nuevo – escribe Adorno en *Teoría Estética*– tiene su modelo en el niño que pulsa las teclas del piano en busca de un acorde virgen, nunca oído aún. Pero ese acorde ya existió, las posibilidades de combinaciones son limitadas, propiamente todo está ya escondido en el teclado. Lo nuevo es anhelo de lo nuevo, apenas es ello mismo: tal es su constante mal." En nuestras academias podemos comprobar cómo la obsolescencia termina por destituir a las últimas novedades discursivas, de qué modo las lecturas que se pretenden "al día" y que desacreditan la permanencia, en algunos, de tradiciones desprovistas del falso aura de "lo nuevo", suelen dejar el escenario sin que nadie se dé cuenta, rápidamente reemplazadas por la última moda parisina (en los más sofisticados) o por las voces altisonantes de los estudios culturales de ascendencia norteamericana (en aquellos que tienen reminiscencias de los mestizajes entre culturas populares y alta tecnología comunicacional). La lectura de Adorno nos conduce hacia otra geografía de las ideas, nos exige que nos apropiemos críticamente de tradiciones que alimentaron la trama de la modernidad, nos exige también que demos cuenta de la memoria que se esconde, en tanto saga intelectual, en nuestros actuales discursos. Por eso, quizás, las dificultades que presentan sus libros, la densidad de su pensamiento que nace de las deudas contraídas con la tradición filosófica, el reconocimiento que sentimos, en tanto lectores, de las herencias que están sumergidas y que vitalizan el despliegue de las ideas en la escritura adorniana. Pero también el riesgo de entrelazar tradiciones opuestas, de atreverse, cuando nadie lo hacía, a refuncionalizar argumentos del

conservadurismo de ciertos pensadores de la época weimariana para construir una crítica de las mitologías iluministas. Riesgo de una crítica que hace dialogar a Spengler con Marx, a Nietzsche con Hegel y a Kant con el Marqués de Sade; de una crítica que no duda en sospechar de sus propios fundamentos a la hora de tener que dar cuenta de las nuevas formas del horror y la barbarie.

Pensamiento crítico que se sustrae a las funcionalidades académicas y que hace resistencia a su conversión en instrumental metodológico; quizá por eso casi no se lo enseña en nuestras universidades, porque su estudio implica una profunda complicidad del lector con las tensiones, las erudiciones y los riesgos del pensamiento de Adorno. No hay facilidades a la mano, no es de sencilla digestión ni es reciclable atendiendo a las últimas demandas del mercado cultural. Leerlo hoy es recobrar, en nuestros empobrecidos espacios académicos, la hondura de una filosofía capaz de ejercer la crítica y la sospecha de los saberes establecidos, capaz de insitarnos a un regreso creativo a las fuentes de nuestra algo adormecida memoria intelectual.

## 2.

La deriva intelectual de Adorno está sabiamente trazada; su derrotero, y los lugares en los que se detiene, no son accidentales ya que posibilitan la construcción de un pensamiento capaz de hacerse cargo de la crítica de una modernidad polifacética. En su libro sobre *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt* George Friedman destaca especialmente este entrecruzamiento que, según él, tiene como eje la crítica del proyecto cultural de la burguesía. Para Friedman la Escuela de Frankfurt representa el ejemplo más acabado y radical "de lucha de los intelectuales" contra la degradación cultural operada por la modernidad burguesa; por eso aunque "se apropian del marxismo por ser éste la crítica más explícita de la vida burguesa, casi todas las facetas antiburguesas del pensamiento del siglo veinte eran aptas para ponerse a su servicio. Nietzsche, Heidegger y Spengler forman, en sustancia, parte de la artillería frankfurtiana tanto como Marx y Hegel". También el psicoanálisis y el judaísmo se agregan a este fondo genealógico de Adorno y sus compañeros del Instituto.

La conjunción tan particular y explosiva de estas múltiples expresiones de la cultura moderna y hasta de tradiciones místicas, tiene que ver con un clima de época, con una intensa recusación, de parte de los intelectua-

les y artistas, del modelo decimonónico y pragmatista que la sociedad burguesa fecundó a lo largo del siglo XIX; también emerge como un desesperado esfuerzo por contraatacar frente al envejecimiento y degradación generados por la masificación social y cultural. En este sentido, Adorno recoge una actitud intelectual que se desarrolló con particular intensidad en las primeras décadas del siglo XX y que implicó la confrontación del proyecto hegemónico del capitalismo con la despiadada crítica a la que lo sometieron los pensadores y artistas de entreguerras. Friedman sostiene que para "comprender a la Escuela de Frankfurt se debe admitir que sus raíces estaban tanto en la derecha como en la izquierda. La contribución de la escuela a la historia del pensamiento consistió en apropiarse de la crítica de las masas, en beneficio de la izquierda". Pero esa crítica de la sociedad de masas se enfrentó con la propia matriz de la izquierda que reconocía sus fundamentos en el legado racional iluminista de la revolución francesa, legado que exigía el requisito de la defensa a ultranza de la razón pero sin intentar pensarla, como lo hicieron los frankfurtianos, a la luz de su trágica dialéctica. En cambio, como acertadamente aclara Friedman, "fue la derecha quien dudó de su bondad; pensadores como Freud pusieron de manifiesto los oscuros y aun misteriosos orígenes de la razón. Otros, incluidos Heidegger y Nietzsche, hicieron ver el carácter problemático de la razón al mostrar cómo desplegaba poderes destructivos tanto como salvíficos".

Época de cataclismos, de posiciones extremas, tiempo de nuevas experiencias que hoy nos cuesta entender y que se prefiere abordar desde el prejuicio y el esquematismo ideológico. En todo caso, una época de encrucijadas, de caminos peligrosos, de ideas originales y extravagantes, de profunda e inquietante metamorfosis; pero también tiempo del agotamiento del proyecto decimonónico, del cansancio de los ideales de progreso y, fundamentalmente, de abrupta y disruptiva aparición de las masas en la escena política. Para los espíritus sensibles era menester pensar todo de nuevo, ir hasta el fondo de las cosas, radicalizar las preguntas y no detenerse ante la posibilidad, cierta, del extravío. Una época histórica que reunió, de una manera increíble y casi insoportable, una pléyade de filósofos, artistas, científicos, políticos, conductores de masas e inventores de ideologías, que invirtieron literalmente el orden de las cosas, que modificaron de cuajo las creencias y las verdades establecidas; espíritus que perturbaron irreversiblemente la trama cultural, científi-

ca, social y política de nuestro siglo que concluye. Señalemos simplemente algunas personalidades paradigmáticas: Einstein, Freud, Lenin, Kafka, Picasso, Bergson, Mussolini, Joyce, Weber, Sorel; lista a la que se podrían agregar otros nombres fundamentales. En ese clima tormentoso y revolucionario, pero al mismo tiempo tenso y sofocante, Adorno fue encontrando sus lecturas y sus maestros. Allí, en ese espacio fuertemente sacudido por un terremoto social, Adorno tuvo la oportunidad de "mezclar" las tradiciones, de confrontar y de conjugar lo que aparecía imposible de reunir. Desde la sensibilidad del músico vanguardista (fue alumno de Alban Berg y seguidor entusiasta del dodecafonismo de Schönberg) y del filósofo crítico, Adorno no tuvo inconvenientes en establecer un diálogo apasionante que entrelazó lo más creativo y vivo de la cultura moderna. Pero, a su vez, sintió el enorme peligro que acechaba a esa misma cultura, la amenaza de su extinción.

### 3.

La formación intelectual de Theodor Adorno, su extraordinaria sensibilidad estética, lo impulsó a una lucha desperejada: atento intérprete de las expresiones más radicales y vanguardistas del arte no quiso reconocer en el jazz a un movimiento de genuina experimentación musical y se enfrentó a las nuevas y masivas manifestaciones de lo que junto a Max Horkheimer denominaron la "industria de la cultura". En su exilio norteamericano descubrió el rostro de una época en la que las antiguas formas del arte serían transformadas en mercancías de consumo masivo, vio en ese proceso una doble significación: la pérdida de la autonomía de la obra de arte, y con ello su desutopización, y la creación de gigantescos mecanismo de manipulación de masas. Para los autores de *Dialéctica del Iluminismo* el escenario de la cultura contemporánea iba adquiriendo la forma de la alienación y del fascismo mediático. En verdad se anticiparon, recogiendo una tradición crítica que se remonta a autores como Max Weber, Oswald Spengler, Georg Lukács y Walter Benjamin, a la mundialización de una nueva industria del espectáculo nacida en Hollywood y que habría



de expandirse sin ninguna posibilidad de contención en las siguientes décadas. Vieron en esta industrialización del arte no un proceso de emancipación de las grandes masas populares que finalmente tendrían acceso a lo que antaño sólo estaba dirigido a un público selecto y burgués, sino, por el contrario, descubrieron allí una sutil y extraordinaria empresa de sometimiento y enajenación que acabaría por destruir los rasgos críticos y utópicos del arte hasta volverlo una mercancía más.

Mientras en Europa se luchaba contra el nacionalsocialismo, Adorno y Horkheimer se dedicaron, en un gesto insólito y valeroso, a indagar por el funcionamiento de ese nuevo dispositivo desplegado en el corazón de la sociedad democrática por excelencia; vieron en él la conformación de una lógica del sometimiento y una clara transformación de la barbarie del fascismo europeo en una nueva forma de barbarie, blanda e indolora, que iría domesticando a los hombres y mujeres de la segunda mitad del siglo XX. Lejos de aceptar como revolucionaria la expansión de los medios de comunicación y de la industria del espectáculo, sostuvieron que su sentido esencial y profundo sería el de destruir los rasgos emancipatorios de la cultura hasta volverlos pura mercancía reducible a la lógica del mercado y a su radical banalización.

Me falta espacio para profundizar en esta cuestión central del pensamiento de Adorno y de la Escuela de Frankfurt, pero considero que hoy se vuelve imperioso recoger críticamente su herencia, no retroceder por detrás de sus señalamientos fundamentales y movilizar sus argumentos para una genuina y no complaciente crítica de una cultura de masas que, al cerrar el siglo, no ha hecho más que extender hacia niveles quizás insospechados por el mismo Adorno la dialéctica de deshumanización y desigualdad social. Su pensamiento a contrapelo de las modas de la época, la radicalidad de su interpretación de lo que hoy representa el núcleo de la sociedad capitalista, constituye para nosotros un verdadero desafío intelectual y una herencia que no deberíamos desperdiciar si es que queremos seguir sosteniendo la impostergable necesidad de la crítica ante toda forma de injusticia. ■

# Manual de estilo (comillas)

Maite Alvarado

del encierro algo ejemplar. Es que hay cuestiones de propiedad en juego. Huellas, al igual que el copyright, del proceso histórico de atribución del texto escrito a un sujeto con derechos y obligaciones relativas al decir, esas pequeñas comas geminadas velan por las palabras desde arriba, como el ángel de la guarda, protegiéndolas del pillaje.

Aparentemente inofensivas, las comillas tienen, sin embargo, el carácter ambiguo de toda zona fronteriza, en la que coexisten leyes y costumbres de dos culturas pero, por ser de paso, no impera ninguna o, como las lenguas, se mestizan. Es lo que ocurre cuando se encomilla una palabra para dar a entender que no se está totalmente conforme con el uso que se le está dando; se la expulsa del discurso propio recurriendo al truco de las comillas. En este caso, las comillas simulan la cita o sugieren que la palabra pertenece a otros y que el que la está usando en ese momento se limita a alquilarla o tomarla prestada a falta de una mejor. Se juega, aquí, la propiedad del lenguaje en su doble significado de pertenencia y adecuación. Así, las comillas con que los diarios enmarcan el adjetivo "desprolijo", aplicado a algún acto corrupto, connotan tanto lo impropio del término cuanto su ajenidad; sencillo expediente que permite al medio abstenerse de opinar. En este sentido, las comillas son, también, signo de hipocresía discursiva.

Sin duda, la palabra encomillada llama la atención más que las demás, y no solamente por un efecto de relevancia visual. Es que, pese a sus vacilaciones, a la distancia que se esfuerza por señalar, el escritor optó por ella. ¿Falta de imaginación? ¿Pobreza de vocabulario? En cualquier caso, la palabra entre comillas presume de haber sido elegida y muestra, más que las otras, las debilidades del que escribe. El adjetivo "desprolijo" aplicado a un negocio sucio es un eufemismo que mitiga la responsabilidad de los corruptos y pone del mismo lado que ellos al que lo utiliza, a excepción del que lo encomilla. Híbrido de cita e ironía, el signo en cuestión, con su poder de síntesis, hace las delicias de cualquier periodista o escritor atormentado por un número de caracteres siempre exiguo.

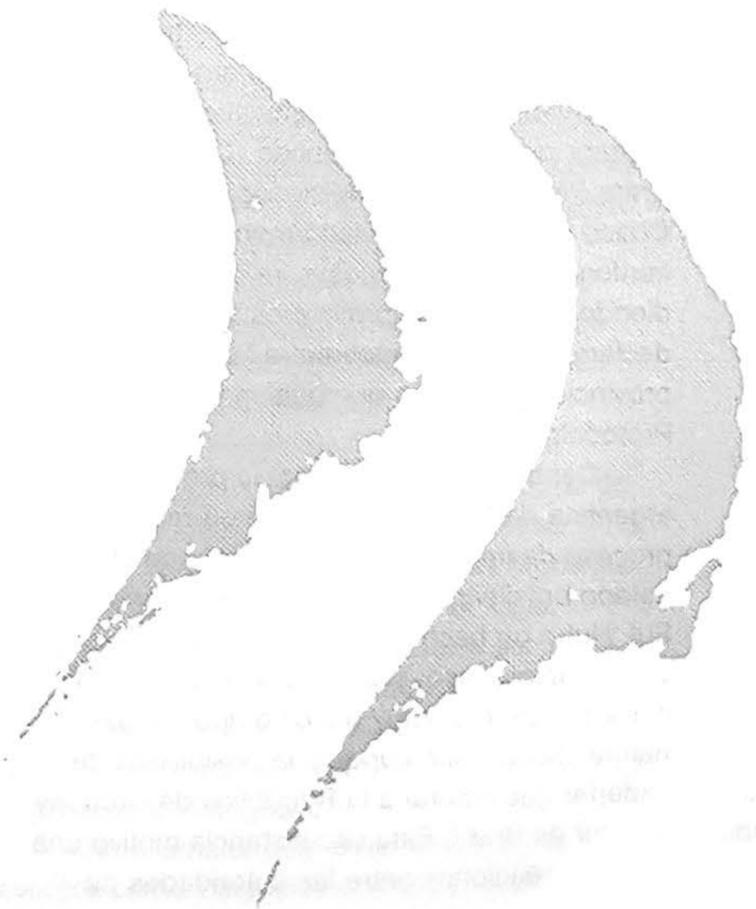
Desde ya que, como cualquier exceso de modalización, las comillas distanciadoras, cuando abundan, pueden volver un texto tan irritante como esos personajes que por todo se disculpan o que ponen en duda cuanto dicen. Molesta verse entrometido en las cavilaciones del que enuncia, ser testigo obligado de sus flaquezas, cuando se exhiben con insistencia. Pero lo que más molesta al lector es verse sometido a la tarea imposible de traducir, en esos rasguños, lo que la escritura es incapaz de registrar: la porción del sentido que el habla relega a la entonación. Quizás el más polisémico de los signos de puntuación, las comillas pueden equivaler a un cambio de tono que revele tanto la ironía como la reticencia o la admiración. De ahí que resulte paradójal la costumbre de dibujar con los dedos las comillas en el aire, como si el signo dijera algo que no alcanza a expresarse en el habla. Imponiendo el dominio de la vista sobre el oído, del gesto sobre la voz, la escritura se toma, así, su revancha. **z**

# E

l sentido del discurso, es sabido, reside menos en lo que se dice que en lo que se da a entender. La entonación, según Voloshinov, es el vehículo privilegiado para los sobreentendidos en el habla: no contenta con acariciar, rebajar, elevar, es, además, señal de claudicación, vehículo de alianzas, augurio de pasión y de traición. Más pobre en matices expresivos, la escritura intenta, sin embargo, acercarse a la prosodia a través de algunos usos de la puntuación. Es el caso de las comillas, que en ciertos contextos se deslizan hacia un remedo silencioso de la voz. No las comillas que, como un marco, exhiben la palabra en su carácter de objeto lingüístico; tampoco las que ciñen una cita. Se trata aquí de las comillas que, ya sea para poner distancia o para llamar la atención hacia alguna particularidad del término que contienen, parecen necesitar de la entonación o del gesto.

Las comillas son el único signo de puntuación que se ha hecho merecedor de un verbo con el prefijo *en-* ("encomillar"), lo que les confiere una entidad de la que carecen, sin ir más lejos, los paréntesis, pese a que ambos comparten la idea de inclusión o encierro; pero si los paréntesis se asemejan al gesto de las manos que esconden la boca en el ademán del secreto, las comillas recuerdan más bien el brillo del oro, esas rayitas que, en la convención gráfica del comic, representan el reverbero o el rebote de la luz sobre una superficie preciosa. A diferencia del recato, de la intimidad que connota aquel signo, este último destaca, hace

zigurat n°1



# REPRESENTACIONES SOCIALES Y PROCESOS POLÍTICOS:

## ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE LA INTEGRACIÓN

# E

# ENTRERRIANO

En esta investigación, nos proponemos analizar algunos aspectos del proceso de integración regional que se está llevando a cabo en la provincia argentina de Entre Ríos y el estado brasileño de Río Grande do Sul, cuya iniciativa política surge de sectores del gobierno entrerriano.

El proceso de integración entrerriano-riograndense, tal como lo denominan sus protagonistas, comenzó antes de que entraran en vigencia los tratados del Mercosur, y como resultado de una iniciativa más amplia que involucró a las provincias del litoral argentino y los estados del sur de Brasil, con el objeto de lograr una "integración regional". Como elemento fundador, se reconoce una reunión realizada en marzo de 1988, entre los gobernadores de tres estados del sur de Brasil (Río Grande do Sul, Santa Catarina y Matto Grosso do Sul) y de las seis provincias argentinas que conforman la Comisión Regional de Comercio Exterior del Noreste Argentino (CRECENEA): Entre Ríos, Corrientes, Misiones, Santa Fe, Chaco y Formosa. Posteriormente, con la conformación del Mercosur, se fueron sucediendo una serie de protocolos, acuerdos, declaraciones conjuntas entre las distintas provincias y estados que habían firmado el Protocolo de 1988.

Dentro de este contexto, la provincia argentina de Entre Ríos se planteó realizar un proceso de integración "particular" con el Estado brasileño más cercano: Río Grande do Sul. Hubo un hecho "económico" que desencadenó el proceso: la provincia de Entre Ríos iba a disponer, en muy poco tiempo, de gas natural, hecho que suponía la posibilidad de exportar gas natural a la República de Uruguay y al sur de Brasil. Esta circunstancia motivó una serie de reuniones entre las autoridades de

estos Estados y de inmediato comenzaron a organizarse distintos eventos entre otros sectores sociales: empresarios, productores agropecuarios y, especialmente funcionarios provinciales, departamentales y municipales. Así comienza un proceso de integración dentro del Mercosur, entre la provincia de Entre Ríos y el estado de Río Grande do Sul, reflejado en la realización de diferentes eventos organizados por instituciones públicas y privadas, tales como viajes de negocios, participación en exposiciones industriales, ferias ganaderas, encuentros de funcionarios municipales, seminarios, muestras artísticas y competencias deportivas. En especial nos interesan los siguientes acontecimientos:

La creación de la Casa de Entre Ríos en Porto Alegre (creada por decreto del PE N°6651/94 a instancias del Poder Legislativo). Entre sus objetivos básicos se encuentran los de promover y desarrollar los valores artísticos, intelectuales y deportivos del pueblo entrerriano, y de colaborar con los distintos organismos del estado provincial y con las diversas organizaciones no gubernamentales con vistas a desarrollar los contactos necesarios con las instituciones del gobierno estadual brasileño. La Casa de Entre Ríos tiene en adelante una participación activa en la realización de los posteriores acuerdos, intercambios y encuentros.

El segundo evento, la realización anual del Encuentro Entrerriano-Riograndense, dura

Mauricio Boivin

tres días y cuenta con la asistencia de funcionarios gubernamentales, profesionales, productores agropecuarios, artistas, docentes, estudiantes y empresarios de ambos Estados. Al segundo encuentro realizado en la ciudad de Paraná, se le sumó en la misma fecha y con igual modalidad la Reunión de Municipios del Mercosur, en la que participan representantes de municipios del sur de Brasil, Uruguay, y las provincias argentinas de Corrientes, Santa Fe y Entre Ríos. A partir de ese momento, los Encuentros y las Reuniones se realizan simultáneamente y el Estado organizador se alterna. En los Encuentros se han llegado a reunir más de 1500 participantes agrupados en distintas comisiones dedicadas al tratamiento de diversos temas: gestión municipal; producción agropecuaria y agroindustria; turismo; salud y medio ambiente; comunicación; empresa y comercio; asuntos legislativos, jurídicos e institucionales; deportes, cultura y artesanías regionales; educación y juventud.

Los actores involucrados usan para referirse a esos eventos la frase "proceso de integración regional", pero sostienen una multiplicidad de versiones contrapuestas y variables del significado de la misma. Así, por

# RIOGRANDENSE\*

ejemplo, los funcionarios del gobierno entrerriano y los empresarios y productores que participan del proceso no dicen exactamente lo mismo al hablar de "integración". Particularmente, ambos grupos conciben de maneras diferentes la relación entre ella y la "globalización". Mientras que los empresarios la identifican como la versión regional de la globalización y la entienden fundamentalmente como un aumento de la competencia interempresarial por efecto del estrechamiento de los vínculos entre las economías de los dos Estados, los funcionarios la conciben como un atenuante de los efectos de la globalización, ya que suponen que la unión entrerriano-riograndense permitiría a los empresarios de la región ser competitivos frente a los de otras regiones. Asimismo, la positiva percepción que tienen los funcionarios del gobierno provincial de la integración regional y del Mercosur no es compartida por los políticos de los partidos opositores al actual gobierno entrerriano. Sectores políticos opositores, se oponen a la integración en tanto la consideran como un proceso orientado a la "brasil-dependencia" de los sectores productivos entrerrianos.

Los ejemplos mencionados nos muestran

la variedad de "eventos" y la diversidad de significados con los cuales el término "integración" es asociado. Pero el universo de intereses contrapuestos en torno del tema de la integración es indudablemente mucho más extenso, ya que incluye diversas categorías de actores e instituciones: profesionales liberales, trabajadores estatales y de los diversos sectores económicos, sindicatos, asociaciones profesionales y medios de comunicación. Todo ello supone, como afirma Otavio Velho<sup>2</sup> refiriéndose a los discursos de la "globalización", que no es posible separar las representaciones sociales de sus usos (1997:149): las distintas versiones representan, validan y promueven intereses contrapuestos. Si por un lado, las representaciones sociales acerca de este proceso son tan diversas como los intereses de los actores involucrados, por otro remiten en general a la noción de "proceso de integración regional".

Teniendo en cuenta lo expuesto, el objetivo de nuestra investigación es el de analizar las relaciones entre: a) el proceso de construcción de lazos políticos, institucionales, económicos y culturales entre ambos estados; b) las representaciones sociales acerca de dicho proceso, y c) los procesos políticos locales que constituyen la fuerza motora de las políticas de integración. Analizamos el papel que cabe a las representaciones sociales del proceso de integración en los conflictos que el mismo supone, las instancias ritualizadas de expresión de dichos conflictos (encuentros

bipartitos de funcionarios y empresarios, eventos culturales, etc.) y la incidencia de la integración sobre los procesos políticos locales.

Este objetivo se separó en objetivos específicos de acuerdo a las hipótesis planteadas, que se elaboraron sobre la distinción de tres elementos fundamentales del proceso de integración: los discursos que los diferentes actores (políticos, empresarios, productores, artistas y docentes) tienen de la integración, los eventos de carácter formal que se llevan a cabo entre los dos estados (principalmente los encuentros que llevan el nombre de entrerriano-riograndenses) y los procesos políticos que originaron el proceso de integración y que fueron fuente de su desarrollo. Así, sobre cada uno de ellos planteamos las siguientes hipótesis y objetivos específicos:

En primer lugar, entendemos a los discursos, por un lado, como formas de representación social del proceso de integración, y por el otro, como una forma de exposición unificada en la cual los actores expresan en un lenguaje simbólico su posición o situación en el orden social y en el proceso de integración. Dada la multiplicidad de discursos y de actores que intervienen, el conflicto entre interpretaciones no puede estar ausente, por lo tanto propusimos como primera hipótesis que los discursos sobre la integración, en tanto formas de representación social del proceso efectivo de construcción de lazos entre Entre Ríos y Río Grande do Sul, lejos de excluir los conflictos entre los actores involucrados, contribuyen a permitir su desarrollo, en la medida en que les proporcionan una forma de expresión simbólica unificada. El objetivo específico que se desprende de esta hipótesis es el de relevar o analizar, en primer lugar, diferentes representaciones sociales del proceso de integración. Y en segundo, los alineamientos sociales que se dan entre los actores involucrados en (y/o afectados por) el proceso de integración.

Cabe señalar que entendemos a los eventos como instancias acotadas temporal y

espacialmente, en las cuales entran en contacto los diferentes actores que toman parte en la integración. Nuestra idea es que dichos eventos se tornan en instancias claves en el desarrollo de las disputas respecto al sentido de la integración o al contenido de las representaciones sociales que cada actor tiene respecto a la misma. De forma que nuestra segunda hipótesis es que los encuentros entrerriano-riograndenses y otros encuentros de carácter formal constituyen instancias ritualizadas de expresión y manejo de los conflictos referidos a la definición del sentido de la integración. Nuestro objetivo específico en este caso, es el de identificar, relevar y analizar en primer término, los eventos formales (políticos, empresariales y culturales) relacionados con el proceso de integración; y en segundo, las formas ritualizadas de expresión y resolución de los conflictos referidos a las representaciones sociales del proceso de integración que se registran en los eventos en cuestión.

El último elemento que tomamos son los procesos políticos locales porque, como hemos mencionado, fueron los "políticos" y los "gobiernos" locales los que originaron, dieron el puntapié inicial en este proceso y llevan, hasta hoy, el peso de su desarrollo. Cuando hablamos de "local", nos referimos a un contexto en el que se articulan distintas políticas y dentro del cual la integración entre los dos Estados es tomada por "políticos" cuya pertenencia institucionalizada o partidaria está localizada en uno de los dos Estados o en un municipio perteneciente a estos. Al igual que lo remarcamos para los actores en general, las actitudes de los políticos locales frente a la integración no son homogéneas, sino que guardan relación con los alineamientos gubernamentales, partidarios e internos. Además, cada actor tiene una capacidad para "imponer" su sentido de la integración y esa

capacidad dependerá de su poder relativo. Esto está ya contemplado en nuestra primera hipótesis, pero nos interesa particularmente en el caso de los políticos el "uso" que hacen de las representaciones sobre la integración, por esto nuestra última hipótesis es que esas representaciones son utilizadas como recursos en procesos políticos locales de diversa escala. En este sentido, nuestro objetivo específico será el de identificar, relevar y analizar los diversos procesos políticos provinciales y municipales que cuenten con la participación de actores involucrados en el proceso de integración, y las formas de utilización política del control diferencial de contactos con actores e instituciones riograndenses, por un lado, y de las desiguales capacidades para imponer representaciones respecto del proceso de integración, por otro.

Los objetivos específicos planteados nos llevan a dar prioridad a la perspectiva de los distintos actores con relación a la situación planteada, por eso elegimos trabajar con un análisis de tipo etnográfico. Entendemos a la etnografía como una forma de análisis que se centra en las variadas y cambiantes perspectivas de los actores, no para tomarlas como elemento explicativo sino para dar cuenta de ellas relacionándolas con ciertos contextos que las hacen comprensibles. Este método obtiene sus materiales de la observación participante, es decir, de una exposición directa del investigador a la alteridad concebida y analizada desde el punto de vista comparativo. Esta técnica supone instancias de investigación intensiva. La etnografía utiliza la combinación de varias técnicas de recolección de información y de construcción de datos: observación con participación, entrevistas abiertas, la técnica de encuestas –aun cuando no es común vincularla con el análisis etnográfico–, y un análisis documental. Además, nuestra intención es la de

completar el análisis etnográfico con el método comparativo, a fin de establecer los posibles cortes, asociaciones y correspondencias entre los distintos niveles de análisis planteados en las hipótesis. Particularmente, aplicamos este método a tres aspectos de nuestro problema: en primer lugar, a las diferentes representaciones sociales del proceso de integración. Su comparación es fundamental para establecer las correspondencias entre ellas y los alineamientos sociales que las informan. En segundo término, a los diversos eventos formalizados: encuentros entrerriano-riograndenses, festivales artísticos, etc. Ello nos permitirá distinguir las formas ritualizadas de expresión y resolución de los conflictos referidos a las representaciones sociales del proceso de integración. Y por último, a los procesos políticos locales. La comparación de diferentes procesos políticos nos permitirá comprender las formas de utilización política del control diferencial de los lazos establecidos con actores e instituciones riograndenses, y de la desigual capacidad para imponer representaciones del proceso de integración.

Las tareas que nos planteamos, y que estamos llevando a cabo, son las siguientes: relevamiento bibliográfico y discusión en el equipo de los diferentes conceptos utilizados; preparación de los trabajos de campo (guías de observación, cuestionarios para las entrevistas abiertas), campañas de trabajo de campo, organización de los datos obtenidos, análisis, elaboración de la etnografía y redacción de informes y de artículos. ■

\*. Proyecto UBACYT-RES. CS6732/97. Director: M. Boivin. Equipo: Ana Rosato, Cecilia Ayerdi, Victoria Arribas y Fernando Balbi. Lugar de trabajo: ICAS-FFyL.

e-mail: mboivin@teletel.com.ar

2.Velho, O. 1997. "Globalização: Antropologia e Religião". En: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Vol. 3, Nº1.

## EDUCACIÓN PÚBLICA:



# transformaciones culturales, futuros e historia reciente\*

**L**a educación pública es un territorio sedentario y localizado, aunque la globalización diluya sus fronteras. Tiene por sede nuestra memoria biográfica y puede ser buceada en las imágenes del cine, la televisión y la pintura, en los objetos cotidianos (cuadernos, fotos, vestimentas) y en los lazos perennes que el paso por la escuela ha dejado.

Tomar como objeto de investigación las transformaciones culturales y los futuros de la educación pública desde 1966 hasta la actualidad (1966-1996) implica situarnos como *contemporáneos* de nuestros pares y de nuestros maestros, en esa escena educativa que se repite en distintas épocas y lugares en la trayectoria de un sujeto y de un país atravesado por fuertes mutaciones. Una contemporaneidad en la que la relación entre pasado, presente y futuro se ha visto dislocada por efecto de la ruptura de las tradiciones, pero en la que diversas formas de transmisión cultural se operan a pesar de todo y por viejas y nuevas vías, con extrañas combinaciones.

La Argentina actual no puede comprenderse sin analizar las formas en que la educación pública ha modulado identidades, interpretaciones culturales e instituciones públicas, la cultura política del país y las generaciones. Pero más que en el registro de una idealidad que convertiría a la educación en un foco de proyecciones colectivas, la educación pública está contaminada por las polémicas, las críticas y los debates, las violencias, las

exclusiones y los asesinatos. Recorrerla, entonces, implica descartar las hipótesis de una historia evolutiva, lineal, siempre progresiva, pero también de una historia testimonial, melancólica, que deposite en el pasado el topos de una educación siempre mejor. Supone partir del reconocimiento de la *historicidad* de la educación pública, de su carácter no-natural, y de la traición siempre inscripta en el vínculo entre educadores y educandos: todo mandato está para ser cuestionado.

Las *biografías individuales* de nuestra historia reciente dicen mucho de las marcas que el tránsito por la educación pública ha dejado. La biografía de Paco Urondo, que recorre la vinculación entre instituciones educativas, vanguardias literarias e identidades políticas, la de Julio Cortázar que liga las experiencias del profesor de las escuelas normales con la emergencia de un escritor, las de muchos de los muertos de la dictadura militar pero también de sus funcionarios. Pero también las biografías anónimas. Las de los recursos formados por el sistema educativo durante los años '60, que el escenario de los '90 descarta ante la descalificación de los viejos oficios por efecto de las innovaciones tecnológicas y de la reconfiguración del mundo del trabajo; las de los sujetos alfabetizados en proyectos educativos atravesados por una utopía de cambio social frente al carácter expulsivo del sistema educativo; las de

Sandra Carli



maestros y profesores que no aciertan a identificar lo que ha acontecido en estas décadas y que hace que los alumnos hayan cambiado tanto, hablen en otros lenguajes y se violenten con el profesor.

La pintura de Antonio Berni puede ser visitada para analizar el pasaje complejo que se produjo entre los años '30 y los años '60 en el terreno de la educación pública. Las obras "Escuelita rural" (1956) y "Juanito Laguna aprende a leer" (1961) cuentan los contrastes entre dos imágenes de la educación argentina. La de la educación rural, en un aula que reúne los rostros de la Argentina del interior del país, mítica recuperación de la propia infancia del pintor en Rosario, y la de la ausencia de escuela en el retrato de un Juanito Laguna que aprende a leer con sus pares en una villa miseria del Gran Buenos Aires. Pasaje de la escuela de un país semirural, de un aula que integraba las diferencias culturales, a la ausencia de escuela para los niños del interior del país y de los países limítrofes en el escenario de las migraciones de los años sesenta y de la degradación de la vida infantil en la ciudad anónima.

Quizás el registro de una pérdida atraviesa la *memoria educativa* de la historia reciente. En los años '60 los diagnósticos sobre la crisis de la educación viabilizaban las hipótesis acerca de un mítico cambio epocal que parecía acercarse. Los discursos de la UNESCO indicaron entonces: amenaza de explosión demográfica en América Latina, promesa de eliminación de la pobreza y el analfabetismo, irrupción de la revolución científico-tecnológica que reemplazaría la presencia del maestro, expansión de los medios masivos de comunicación que impugnarían la cultura escolar. Todo lo pasado devenido abruptamente en restos fósiles de una tradición súbitamente lejana frente a la emergencia de lo nuevo, siempre arrasador: de la nación al mundo sin mediaciones, del pizarrón a la cibernética sin matices. Pérdida de la utopía tecnológica que se aliaba de formas complejas con la utopía de una democratización social ampliada.

Sin embargo, más que la promesa de una emancipación efectiva de los hombres a través de la educación, los setenta revelaron la crudeza de cambios estructurales. Además de los muertos, el escenario de los años '80

encuentra las más "materiales" evidencias de los límites de los "años dorados" y la expansión inédita del sistema educativo de la etapa anterior se convirtió en argumento para el ajuste, en un contexto de reforma del estado, de privatización de los servicios públicos y de estatización de la deuda privada. Desde el presente, ese pasado reciente nos revela sus restos utópicos, pero también sus signos *retóricos*. Una mirada cultural del pasado reciente de la educación argentina requiere, como clave de lectura de la producción argentina, poner provisoriamente entre paréntesis las batallas políticas, como estrategia para construir nuevas respuestas sobre los avatares de estas últimas décadas. Pero una mirada cultural debe poder articularse luego con una interpretación política que permita anticipar los elementos irreversibles que marcarán los escenarios futuros de la educación.

La educación pública se ha convertido, en esta última década, en un objeto renovado de investigación de las ciencias sociales. La presunción de cierta caducidad ha habilitado su deconstrucción, su conversión en objeto de la historia, el rastreo de su genealogía. En esos análisis han predominado los enfoques que la sitúan como sede de políticas o de proyectos de redención social y en su reverso los que la interpretan en tanto dispositivo disciplinador de los sujetos. La educación pública nos interesa, en cambio, en tanto constituye una vía privilegiada para analizar la *trama cultural* de la Argentina contemporánea, las articulaciones entre cultura política, tecnologías y formas de transmisión de la cultura, los tejidos simbólicos conformados en los vínculos entre las generaciones, las mediaciones culturales entre trayectorias singulares y fenómenos colectivos, las vinculaciones entre estado, mercado y sociedad civil. Nos interesa a través de ella *comprender* las características de la Argentina de fin de siglo, en la que la educación ha devenido en tema clave de la opinión pública a la vez que en promesa política de escenarios futuros de mayor inclusión social.

Si en el discurso crítico de la educación moderna predominó una perspectiva cultural para interpretar la relación entre la creación de los sistemas escolares, la construcción de una sociedad letrada y la configuración de identidades ciudadanas a fines del siglo XIX, es necesario retomar esta mirada para analizar la historia reciente. Se precisa una mirada cultural para rastrear los discursos que nos han constituido como sujetos en estas décadas y que explican el pasaje de los imaginarios emancipadores de los años '60, que incluían la

tesis de la desescolarización de la sociedad, a la centralidad de la escuela en el discurso neoliberal de fines del siglo XX, a la nueva asignación de sentido de la misma como lugar de transmisión de conocimientos o de moratoria cultural frente a la exclusión social creciente.

El período que nos ocupa, señalamos antes, recorre el período que va de 1966 hasta 1996. Un análisis diacrónico nos permite establecer algunas hipótesis sobre la Argentina contemporánea y enunciar grandes transformaciones que se visualizan en el terreno educativo y cultural.

En el terreno de las teorías pedagógicas, durante los años sesenta se produjo una multiplicación de producciones de distintas disciplinas de las ciencias sociales que acompañó la ampliación de la oferta de estudios universitarios y terciarios, el desarrollo de nuevas tecnologías y la expansión de los mass media, abonando una mayor reflexión teórica sobre el objeto educación en diversos planos. Psicoanálisis, psicogénesis, teorías de la comunicación, teorías sociológico-reproductivistas, pedagogía de la liberación, conductismo, circularon en escuelas, aulas universitarias y oficinas ministeriales, experiencias de educación popular y grupos de estudios; marcaron los lenguajes y las prácticas, las costumbres y los vínculos entre los sujetos. Momento de apertura, de enunciación de nuevas preguntas sobre los procesos de enseñanza-aprendizaje, de experimentación, de divulgación de saberes, de escrituras, de construcción de identidades, pero también de proyectos políticos a partir de los años setenta.

Después de la dictadura, en los años ochenta se produjo el pasaje de ese escenario de apertura a un escenario de cierre y cristalización, en el que una divulgación dogmática de algunas de estas teorías y la descalificación de otras por efecto de la represión cultural operada por los gobiernos militares, comenzó a dificultar la modulación de una perspectiva más global y cultural de la educación para los sujetos y para la sociedad en general.

En el terreno de la relación entre estado, sociedad civil y mercado, en los años sesenta se produjo una compleja combinación de políticas estatales de ampliación del sistema educativo, un mercado en proceso de expansión y una ciudadanía política movilizada y con sustantiva producción cultural. A partir de los años setenta la educación pública comenzó a ser tematizada en el terreno internacional como un fenómeno global a escala mundial, en el que las producciones culturales locales se resituaron, diluyéndose la dimensión político-

cultural de los fenómenos educativos. El nuevo horizonte de globalización económica y tecnológica y de mundialización de la cultura de los años ochenta permite identificar claramente la intervención activa de los organismos de financiamiento internacional en la delimitación de los discursos educativos de la Argentina. Mientras en la etapa anterior a las dictaduras estos intervenían en la construcción de una visión sobre el mundo como unidad de análisis, en un orden internacional que comprendía la existencia del tercer mundo como representación política, a partir de fines de los años ochenta comenzaron a intervenir en la definición de las políticas educativas nacionales en un escenario de gradual transnacionalización de las economías, de concentración de la riqueza, de penetración del mercado, de pequeñas experiencias; establecer ligazones entre el plano de las políticas educativas, las transformaciones culturales y los cambios económicos, como un esfuerzo para analizar desde una perspectiva más compleja e integral ese objeto obvio que es la educación pública, habilitando la construcción de distintos objetos de análisis.

Pero no es la aspiración de esta investigación construir un relato o tejido que homogeneice las diferencias culturales, las particularidades, los derroteros singulares, que recorren la Argentina de estas últimas décadas. Pero tampoco la construcción de hipótesis y resultados de investigación que eviten la comprensión de la profundidad de la crisis que, en este fin de siglo, ha provocado el aumento de las desigualdades sociales y la impugnación de la utopía democratizadora de la educación pública, como espacio para la transmisión a las nuevas generaciones de una cultura común. **Z**

\*. Proyecto UBACYT integrado "Transformaciones culturales, historia reciente y futuros de la educación pública en la Argentina desde 1966 hasta la actualidad". Facultad de Filosofía y Letras (IIICE)-Facultad de Ciencias Sociales (IGG). Este relato se vincula con las hipótesis con que estamos trabajando en la cátedra de Comunicación y Educación de la Carrera de Ciencias de la Comunicación, en un equipo compuesto por: Gabriela Rubinovich, Daniel Mundo, Debora Nakache, Viviana Minzi, Valeria Dotro y Mariana Bernal. Dirección del proyecto: Sandra Carli.



# VOCES POLÍTICAS:

# M

anuel Gálvez registra en su biografía de Hipólito Yrigoyen un rasgo característico del caudillo radical: su modo peculiar de dirigirse a sus visitantes y partidarios en la intimidad del hogar o del despacho presidencial. Yrigoyen, según Gálvez, poseía una voz grave, acariciante y en tono menor, que se transformaba en un murmullo acariciante y confidencial cuando monologaba con alguien, independientemente de su condición o grado de compromiso político. Un periodista español, según el biógrafo, afirma que "no levanta nunca el diapasón; su voz rara vez traspasa el tono de claro susurro, pero las exaltaciones brillan en los conceptos".

El "susurro" se vincula con otra particularidad elocutiva muy explotada por la oposición: Yrigoyen empleaba un lenguaje saturado con frecuencia por anacronismos (decir "palangana", por ejemplo, por "botarate"), o por expresiones ya inusuales en la época y el medio. Le pregunta a un profesor cómo "didactiza" su materia, afirma de alguien que es un "felón", escribe la enigmática expresión "simbolizaciones orgánicas" o populariza la palabra "ostracismo", hermética para quienes no poseían una cultura greco-latina pero celebrada con cierto respeto casi supersticioso por provenir del "jefe", como afirmaba Carlos Sánchez Viamonte en su despectivo *El último caudillo* (1930).

Con cierta pompa rumbosa Yrigoyen afirmaba que su vida estaba en su obra "de

Jorge B. Rivera

demandas y de afanes infinitos". Algunos escritores de época, como Ramón Doll, creyeron ver en la fraseología yrigoyenista un "recurso de fuga hacia la expresión vaga y neblinosa", que le permitía eludir el riesgo de ciertos compromisos en una etapa política difícil. Se lo trató de "cacique megalómano" y alguien, en un raptó de inspiración de neto cuño conservador, ideó el sobrenombre peyorativo de "el Peludo", que identifica el retraimiento de Yrigoyen con el hábito del peludo o armadillo pampeano de esconderse preventivamente en una cueva para evitar a sus perseguidores.

El novelista Arturo Cancela, con su aguda causticidad de humorista, publicó en 1919 en *La Novela Semanal* (nº 95) el texto de *Babel*, una suerte de sátira que revela la aparición en Medio Oriente de unos ladrillos con escritura cuneiforme, en los que se relatan las peripecias de cierto monarca con un "pasado largo y misterioso" durante cuyo transcurso realiza varias frustradas tentativas para conquistar el poder, hasta que finalmente lo alcanza en la vejez —en 1930 Yrigoyen tenía 78 años— para consuelo póstumo de sus partidarios, quienes se lamentan de un "lapso de treinta años en que dicen haber estado sometidos a la esclavitud y sufrido el escarnio de sus enemigos". El texto revelado está cargado de frases y expresiones casi crípticas que remiten al consabido tema de las peculiaridades parlantes del viejo líder popular. **z**

# Yrigoyen

el susurro de



# CHAMUYAR



# A

l verbo chamuyar, entre otros significados, se lo define como hablar. Para chamuyar, como para hablar, hace falta un arte, pero el arte de chamuyar no se aprende como se aprende a hablar o como se aprende a escribir, o como, por medio de técnicas y métodos apropiados, se aprende a leer de modo veloz. El chamuyo no se mejora ni se afina, no hay palabras más o menos pertinentes para chamuyar, el don de chamuyar excede la mera destreza, la habilidad que se enseña y se aprende o la variedad de palabras que se usan. En otras palabras, no existe –tal vez no pueda existir– una retórica del chamuyo, lo que no significa que chamuyar sea algo natural: hay un matiz o un tono de voz que es imprescindible para entrar en este tipo de comunicación, y que si bien no es una característica innata de la especie humana, tampoco se transmite de modo expreso. De pronto estamos rodeados por el murmullo del chamuyar.

Lo que anima al chamuyo, lo que le da vida, no es entonces la conversación inteligente o el contenido brillante que se despliega en el diálogo, la erudición de los interlocutores; es, más bien, un ánimo, el estado en el que se halla el espíritu del que habla y a la vez el alma que puebla las voces de los que chamuyan. Antes de ser un método artificial de persuasión, el chamuyo es el estado anímico en el que se encuentran dos o tres personas, a lo sumo cuatro. Digo que los espíritus se encuentran chamuyendo porque no se puede calcular con

## Daniel Mundo

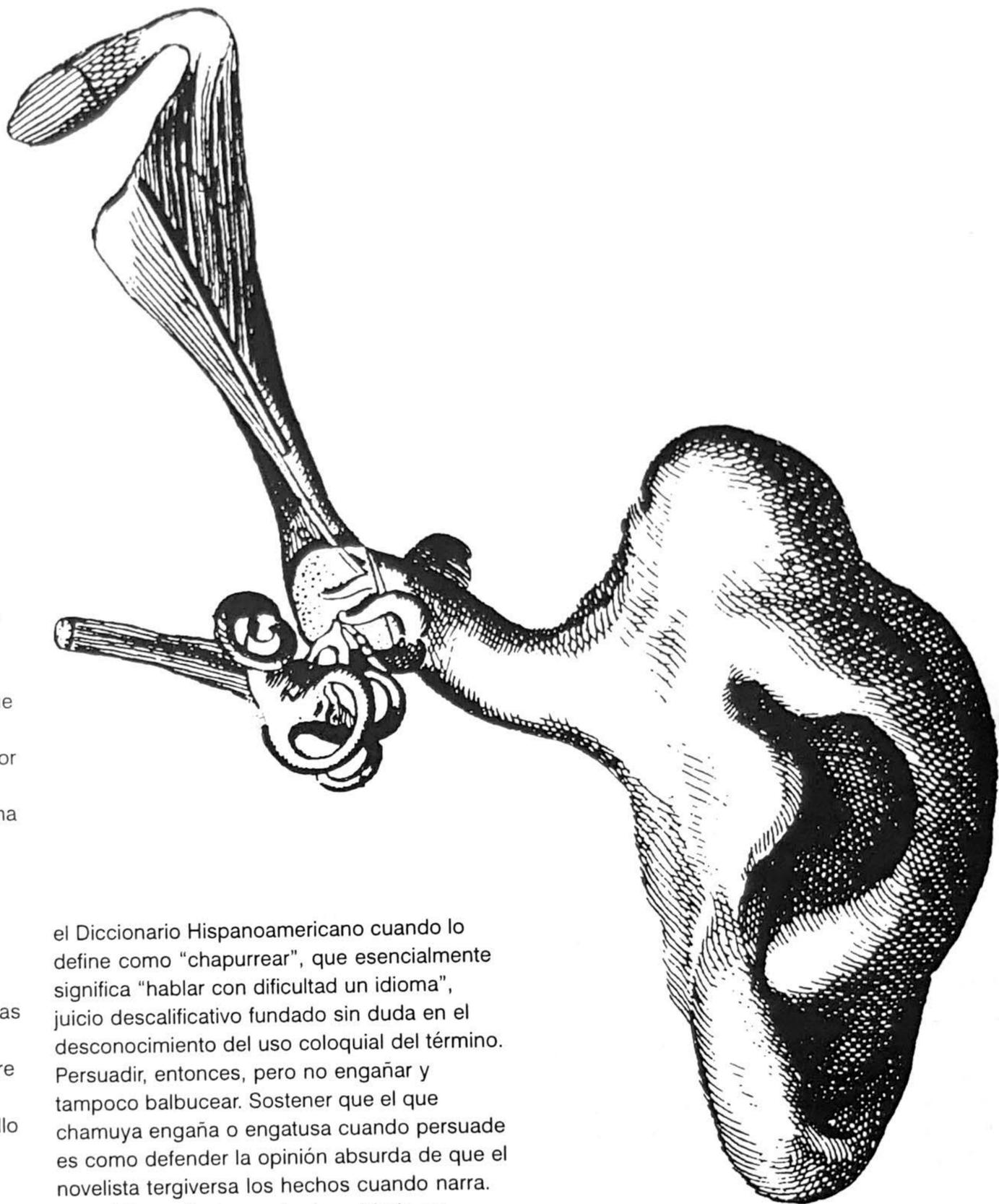
quién se quiere chamuyar como puede calcularse a quién se quiere tutear y a quién no, o en qué situación se lo hará. Cuando se dice, por ejemplo, “me voy a chamuyar a aquel chabón o a aquella mina”, es porque entre uno y “aquel chabón” o “aquella mina” ya se ha entablado una comunicación. Es necesaria una comunicación previa que acoja las palabras de los que chamuyan, uno se encuentra chamuyendo, murmurando en una cierta y profunda intimidad, porque el chamuyo, como el tono de la propia voz, no sólo antecede a lo que se pretende decir, sino que lo antecede a uno mismo.

El origen del término es *chamullar*, término que en caló significa murmurar. De acuerdo al *Diccionario de voces lunfardas* elaborado por Mario Teruggi, chamuyar se introduce en el lunfardo porteño gracias al aporte de “delincuentes españoles” que hablaban un híbrido germanesco gitano. Pero es necesario despejar el equívoco que yace en el mismo origen del concepto. Es verdad que para chamuyar hace falta murmurar, pero no cualquier murmullo equivale a chamuyar –para comprobarlo basta con visitar por la noche un hospital o una sala de velorio. Para chamuyar

hay que bajar la voz, es cierto, hay que crear cierta intimidad y también una atmósfera de confidencia, una confidencia que deje de lado cualquier tipo de confesión. Esta es una buena razón para sostener, como hace Oscar Conde (*Diccionario etimológico del lunfardo*, Bs.As., Perfil, 1998), que chamuyar supone una especie de flirteo o una relación protoamorosa. En el chamuyo hay que hacer del murmullo algo natural. Hay que naturalizar ese aire de conspiración que se desprende cuando algunas personas murmuran en un costado aparte de una reunión. Pero debe tenerse en cuenta que el murmullo quiere pasar desapercibido; al chamuyo, pasar desapercibido o no le es indiferente. Al chamuyero, al final de cuentas, se lo individualiza, al murmurador es más difícil. El chamuyo nunca va a consolidarse en un rumor, en lo que termina el murmullo cuando se convierte en un fenómeno social. Una de las características del murmullo de los pasillos, esa verdad más cierta que los enunciados oficiales y a veces más sólida que la

denuncia expresa, consiste en poder consolidarse en el anonimato del rumor. A la hora de encontrar cómo nació un rumor, quién fue el que lo inició, nos encontramos con que fue Nadie. El anonimato del murmullo provoca que murmurar sea algo descomprometido; por lo tanto, uno puede sumarse o sustraerse al rumor cuando se le da la gana, siempre que, claro, uno no sea el objeto alrededor del cual se trama el rumor. El chamuyo, si bien porta cierta liviandad y despreocupación, se manifiesta como un acontecimiento singular en el que posicionarse es asumir un lugar: los tipos que chamujan son identificables: es tal pibe que chamuya con tal mina –o en una jerga más tanguera: que se chamuya a tal mina. En pocas palabras, los que chamujan tienen un rostro.

Existe una distancia casi insalvable entre el que sólo rumorea o murmura y el que chamuya. Que el rumor creado por el murmullo sea anónimo no significa que aquellos que murmuran no persigan un fin al momento de engancharse en él, aunque no se sepa con certeza cuáles son las intenciones ni qué motivos lo mueven uno. En otras palabras, en el murmullo suele jugarse la verdad o la falsedad de lo que se afirma o se niega. La verdad y la falsedad son juicios ajenos a la experiencia del chamuyo. Si el chamuyero no pronuncia nunca una verdad es porque tampoco tiene la posibilidad de mentir. El que sabe chamujar persuade, persuade por lo que dice y persuade, según Mario Teruggi (*Panorama del lunfardo*, Bs.As., Sudamericana), por la manera en que lo dice. De acuerdo con Oscar Conde, chamujar remite a la "habilidad de persuadir a través de la palabra". En todo caso, el juicio más descalificativo del chamuyo lo da



el Diccionario Hispanoamericano cuando lo define como "chapurrear", que esencialmente significa "hablar con dificultad un idioma", juicio descalificativo fundado sin duda en el desconocimiento del uso coloquial del término. Persuadir, entonces, pero no engañar y tampoco balbucear. Sostener que el que chamuya engaña o engatusa cuando persuade es como defender la opinión absurda de que el novelista tergiversa los hechos cuando narra.

¿Por qué se pone tanto cuidado en precisar el significado del término? Simplemente por respeto a la emoción que puede ahogar al que chamuya. El espíritu del chamuyo está gobernado por la pasión. Y el chamuyero es una figura noble cercana a la del cuentista, a la del rapsoda o a la del sofista. No se persuade sólo *por medio* de la palabra, en donde la palabra sería un instrumento que se maneja a discreción y que permite llegar a donde se quiere ir: en todo caso se convoca por el tono de la voz. Por eso en lo que hay que tener cuidado es en *cómo* se habla. El tono serio que asume la voz cuando se da una clase o cuando se revela un amor no correspondido puede arruinar un chamuyo. Pero el chamuyo

también se arruina si uno no se deja encantar por el que habla. En la comunicación que supone el chamuyo, hablar es menos importante casi que saber escuchar. Es la melodía del que habla la que obliga al que escucha a inclinarse hacia delante o hacia el costado, es la trama ambigua y a veces contradictoria del que chamuya la que alienta a que el otro que chamuya se deje llevar por el relato y se despoje de lo que piensa y de lo que cree. **z**

P

ara hacer prensa del corazón no hace falta ser un detective como Plilipe Marlow. Pero más o menos. Llenar las páginas de las revistas que todas las semanas se venden por miles de ejemplares, requiere tener cierto olfato, estar atento como un perro de caza y disponerse a mentir sin escrúpulos para conseguir información. Un romance en puerta, un buen conflicto familiar, cumpleaños, separaciones, nacimientos, bautismos, casamientos o muertes son los temas fundamentales para el género. Y si todo eso sucede en medio de una tragedia, mejor aún. Un periodista que trabaje en este tipo de medios tendrá que tener contactos entre el entorno del personaje en cuestión, estar al tanto de los posibles viajes y los devaneos de su mundo afectivo.

Tarea nada fácil: muchas veces los famosos no quieren que se registre su vida privada. Y es en ese momento cuando la noticia genera mayor interés. La pelea por conseguir una exclusiva, una foto o al menos una frase, se convierte en una guerra sin cuartel en las horas previas al cierre de la revista. Las guardias periodísticas pueden durar horas o días, depende de la resistencia del fotógrafo y de si el personaje comete el "error" de mostrarse a tiempo para el cierre. Hay casos famosos, como un periodista inglés que pasó dos meses recolectando la basura de la novia del príncipe Felipe de España, hasta que ella se "equivocó" y tiró al tacho su inscripción a una curso en el British Museum. El día de inicio de clases, él estaba esperándola en la puerta, para sorpresa de ella. Las presiones suelen tener ribetes ridículos, como por ejemplo llenarle el contestador automático al personaje hasta que al fin, harto de tantas palabras, responde. Y son raras las veces en las que no se puede negociar nada. También hay otro tipo de presiones, que son las que tiene que ver con las declaraciones que un periodista no quiere hacer. Puede que no diga nada, pero en las fotos, se tiene que reflejar el momento que está pasando. Una periodista le puso limón puro en los ojos a una actriz para que aparezca llorando tras su reciente separación.

Pero este trabajo da para todo y no es extraño que sucedan cosas un poco raras. Por

## Marina Gopen

ejemplo, una modelo se puso de novia con el fotógrafo que hizo guardia en la puerta de su casa por más de un mes. Al año se casaron y tuvieron hijos que por supuesto, salieron retratados en las revistas del corazón. Por eso, la paciencia tiene sus beneficios. O no. Una colega estuvo 25 días soportando el calor subida a un árbol con el solo fin de avisarle a los fotógrafos -que estaban escondidos en un auto en la ruta- cuándo salía la camioneta del personaje. Cuando logró retratarlo, ganó mucho dinero con la exclusiva, pero gastó buena parte en la visita a un traumatólogo en cuanto pudo despegarse de las ramas.

Las investigaciones son de lo más ridículas y los editores nunca tienen escrúpulos a la hora de dar órdenes. Una periodista tuvo la misión de seducir al presidente de la Nación en una cena de gala, para que accediera a posar en un cuarto contiguo y poder hacer la tapa de la revista. Y lo logró. A veces hay que averiguar si alguien que estaba enfermo ya se murió, o quién es el nuevo novio de una actriz con rating, o si tal o cuál se hizo un lifting y cómo quedó. No son datos que se consigan fácilmente. Por eso siempre es bueno tener como informantes a un peluquero cotizado, a un agente de viajes con acceso a las computadoras de todas las aerolíneas, un vestuarista o un productor de televisión. Existen otras fuentes: amigos del actor o actriz que se persigue, que por una cuestión inexplicable, suelen contar los planes de su "amigo" con lujo de detalles: dónde se va de vacaciones, a qué hotel, en qué vuelo, cuántos días, cuál es el

itinerario. Y así, antes de que llegue al lugar, ya hay un fotógrafo esperándolo en el aeropuerto. Como sucedió con la luna de miel de Valeria Mazza y Alejandro Gravier. Partieron una semana a Turtle Island, en la Polinesia, pensando en descansar en playas solitarias. Lo que nunca imaginaron es que dos lanchas con fotógrafos de las dos revistas del corazón más importantes de la Argentina dieran 30 vueltas a la isla hasta encontrarlos. Tardaron tres días en poder fotografiarlos, pero la perseverancia en esta profesión genera fortunas.

Las noticias del corazón nunca tuvieron buena prensa y mucho menos, dentro del mundo prejuicioso de los periodistas. Sin embargo, cada semana, los índices de venta de las revistas confirman que es un negocio redondo. La pregunta es quizás, por qué la gente necesita consumir este tipo de información y si existe algún límite en el registro de la vida íntima de una persona pública. La vida privada de los famosos es otro de los negocios con el que la mayoría de ellos se benefician. Son pocos los que quedan fuera de este proceso y que no necesitan de la "fama" para adquirir notoriedad. Los periodistas que generan noticias del corazón, suelen muchas veces caminar por el borde de lo delictivo, pero seguro, se ríen como nadie. **Z**

# NARRADORES

Gustavo Aprea

**H**ay quienes consideran que los mejores lugares (según algunos, los únicos) para narrar historias a esta altura del siglo XX son los medios audiovisuales. Si se acepta sacrificar la imagen del autor consagrada por la literatura, se puede desarrollar un oficio dentro del campo de las letras. A cambio de la pérdida del prestigio, se ofrece un pago bastante seguro, o la posibilidad remota de acceder a la fama y unas ganancias inimaginables para la mayoría de las tareas relacionadas con la escritura.

Aquellos que no quieren resignar la dimensión estética de su trabajo opinan que el lugar ideal es el cine. Sin embargo, escribir guiones cinematográficos no puede considerarse ni siquiera una actividad artesanal en la Argentina. La exigua producción local no ofrece

garantía de un ingreso estable ni siquiera a los profesionales más destacados. Queda sólo la televisión, a la que nadie considera un arte pero ofrece la posibilidad de escribir unas historias que no parecen tener más final que los que el fracaso o el cansancio le imponen.

Para los que insisten en iniciarse en este oficio poco prestigioso, existen sólo dos caminos. El de los más audaces consiste en tratar de convertirse en su propio productor, pero esto tiene más que ver con un ego gigantesco y un negocio dudoso que con la escritura. La vía de acceso de la mayoría se reduce a sufrir amansadoras ofreciéndose como escribiente apto para cualquier tipo de servicio. Es necesario formarse de a poco, generarse "un nombre" y demostrar a los canales y productores que se tiene la habilidad, la capacidad física y el aguante para sobrellevar una escritura que todos los que saben describen como agotadora.

Muy de vez en cuando se da la oportunidad. El aspirante recibe la propuesta de incorporarse a un "proyecto" y escribir algunos capítulos de uno de estos relatos infinitos que la televisión pone en el aire, si por algún milagro se produce un hueco: es un "proyecto" sin

plata, por lo que hay que recurrir a gente nueva que cobre muy poco o nada; el programa tiene problemas (de producción, de público, peleas internas) y es necesario incorporar más gente para sacar el trabajo atrasado o, simplemente, hay que hacerse cargo de algún engendro que nadie acepta como propio. Se ofrece una cantidad de dinero bastante variable, la posibilidad de entrar o permanecer en el oficio y un discreto anonimato. En los últimos años esta protección se perdió y se corre el peligro de aparecer al final de los títulos, cerca de los que alquilan plantas para el decorado, como "colaborador de guión".

De esta manera se puede ingresar a una larga tradición de escritores anónimos o casi, que tiene sus orígenes en los folletines del siglo pasado, en los libretistas de radio y los guionistas para grandes estudios cinematográficos que, como el Barton Fink de los hermanos Coen, eran contratados para producir fragmentos de relatos devorados por una inmensa fábrica de historias.

Aspirantes a escritores, actores sin trabajo o parientes y conocidos de los guionistas habituales son el tipo de gente que califica para este tipo de empresa. Se les exige antes que nada que respeten lo más sagrado: los plazos de entrega. Además, se les pide que conozcan perfectamente unas tramas laberínticas, de las que deben retener las características que definen a cada uno de los

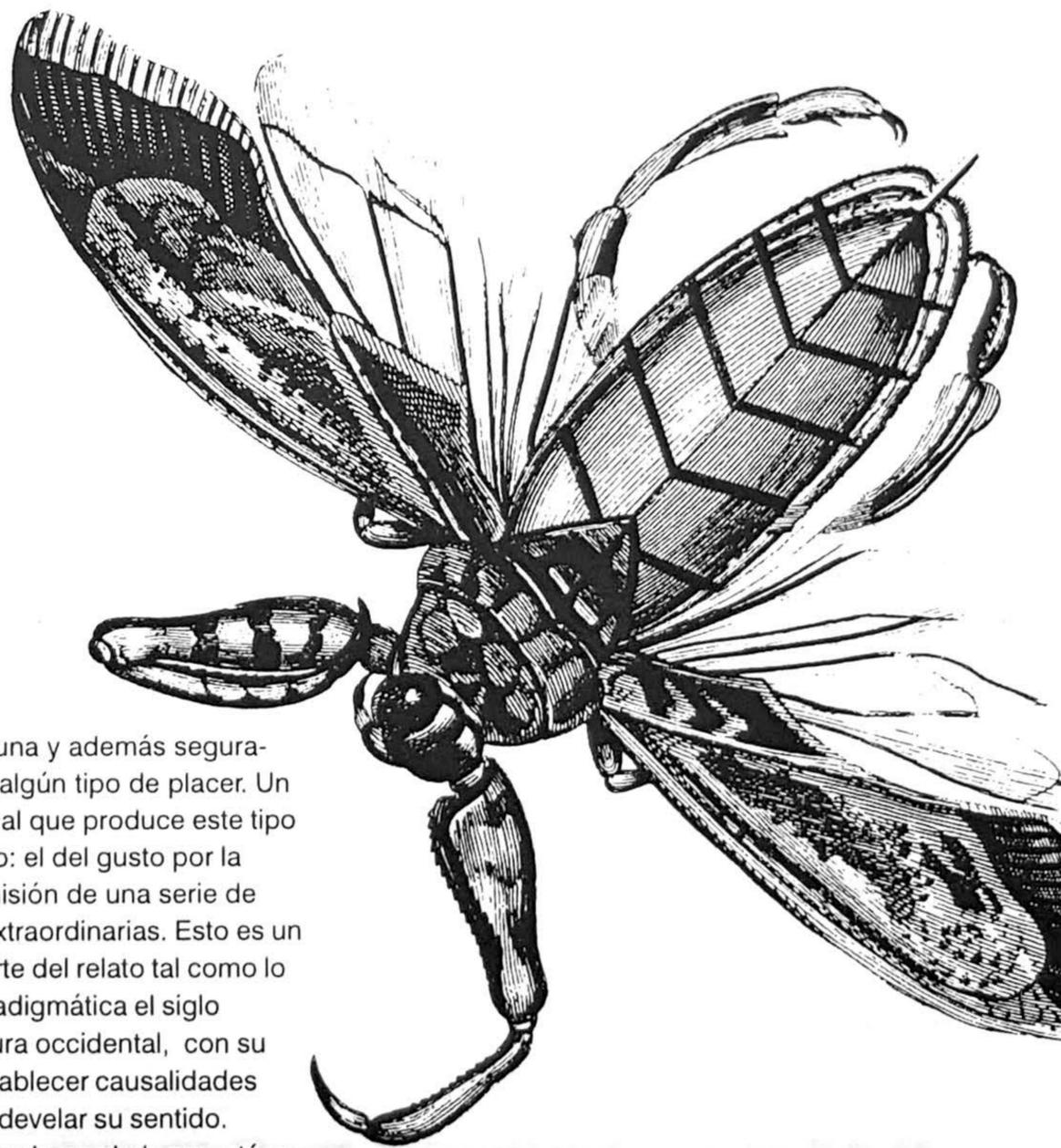
# ANÓNIMOS

personajes. Resulta fundamental poder imitar su forma de hablar y saber cómo se desenvolverán en cualquiera de las situaciones que el guión les presente, ya que el carácter de los personajes es el hilo conductor de estas tramas que parecen dispararse hacia cualquier lado. Nunca faltan las recomendaciones informales y las sugerencias para mejorar el trabajo: tal personaje no debe tener textos demasiado largos porque el actor no los puede retener, conviene respetar el equilibrio en la cantidad de texto que tienen fulano y mengano para evitar peleas, cierto escenario no está disponible para los próximos episodios.

Si se aceptan estas reglas del juego, el trabajo es simple. Únicamente hay que escribir una historia fijada previamente en alrededor de cuarenta páginas a dos columnas: la de la izquierda para las acciones que "sólo les interesan a los técnicos" y la de la derecha para los diálogos que "son para los actores". Los que quieren progresar pueden plantear sugerencias para futuros desarrollos o para desarmar embrollos de la trama. Eso sí, hay que ser muy diplomático y no herir susceptibilidades con los comentarios porque estos trabajos son sumamente inestables.

Frente a esta enumeración de limitaciones, puede surgir una pregunta: ¿por qué intentar este trabajo anónimo, precario, que no parece conducir a ningún tipo de gloria? Para poder pagar el alquiler y mantener una ilusión

absurda de fama y fortuna y además seguramente, porque genera algún tipo de placer. Un placer quizás parecido al que produce este tipo de relatos en su público: el del gusto por la narración como transmisión de una serie de experiencias de vida extraordinarias. Esto es un juego diferente al del arte del relato tal como lo planteó de manera paradigmática el siglo diecinueve en la literatura occidental, con su necesidad fuerte de establecer causalidades entre los sucesos para develar su sentido. Como en los relatos populares el placer está en las peripecias: en armar y describir situaciones, en hacer vivir personajes (no importa lo falsos o ficticios que sean) cautivando a una audiencia. Probablemente esta sea la forma de superar el tedio o la desesperación que consumía a Barton Fink **Z**



**N**o ha pasado demasiado tiempo desde que la palabra "comunicación" comenzó a circular por los campos de saber. Tampoco es demasiado el que ha pasado desde la fundación de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires. Y un poco menos desde que el mercado comunicacional comenzó la rampante expansión y el imponente ensamblaje que la actualidad expone en los cuatro puntos cardinales, sin excluir al espacio exterior a la Tierra. Mientras que anteriores campos de saber se maceraron durante siglos, a veces durante milenios, los acontecimientos comunicacionales experimentan un auge y una potencia que asombran a cualquiera que esté dotado de perspectiva histórica, y las ciencias de la comunicación, joven disciplina aún, que debería dar cuenta de estas transformaciones que afectan tanto a la política como a la economía, tanto a los modos del control social como a los lenguajes cotidianos, apenas es capaz de auscultar semejante despliegue de fuerza y feracidad. Es nuestro deseo que este primer número de **Zigurat** comience a proponer modos de interpretar el estado actual de la comunicación. Los cinco ensayos que publicamos exploran algunas de las derivas y las encrucijadas que los lectores e investigadores de los acontecimientos comunicacionales necesariamente han de afrontar.

Los grabados que acompañan estos cinco ensayos han sido realizados por la artista plástica Isol para su serie "filatelia apócrifa".

# 5 meditaciones

# AUGE Y ESTADO DE LA COMUNICACIÓN

Héctor Schmucler

# TRIUNFO

*¿De qué depende, entonces, el estado de mi alma? ¿De dónde provienen estos sentimientos confusos, tumultuosos, a través de los cuales ya no me reconozco?*

Maine de Biran (1794)

# M

ientras, triunfal, la comunicación ha ido logrando imponer su nombre a casi todo lo que el ser humano conoce y realiza en el mundo, resulta cada vez más difícil señalar un lugar preciso que dé cuenta de sus límites conceptuales. ¿De qué hablamos cuando aludimos a la comunicación? En su expansión semántica, el término parece nombrar cualquier forma de existencia material o espiritual, abstracta o concreta, sintética o natural. Es evidente el

riesgo: puede cesar su función significativa. Si logra mentar todo, será inútil decir de algo que es un hecho de comunicación: diferenciar es condición de cualquier conocimiento. Reducido al campo de la comunicación masiva, en el que se reconoce el conjunto de medios impresos, sonoros y audiovisuales utilizados para la difusión colectiva de cualquier tipo de mensaje, el concepto no adquiere más precisión: es notoria la inhabilidad e inespecificidad de las teorías que intentan acercarse a la significación de los medios.

Sin mayores argumentos teóricos que den cuenta de la supresión, se ha ido borrando la marca "masivo". Un genérico "medios de comunicación", que a veces agrega el redundante (y en ocasiones presuntuoso) calificativo de "social", diluye cualquier compromiso interpretativo. Lo masivo, al margen de los valores que se le otorgue, establece una precisión sobre la manera de interpelar a un número plural de personas. El asunto no es menor cuando la comunicación mediática expande incesantemente su presencia y, a la vez, crece la incertidumbre sobre los criterios para establecer en qué sentido esa presencia

influye en la conformación de la vida de los seres humanos. En lo que sigue procuro destacar algunas perplejidades -¿incomodidades del alma?- derivadas de observar cómo se han orientado muchas de las reflexiones sobre comunicación, las tangibles dificultades que surgen de un lenguaje que se erosiona en su capacidad de nombrar, las trampas que el discurso dominante ha sembrado y la facilidad (¿complacencia?) con que cayeron en ella antiguos expertos en detectar esas trampas. El rápido hundimiento de referencias axiológicas y éticas -sin las cuales pensar la comunicación es una aporía- participa de un movimiento en el que las ideologías fueron vueltas irrisorias.

Para estudiar los medios, se dijo, es preciso salir de su inmanencia y colocarlos en la ancha perspectiva de la cultura. La hipótesis no sólo era atractiva sino que era defendible por muchas razones. Aunque no tan novedosa como lo pretendieron algunos de sus más destacados defensores, permitió superar simplismos anteriores que establecían relaciones causales inmediatas de difícil comprobación. Este enfoque "desde la cultura" mostró, sobre todo, la contradictoria realidad socio-

# Y DERROTA DE LA COMUNICACIÓN

psicológica sobre la que se articuló la existencia de los medios y la diversidad de problemas que su presencia generaba. Dicho como aforismo se empezó a repetir que la relación medios-sociedad-cultura era compleja. Complejidad se volvió un término descriptivo opuesto a pretensiones explicativas universales, ingenuamente causales, vinculadas a matrices históricas, sociales o económicas. La luz aportada por esta forma de iluminar el problema de lo mediático, pronto reconoció sombras casi impenetrables. Cuando a todo se le asignó el rasgo de complejidad (y una generosa bibliografía dio cuenta de esta mirada) el concepto debilitó su capacidad heurística. El relativismo culturalista trastabilló más de una vez arrastrado por la insustancialidad en la que se fueron deslizado los "estudios culturales" con los que se reconoce emparentado. Los notables y tal vez definitivos aportes de la escuela nacida en Birmingham, sólidamente arraigados en una tradición marxista y que reivindicaban su actitud crítica frente a la sociedad capitalista, se reprodujeron en versiones desleídas. El suave ritmo de lo "políticamente correcto" acompasó la aceptación del mercado como clave interpretativa, no siempre explícita, de nuevos razonamientos. Los oídos dejaron de tolerar las estridencias de la crítica.

Una especie de oportunismo teórico se expandió por América Latina, región donde fuertes experiencias políticas habían marcado la orientación de estudios y prácticas de comunicación. Oleadas terminológicas, impuestas por modas bibliográficas, podrían reconocerse en las sucesivas etapas que marcaron tendencias dominantes en los círculos académicos. Tal vez nos encontremos en un momento oportuno para reflexionar, con todo el riesgo que esto significa, sobre cuánto hay de específicamente latinoamericano en las aproximaciones conceptuales que se consagraron como propias de la Región en el saber sobre comunicación y cultura. Las ideas, entre nosotros, han sido casi siempre ideas recibidas. Nuestra condición europea sólo ha sido modificada recientemente por la norteamericanización que, en forma de globalización, se ha extendido por el mundo. Para quedarnos en la zona acotada de la

comunicación y la cultura, si se lee con cuidado, la mayor parte de los trabajos de autores latinoamericanos son espacio de diálogos entre pensadores extranjeros. Y el hecho, así expresado, nada tiene de humillante. Desconocerlo nos impide reconocer los rasgos originales que se insinúan en los casos más destacados. Una originalidad asentada sobre la especificidad histórica de nuestros países y en las particulares condiciones en que se produce la reflexión. El gesto de reconocimiento, que impone modestia y apunta a evitar mistificaciones, nos habilita también a participar con pleno derecho en la discusión de las ideas y no sólo en la aplicación de las mismas.

Las teorías de la recepción, en su momento de expansión, constituyen un buen ejemplo de lo que venimos diciendo: por mimetismo al discurso ocasionalmente consagrado (o por desconocimiento) algunos estudiosos se vieron imposibilitados de reconocer un pensamiento con larga historia intelectual y con particular raigambre en América Latina. A su vez, permitió reforzar ciertas tendencias de un "populismo" aristocrático que suele ofrecerse con el rostro de compungido antiintelectualismo. El argumento de que los sectores populares se autonomizan en la recepción de los mensajes mediáticos y los utilizan según sus propias pautas, al margen de la intencionalidad de los emisores, tiende a reubicar la importancia que algunos asignan al sistema de la industria de la cultura. La postulación de que los receptores "usan" los medios, llevó a invertir el interrogante clásico sobre los efectos. No eran los medios los que actuaban sino los receptores: "¿Qué hace la gente con los medios?" se constituyó en la pregunta ordenadora de centenares de estudios y especulaciones. Soberanía del receptor paralela a la que el mercado ofrecía para sus nuevos mecanismos de expansión: "Todo el poder al cliente" es el título paródico de un clásico en los estudios de marketing. No hay engaño en la afirmación sino inversión del orden de las cosas. Para que el receptor haga algo con el producto de los medios, antes se había estatuido como receptor por la acción de los medios. El razonamiento puede resultar simple, tanto como aceptar que no hay un cliente previo a la relación mercantil. Pero en la obturación de situaciones tan evidentes se instala cualquier proceso ideológico. Si pudiera establecerse una relación lógica, deberíamos reconocer que el receptor es producto de los medios, como el cliente lo es del sistema mercantil. Lo que puede cuestionarse es esa realidad, lo que es, y no lo que no es. La cosificación del mundo, que el



capitalismo lleva a sus límites, pasa por esta confusión y por la aceptación de lo construido como si fuera dado naturalmente.

Lejos de la vieja tradición populista, inspirada en la vigorosa idea de que el pueblo es el depositario exclusivo de valores positivos, específicos y permanentes, se podría describir un nuevo populismo que, al postular la existencia de una horizontalidad interpretativa, diluye las relaciones de poder. Los nuevos populistas constituyen, en realidad, la capa de "intelectuales orgánicos" del sistema hegemónico. La remembranza gramsciana no es antojadiza. El mercado ha dejado de ser sólo un engranaje necesario para el funcionamiento de un modo de producción, para transformarse en principio metafísico que otorga fundamento a todo el orden existente. La mano invisible de Adam Smith, desde su lugar de trascendencia, ejerce su poder armonizante en una magnitud jamás sospechada por el pensador economista: todo, incluso las conductas de los hombres, puede concebirse como mercancía. Nada indicaría mejor la fuerza hegemónica del capitalismo que el hecho proclamado por el título del libro antes mencionado: todo el poder está en los clientes. "Cliente" es una categoría más sólida que propietario en el andamiaje mercantil contemporáneo. En la mitología marxista el momento de la consigna: "Todo el poder a los soviets", pretendía ser el acto inaugural de la negación de un mundo; el receptor mediático, imaginado hacedor de aquello que lo ha hecho, consagra el mito de la ficcionalización: creer que la realidad es ficción y, por lo tanto, imaginar que la realidad es otra cosa.

Hacia la mitad del siglo XX, la Teoría General de Sistemas, la Teoría de la Información y la Cibernética -que ponían en la superficie largas investigaciones previas- consagraron un pensamiento que presidiría en adelante casi toda indagación en las llamadas ciencias naturales y sociales. Desde allí la información pasó a ser clave explicativa de cualquier forma de existencia, incluido el pensamiento humano. El orden sistémico se materializó en la informática y ya nada dejó de tener su huella. En la misma época en que Claude Shannon escribía su *Cibernética* en Estados Unidos, dos exiliados escribían, también allí, *Dialéctica del Iluminismo*. Es probable que Shannon y los alemanes Theodor Adorno y Max Horkheimer no supieran que sus ideas serían paradigmáticas en el mundo contemporáneo: la cibernética está en el centro de su construcción; el pensamiento proveniente de la "Escuela de Frankfurt", en el de su crítica. La "industria cultural" acompañó el empobrecimiento humano de nuestro siglo. El manejo de la información, la capacidad de

una máquina de utilizar los resultados de su propio funcionamiento a modo de información para regularse a sí misma, se constituyó en marco teórico de infinidad de proyectos y en realidad cotidiana a la que, de hecho, ya no escapa ningún habitante del planeta. Los hombres y las máquinas comenzaron a ser entendidas de la misma manera. Las cosas fueron más allá de lo que Wiener sospechara: "Mi tesis -había escrito- es que el funcionamiento físico del individuo viviente y el manejo de algunas de las nuevas máquinas de comunicación son exactamente paralelos por sus intentos análogos de controlar la entropía por medio del feedback". Si el autor de *The Human Use of Human Beings* quería limitar su comparación al "funcionamiento físico", nada impidió que la totalidad del habitar humano sobre la tierra fuera entendido a la manera de un intercambio de información. Información y comunicación intercambiaron significantes y se agruparon en una confusa amalgama. La comunicación considerada en sí misma como información, es un punto de inflexión en las vertientes sistémicas desarrolladas sin pausa por Niklas Luhmann: "Cada comunicación debe comunicar, al mismo tiempo, que ella misma es una comunicación y debe hacer énfasis en quién ha comunicado y qué ha comunicado, para que la comunicación que se empalme pueda ser determinada y pueda continuar la autopoiesis" (*Introducción a la teoría de sistemas*). El sistema prescinde de significaciones que escapen a él mismo. El ser humano, entendido como sistema, reniega, al menos, de ciertos valores que hasta ahora se consideraron inabarcables por los modelos informáticos. La experiencia biográfica de Luhmann (en 1945, a los 17 años, era soldado del derrotado ejército alemán) tal vez haya influido en la percepción de las cosas y en su explícita voluntad de no mezclar abstracciones éticas con el rigor científico: "Antes de que terminara la guerra -relata- se veía con esperanza que en cuanto se suprimiera el aparato coercitivo de los nacional socialistas todo volvería por sí mismo al orden. Pero lo primero que viví como prisionero de los americanos fue que me arrancaron el reloj y me golpearon. No



había acontecido, entonces, lo que yo me imaginaba. Con esto ya se podía comprender rápidamente que la comparación de los regímenes políticos no podía hacerse según el esquema bueno/malo, sino que cada figura de los modelos políticos debería comprenderse desde la limitación de su realidad".

Otro es el punto de vista que no sólo tiene en cuenta los abstractos y exigentes principios éticos, sino que los convierte en el núcleo de cualquier elaboración teórica. En comunicación se trata de la presencia obligante del otro. Si, en la tradición fenomenológica, el "ser en el mundo" traza el rasgo sustantivo de la existencia humana, Hannah Arendt insistirá en que el mundo humano es también, siempre, ser-en-conjunto. Invención de la acción emprendida por más de uno. La comunicación humana podría entenderse como parte de este reconocimiento. El mundo, para los seres humanos, es un hacer el mundo en cuanto seres humanos. Dicho de otra manera, para el hombre el mundo no es un dado y la política es la capacidad imaginativa –propia del hombre– por la cual participa, condicionadamente, en la construcción de su mundo. No puede escapar a la condición de pertenecer a la Tierra, ni destruir parámetros que lo identifican en el mundo –el cuerpo, la reproducción, la temporalidad, el sexo– sin extrañarse de ese mundo que, sin embargo, sin él sería un no-mundo. ¿Cómo imaginar un no-mundo cuando el mundo es condición de existir del ser humano?

Desde la industria cultural o desde el puro sistema, la comunicación se aleja de cualquier raíz antropológica. La comunicación no sólo ofrece el mundo como espectáculo: se ofrece a ella misma como mundo y espectáculo. Tautología repetida que se confunde con la técnica: el manejo de la información se vuelve la más preciada información. Información de la información en capas sucesivas que se recubren. La comunicación proclama que la novedad es el sustento de cualquier información valiosa y se enuncia a sí misma como la novedad por antonomasia, como lo permanentemente nuevo. Es inencontrable algo que con más orgullo ostente su segura obsolescencia. En el escenario que monta, la comunicación

adquiere la forma del planeta entero y la escena somos todos. Es el futuro que se anticipa fragmentariamente y nos coloca en la espera de observarnos cómo somos en ese futuro. El borramiento del presente electriza. El marasmo incluye a algunos estudiosos que creen hablar de comunicación y se limitan a enumerar tecnologías, sus promesas y, a veces, sus amenazas. Despreocupados de indagar en una historia que intente comprender cómo se ha llegado al lugar en que estamos, el cuadro tecnológico emerge, en esas voces, sin genealogía. Está allí, necesariamente. Como si otra posibilidad fuera inconcebible. La "sociedad de la información", para algunos intelectuales-comentaristas, acontece con todo el sentido de imprevisibilidad y de exterioridad que caracteriza al acontecimiento. Existe, como existe el cielo y la tierra, y lo mejor que nos puede ocurrir es instruirnos sobre qué podemos hacer con ella. Hay un manual de uso, que debemos aprender, habilitante para entrar a los nuevos tiempos tecnológicos. La confusión entre saber y mera acumulación de datos penetra hasta los intersticios del espacio universitario. Circulan libros cuya "seriedad" consiste en doblegar al lector con anuncios tecnológicos abismales. Sólo ayudan a la mistificación.

El lenguaje de la información técnica se contagia del permanente tono anticipatorio que se ha impuesto entre los investigadores, sujetos también al marketing de su propio prestigio. La técnica aparece predictiva, autovalorativa. Cada paso confirma la verdad que la alimenta: destaca que cualquier logro será superado por otro. Este es su ejercicio de validación. Ratifica la continuidad de su pasado en el momento en que lo niega y que anuncia la irremediable negación de sus logros presentes en algún tiempo probable. Nada, antes de la técnica moderna, había anunciado un desvanecerse tan precipitado. Hace 150 años, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, Carlos Marx y Federico Engels verificaron que en el capitalismo "todo lo sólido se desvanece en el aire". Describían el orden burgués: ya nada podía permanecer y en ese prometedor deshacerse



la burguesía lograba el triunfo de la historia. Ponía en movimiento la libertad humana que podría expandirse sin las ataduras de un orden "eterno". En la culminación del proceso, Marx y Engels veían jugarse la suerte de la propia burguesía que se desvanecería para eliminar el último obstáculo colocado a los hombres en la realización total de su autonomía. No es otro el destino adjudicado a la ciencia y a la técnica, que también entusiasmaba a los socialistas. El capitalismo, contra las previsiones de Marx y Engels, se pavonea en toda la Tierra. Pero todo lo que toca se diluye, de manera cada vez más acelerada. Como Cronos, devora incluso a sus hijos. Su tiempo -como Cronos- se sostiene en un fagocitar insaciable. Tampoco puede dejar de engullir y por eso produce cada vez más. El gemido de las víctimas queda sofocado por el estrépito de la destrucción. Hay algo patético e irrenunciable en este desaparecer incesante. Como los agujeros negros (reales o imaginados) ejercen una atracción imparable.

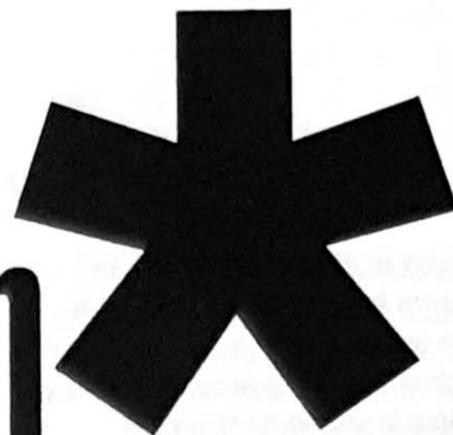
El discurso sobre la novedad tecnológica reemplaza al pensar severo. La comunicación, en el momento en que todo lo impregna, es decir, cuando más importancia adquiere, apenas si estimula aproximaciones que tratan de entenderla desde lugares excéntricos. La posibilidad de estudiar la comunicación (que nada tiene que ver con el "know-how") requiere distanciarse, no simplemente duplicarla. Corresponde más al campo de la ontología que al de la técnica, porque tampoco desde la técnica se puede reflexionar sobre ella. ¿Qué puede seguirse después de ciertas informaciones proporcionadas por la prensa? Según el diario *Le Monde* (24/09/99), la potencia que poseía un chip que en 1987 contenía 100.000 transistores y realizaba 20 millones de operaciones por segundo, en el año 2007 (veinte años después) requerirá un artefacto 10.000 veces más pequeño, o sea, una superficie de un décimo de milímetro cuadrado. La información tecnológica, que construye en buena medida el imaginario contemporáneo, tiene fuerza performativa. La realidad se detiene y aunque falten ocho años para llegar al dispositivo anunciado, resulta difícil no percibirlo como presente. Tan difícil como imaginar 100.000 elementos incorporados en una décima de

milímetro cuadrado. En el Massachusetts Institute of Technology de Nueva York se desarrolla un proyecto llamado "Oxígeno", que absorberá muchos millones de dólares en los próximos cinco años y cuyo objetivo, según la revista *Scientific American* (agosto 1999) es "volver la informática tan accesible como el aire que respiramos". La comparación ilustra lo que ya es un pensamiento ampliamente difundido: los seres humanos habitamos en la tecnología. La opción, decíamos más arriba, es de orden ontológico. El director del programa de informática del MIT, seguramente se instalaba en ese espacio cuando, al presentar el proyecto "Oxígeno", escribe: "Las tres primeras revoluciones socioeconómicas estuvieron fundadas en objetos: el arado para la agricultura, el motor para la industria y la computadora para la información. Tal vez haya llegado el momento para una cuarta revolución, dirigida ya no hacia objetos sino hacia la comprensión del más precioso recurso existente en la tierra: nosotros mismos". Estamos en el límite en el cual el pensar la comunicación como puramente instrumental puede resultar suicida. Entre la hipótesis de que el ser humano es una máquina (aunque la más compleja) y la hipótesis de que, por naturaleza, el hombre es algo más (un más que inevitablemente toca la zona del misterio), se juegan todos los sentidos atribuibles al mundo. Hay que reconocer que la segunda hipótesis no es fácilmente demostrable y que vivimos un época en que todo parece converger a afirmar la contraria. Pero, ¿por qué rechazar la idea de «hombre - máquina»? ¿cómo hacerlo, por otra parte, sin incorporar alguna intuición sobre algo trascendente que le otorgue sentido al vivir? ¿Por qué nos resulta insatisfactorio aceptar que esos momentos conformadores de lo humano, como el amor, la certidumbre de la muerte o el reconocimiento del otro, actos esenciales de comunicación, puedan ser descriptos como un intercambio de información?

z



# Memoria y comunicación



## ¿Cuáles son las condiciones hoy, y cuáles las dificultades para pensar la comunicación a la luz de una mirada política?

En primer lugar, pienso que hay un problema real que no tiene nada que ver con lo trascendental, y es el problema de la rotación. En tal sentido, la Ciencia de la Información y Comunicación es la víctima de la rotación rápida. Creo que estamos corriendo detrás de lo actual. Y pienso que el problema de su relación conflictiva con la historia se ha agravado.

No obstante, creo que de todos modos el tiempo corto es la norma o el "factor X". Y yo que soy discípulo del historiador Fernando Braudel quiero reivindicarlo cuando polemizaba en los años 50 en torno de las llamadas Ciencias de la Comunicación. Decía: el tiempo corto es el más caprichoso y el más engañoso para leer los datos. Lo social es una presa que es verdaderamente astuta. En segundo lugar, uno se pregunta, al mirar la evolución de la Ciencia de la Información y la Comunicación a través del mundo, si lo que Lazarsfeld –que todos Uds. Conocen– llamaba la "investigación administrativa" o la "investigación operativa", no está, finalmente, cercado cada vez más el campo.

Por ejemplo en Francia, en los últimos

Armand Mattelart

quince años vengo viendo que en los estantes de las librerías, el sector llamado "Comunicación" como lo entendíamos hace apenas diez años es minoritario con relación a otros estantes, donde abundan cosas sobre la Comunicación vista a partir de la teoría de la organización, no de Foucault, pero sí de Peter Drucker y otros. Yo creo que es un fenómeno general. Es verdad que hay un auge de lo que podría llamarse la ingeniería social, y no tengo ningún juicio de valor sobre personas, pero el auge de la lógica de la investigación administrativa no puede sino favorecer el retorno, el regreso de lo que pensábamos haber acabado, que son las diversas modalidades del empirismo. En efecto, no hay auge de la investigación administrativa sin el auge del retorno de los empirismos. Y tal vez digan: "pero Ud. peca de 'augerismo'".

También vivimos en una realidad donde estamos cercados por la lógica "manageril" o de *management*. La comunicación está atrapada en las lógicas de *management*, a tal punto que esta ahora es una función "manageril" en las definiciones de los manuales de management o de comunicación. Y yo no peco

de ninguna manera de "augerismo"; pienso que es un dato de la sociedad, pero me rehuso a que me impongan una alianza y un acercamiento a lógicas, sin que pueda evaluar y discutir las relaciones de fuerza entre ambos socios, como se dice.

Si Uds. son estudiosos o enseñan en la universidad pública, incluso –seguramente– en crisis, uno no puede evitar este tipo de preguntas, porque afecta nuestros curriculums, nuestros cursos y la manera de enfocar nuestra relación con el mercado de trabajo. Esto no sucede solamente con las Ciencias de la Información y la Comunicación, y por lo tanto no sólo hay que golpear a estas ciencias y erigirlas en víctimas. Uds. saben muy bien que es una lógica que atraviesa todas las Ciencias Sociales. Observen cómo hoy las grandes empresas utilizan la tecnología, la geografía, la historia, incluso habría un campo académico que se está formando, y que se llama historia de las empresas. Sobre esto nunca hubiéramos publicado un artículo hace veinticinco años, evidentemente. Pero estamos viviendo un momento en el que hay cierta confusión; incluso grandes investigadores críticos de ahora se meten en él. Y no es que yo tenga algún juicio de valor sobre esto, pero por lo menos que admitan que hay un problema que hay que discutir.

Un tercer aspecto que habría que pensar es el hecho de que se acepten de buenas a primeras ciertas evoluciones sin tomar distancia y sin tratar de ver las razones de estas derivaciones. Les voy a dar un dato concreto: estoy harto de asistir a congresos mundiales, internacionales, continentales o intercontinentales, donde me hacen un mapeo de la evolución de los temas de investigación, y me dicen que en Brasil en los años '80 el tema más abordado era la Comunicación Popular y que en los '90 es la Comunicación Empresarial, y me dan una

estadística de manera fría sin estremecerse y sin preguntarse por qué y cómo se llegó a eso. Yo creo que independientemente del punto de vista que se tenga o que se va a tener después en el mercado de trabajo, es un acto necesario como intelectuales –Uds. son todos intelectuales o investigadores– preguntarse primero por el por qué de esta situación. Yo les digo siempre a mis estudiantes que si vienen a buscar a la universidad únicamente recetas o instrumentos, que no se preocupen porque estos van a ponerse rápidamente añejos. Lo importante es tener la cabeza bien hecha, y es eso lo que tiene que hacer la Universidad. Porque si se sale de la universidad sólo con recetas, van a ser desplazados por gente que tiene la cabeza más hecha o por otros que no la tienen bien hecha pero que están en rieles, como se dice, que es saber *management* solamente.

Otro elemento que nos afecta a todos, como ciudadanos y no solamente como estudiantes de Comunicación, es lo que llamo el contexto en que vivimos, que paso a caracterizar de manera sintética. Creo que estamos viviendo realidades que pueden caracterizarse como "neocalvinismo" social. Es verdad que la desregulación, para tomar una palabra consagrada, ha roído la cuestión de las alternativas en torno a las luchas en contra de las fuentes de exclusión en todas las sociedades. Por eso creo que estamos viviendo en realidades, tanto en Europa y con mayor fuerza en América Latina, donde el ideal de justicia social del cual hablabamos, y que fundó Comunicación y Cultura, ha perdido credibilidad en las élites del mundo. De buenas a primeras, ahora se acepta que se pueda construir o reconstruir el mundo a partir de una segregación del 80% de la población. Se nos hace creer que finalmente el mundo está empujado por fatalidades. La cuestión de la fatalidad, y esto en los últimos veinticinco años ha cambiado muchísimo, es que toda la

ideología que llamo globalitaria le dice a la gente que no tiene ninguna alternativa o ningún horizonte posible distinto al que el sistema muestra en todas partes.

Doy siempre el ejemplo que escuché en CNN hace dos o tres días. Miren un poco las certidumbres sobre el mundo globalizador, globalizante de desarrollo, y vean qué ocurre en su discurso. Últimamente nos vino a decir que la globalización no es solamente positiva, sino que va a dejar una mayoría afuera de ella. Pienso que nuestro campo está muy metido en estas cosas. Nuestro campo está habitado por dos grandes tendencias que constituyen una polarización. Una de ellas cree que estamos viviendo en un mundo marcado por los determinismos sociales, está claro. Pero la otra, no ve la salida a una encrucijada que impone este tipo de polarización. Basta mirar cierta corriente de estudio, *sobre las audiencias*, por ejemplo, para asustarse de lo que quieren hacer decir a los pobres consumidores como si hubiesen recuperado la libertad absoluta, la soberanía, como se dice.

Otro elemento de discusión, y eso concierne directamente a nuestro campo, es que este está atrapado por la búsqueda obsesiva de la transparencia de la comunicación. Yo creo que esto es un mito, forma parte de la ideología de la Comunicación. Pienso que una sociedad totalmente transparente sería una pesadilla. Eso lo pensaron Tomás Moro y los utopistas. Hoy sabemos muy bien que la no-transparencia es también la preservación de la individualidad. No la transparencia, sino la no-transparencia, como Uds. lo entienden o como los periodistas *argentinos* lo entienden cuando denuncian la corrupción. Evidentemente Uds. lo han entendido.

Por último: creo que todos estos elementos favorecen lo que llamo una pérdida de la sustancia teórica del pensamiento



comunicacional, para decirlo de manera un poco radical. Uds. van a decir que yo soy un teórico, un estudioso. Pero observen que cuando discuten sobre la desregulación de las telecomunicaciones, la convergencia de las tecnologías audiovisuales, la Web y todo esto, ¿Uds. no piensan que ellos también hacen doctrina, hacen teoría? Yo creo que ellos también tienen sus intelectuales orgánicos, porque cuando hay un debate internacional en el campo de la organización mundial del comercio vienen con nociones –no diría conceptos– y forman un cuerpo teórico también, un cuerpo en el sentido de la legitimación de un orden. Entonces yo reivindico, como hemos reivindicado, la necesidad de la teoría vinculada a una práctica de la sociedad.

## Globalización

El problema que hace de la globalización el concepto trampa es que la noción misma emana del campo financiero, después de haber pasado antes por el campo militar. Y finalmente es la visión que tiene un actor peculiar, y que antes se atreve a reivindicar el que fuera posible la entrada tan rápida, según las sociedades, de

este concepto "globalización" sin que se lo interrogue.

Creo que es fundamental preguntarse por qué, por ejemplo, en la mayor parte de los países latinoamericanos se habla de globalización y no de mundialización, que tiene más que ver con la palabra mundo, que nos relaciona con algo material y concreto. Globalización, global, es un término que uno encuentra en la cibernética o en la teoría de los sistemas. Y pienso que hay que sacar también lecciones de allá para la propia práctica. Hay que ser inflexible, no hay que aceptar esta vía de difusión de conceptos a través de canales de marketing, de publicidad, o digamos de promoción.

Uds. saben que los fenómenos se naturalizan a partir del momento en que se utilizan las palabras que ha creado el enemigo. Uds. lo saben muy bien en la Argentina, a través de la manera en que los generales han logrado imponer conceptos como "guerra sucia", entre otros. Sin ser tan trágico, en materia de globalización es igual; se difunden conceptos, nociones, que nos hacen creer que son naturales en determinadas circunstancias. Y aquí hay que recordar lo que decía Marx: la ideología es proteger intereses particulares bajo un manto de defensa de los intereses generales. La globalización no es nada abstracto.

Para conocer lo que llamo la ideología globalitaria hay que ir a los foros económicos de Davos, en Suiza, donde los costos sociales de todo este proceso de reestructuración del mundo nunca aparecen en el tapete donde la única posibilidad de introducir el tema cultural y social es invitando a Paulo Coelho, el autor de El Alquimista, para hablar de espiritualidad.

Los malos son unos simplistas. El gran problema es que lo que maneja el mundo es un esquema que finalmente hace fuego con

cualquier astilla. Yo creo que hay que luchar en contra de la naturalización de los conceptos. El que ha planteado mejor este tipo de exigencia ética es el Sub-Comandante Marcos, cuando dice que la guerra del siglo XXI será una guerra semiótica.

Creo que la ideología globalitaria nos está robando la lengua, y es importantísimo, como estudiantes de comunicación, empezar a preguntarse sobre esta naturalización que fue tan rápida, sobre el éxito del concepto de globalización. Yo pienso que va a tomar seguramente años y décadas encontrar otros términos, pero por lo menos sepamos de dónde viene esta palabra, esta noción, y a qué sirve.

El segundo aspecto es que la globalización es una forma de organizar, y en este sentido las teorías de la organización comunicacional tienen razón: es una forma de organizar el mundo. Es, como diría Foucault, un dispositivo que avanza hacia lo que ciertos filósofos llaman las sociedades de control por sus derivaciones. Es decir que el funcionamiento de nuestras sociedades se calca –cada vez más– sobre el modo de funcionamiento de una empresa. Es el traslado del modelo de gestión de la empresa al conjunto de la sociedad. Es importante darse cuenta de esto. Hay un desafío, un reto importantísimo, sobre todo cuando uno ve los problemas que se plantean con las tesis que afectan a la universidad. Creo que el mayor problema es la captación de la materia gris, que se ve concretamente en los modos de explotar la mano de obra o a los empleados de manera flexible –eso es más conocido. Pero también, uno de los puntos álgidos para el avance de este dispositivo es lo que Peter Drucker llama la necesidad de acercamiento entre los mangares y los intelectuales. Pienso que aún hoy en día la elite global le tiene miedo a esta categoría que se llama "los intelectuales" –y a lo mejor no tiene razón porque muchos intelectuales se han fugado de toda idea de compromiso. De todos modos, no



es porque muchos han dado la espalda a la noción de compromiso, a la noción incluso de trabajo intelectual, de reflexividad, que sigue siendo un reto para nosotros.

Yo leía hace tres días en un diario de Córdoba acerca de una invitada alemana de la socialdemocracia que decía que si la extrema derecha puede subir, puede ascender en Alemania, es por culpa de los intelectuales que se han retirado del campo de batalla político. Y pienso que uno de los problemas clave de hoy, es precisamente esta retirada, esta falta de compromiso. Creo que no vamos a poder seguir así, sin que haya desde varios sectores, y no solamente desde los intelectuales, una voz que alerte, que dé la alerta, directamente seremos cómplices de las lógicas globalitarias.

## Políticas culturales

No hay que olvidar, no hay que echar por la borda, preocupaciones anteriores; recuérdese todo el período de oro de la reflexión crítica en América Latina sobre las políticas de comunicación, las políticas culturales. Hoy en día todo lo que se discutía en América Latina en los años '70 está en receso, pero en Europa está a la orden del día, porque se ve concretamente que la construcción de la Europa global necesita que se enfrente las lógicas de las fuerzas del mercado a partir de una reflexión sobre cómo construir una industria europea, qué es –cuestión contradictoria– la identidad europea, etc.

Creo que el gran problema hoy es que esta lógica de la fatalidad no impide ver lugares en los cuales, de manera modesta o más grande, se pueda empezar a reflexionar sobre una alternativa. Yo pienso que, a pesar de que muchos compañeros latinoamericanos piensan lo contrario, el campo de las políticas de comunicación, de regulación, sigue siendo importantísimo y no solamente a nivel nacional y local, sino también supranacional.

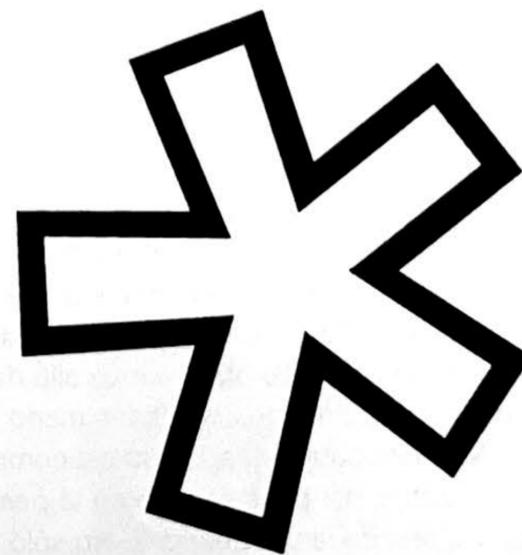
## La tensión entre la integración y el cuestionamiento al orden instituido

Creo que es verdad que hoy en día el trabajo, y guardar el trabajo, es el elemento fundamental. Dentro del marco del control social, está claro. Para mí no es una novedad, toda mi carrera la he hecho así. Solamente en los últimos diez, cinco años, he empezado a preservar mi lugar porque me respetan. Pero yo experimenté siempre la tensión entre el orden instituido y lo que finalmente pensaba que era la lucha por otro tipo de sociedad.

Pienso que es una cuestión o una pregunta que no se puede responder de manera general. Es también un problema: yo hablo de ello con mis estudiantes, porque creo que es importante que se hable de esto concretamente cuando se dan cursos de práctica y teoría en las escuelas de Comunicación.

Uno está permanentemente en tensión, despierto al juego de la negociación, y empieza a creer que las cosas no son tan malas, por lo que uno puede así creer en un sistema de integración cultural y económica mayor, supranacional. Asistimos a un momento donde los diversos actores sociales no han tomado conciencia todavía de lo que significa la reformulación de las estructuras de la sociedad. Esperemos que un día progresivamente volvamos a ascender, por el momento estamos en el fondo de la curva, y esto es la esperanza.

¿Por qué yo pienso así? No por el "I'm optimistic" de Negroponte, sino porque cuando uno mira la evolución del mundo, el modelo que se nos plantea como global, el modelo globalitario, es un modelo que crea tanta exclusión que la única sociedad viable en el futuro, si se siguen estas lógicas, es finalmente la creación de una sociedad de ghettos, donde la única función de estos comunicólogos será crear estos ghettos, con herramientas, con aparatos electrónicos. **z**



Fragmentos de la exposición de Armand Mattelart en la carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, septiembre de 1998.

# MANIFIESTOS MEDIO- LÓGICOS\*

## **C**ontrol de identidad

Si en cualquier control disciplinario, este neologismo levemente sospechoso de "mediología", tuviera que explicitar de qué palabra deriva su identidad, a la pregunta: "Eh, Ud., a ver, ocupación?", contestaría: "No, en realidad no me ocupo de los medios a pesar de mi nombre. Lo mío tiene que ver con los signos". "La lingüística hace tiempo que se ocupa de eso", replicaría la policía de fronteras. "Sí, es cierto, pero yo hablo de signo en un sentido más amplio, y no solamente en relación con esos rasgos –arbitrario, diferencial, lineal y discreto– que le reconocen los lingüistas. Lo mío tiene que ver con todos los rasgos sensibles de una intención de sentido". "Pero eso es asunto de la semiología". "Sí, es cierto, otros se ocupan del sentido de los signos. A mí me interesa el poder de los signos: otro problema". "Que plantea muy bien la pragmática de la comunicación". "Sin duda, pero la escuela de Palo Alto y los especialistas de los actos de lenguaje se concentran en lo que se produce en la comunicación verbal entre dos o varios interlocutores. Yo apunto más allá de las relaciones de habla y de los cálidos mano a mano de la intersubjetividad, algo así como una pragmática del pensamiento en la pesada y larga historia de las sociedades. No sólo con palabras se influencia a los hombres. Los mensajes se transmiten también por gestos, por figuras e imágenes, toda la panoplia de los

Régis Debray

archivos del signo". "Bueno, hablando claro y resumiendo, usted está relacionado con la historia de las ideas, disciplina reconocida a la que querría darle un toque más moderno, en la onda 'comunicación'...". "No, en realidad no. El tema de la Comunicación me es un poco ajeno. Ignoro por propia decisión qué es una 'idea' y he denunciado la inepticia de la palabra 'ideología' inclusive. A mí sólo me interesan las huellas materiales del sentido. Lo que pone a la historia de las ideas patas para arriba". Todas estas negativas agravarán su situación y probablemente el intruso sería reconducido a la frontera, fuera de la Universidad.

Es muy ingrato tener que presentarse haciendo uso de nociones de las que uno, precisamente, pretende liberarse, pero esos son los puntos de referencia admitidos por todos y uno necesita hacerse entender. Estos preliminares inevitablemente negativos obligan a plantear demarcaciones meticulosas en lo que hasta este momento era una apacible solución de continuidad. Trabajo molesto para todas las partes involucradas. El estudio de las vías y medios de la eficacia simbólica, ya que ese es nuestro objeto, se contacta por fuerza, y por suerte, con imponentes disciplinas que la nutren por todas partes de información y sugerencias. En lo que respecta a las funciones del lenguaje, la historia del arte y la historia de las técnicas nos han resultado indispensables,

pero insuficientes. También en lo concerniente a la eficacia de las ideas sociales se ha indagado constantemente a la sociología, por supuesto, de Weber a Bourdieu, pero también en la historia de las mentalidades, la de George Duby y Jacques Le Goff, o la psicología histórica, tal cual la analiza, para el hombre griego, Jean Pierre Vernant, o la historia simbólica de un Pierre Nora, referida a los efectos colectivos de la memoria, e incluso a la historia cultural, que Roger Chartier, Jean Claude Schmitt, Paul Zumthor y tantos otros están tratando de renovar. Cito aquí los arsenales históricos en los que me he provisto de armas y proyectiles, pero para emplearlos, si se puede decir, en una estrategia de búsqueda diferente. Subversiva en todo caso, con respecto a la antigua historia de las ideas, dado que se trata de invertir el curso habitual sustituyendo la preocupación de las fuentes por la de las desembocaduras. No: "¿De qué es producto este pensamiento?" sino "¿qué es lo que efectivamente ha producido?". Tampoco: "¿De dónde viene esta información, y qué quiere decir?" sino "¿qué es lo que esta nueva información ha transformado en el territorio mental de ese colectivo y en sus dispositivos de autoridad?". Describir el desarrollo de una filosofía como una no-filosofía, de una moral como una no-moral, de un discurso como no-discurso lleva a enfocar a los mensajes no en su literalidad, ni en la episteme subyacente en tal o cual campo de enunciados, sino en fenómenos más oscuros y triviales de distribución, difusión, propagación. Génesis, factura y contenido de los discursos, se borran entonces ante sus efectos en un plano inferior. Ya no se trata de descifrar el mundo de los signos, sino de comprender el llegar a ser mundo de los signos, el devenir-Iglesia de una palabra de profeta, el devenir-Escuela de un seminario, el devenir-Partido de un manifiesto, el devenir-Reforma de un panfleto, el devenir-Revolución de las Luces, lo mismo que cualquier anécdota contemporánea, el devenir pánico nacional de una emisión radial de Orson Welles en los Estados Unidos, o el devenir-bolsa de arroz de una emisión humanitaria de la televisión francesa. Digamos: el devenir-fuerzas materiales de las fuerzas simbólicas.

Sin hacer una religión de la oposición clásica entre el *certum* y el *verum*, las certezas y las verdades, mis incompetencias tanto como mi trayectoria me han acantonado en el estudio del primer dominio: el de los mitos, creencias y doctrinas, que el término tan falaz de "ideología" engulle desde hace un siglo. El universo de los "ismos", o de las afiliaciones colectivas a un nombre propio fundador (platonismo, cristianismo, marxismo, lacanismo, etc.) donde la potencia de los símbolos atraviesa formas específicas de poder, no se desarrolla en el mismo espacio-tiempo, no responde a las mismas exigencias de validación que el universo de las "icas" (matemáticas, físicas, etc.). Las tecnologías de la creencia y del estar juntos abren un campo más vasto pero menos fácilmente dominable que las "tecnologías de la inteligencia" escritas por Pierre Levy, o "la ciencia en acción" tan bien deconstruida por Bruno Latour y los investigadores en sociología de la innovación de la Escuela de Minas,<sup>1</sup> que sacan a luz las sesudas mediaciones –políticas, retóricas, industriales– de aquello que la gente toma por verdadero. Tan rigurosa en sus efectos como evanescente en sus causalidades, la creencia es tanto más inasible cuanto más fácil es el acceso a ella, velada por su familiaridad y la falsa transparencia de sus encadenamientos. Esto explica, sin duda, el atraso producido sobre nuestro conocimiento de los mecanismos que gobiernan la influencia y la dominación, y sobre la producción de verdades experimentales o falsables. Frente a una

epistemología ya bien segura de su objeto y de sus métodos, la "doxología" –o el saber del no-saber– balbucea. No existe una muralla china entre los dos dominios de la constatación y de la adhesión, de lo construido y de lo espontáneo, pero conocemos mejor los engranajes y redes de la ciencia que los del imaginario colectivo. Como si las convicciones, a pesar o a causa de su inconsistencia, nos resultaran más impenetrables que los tangibles resultados del trabajo de la demostración. Como si las puertas cerradas de los laboratorios ofrecieran menos resistencias que los batientes de los talleres de pintura, de imprenta o de electrónica. La alucinación política sigue siendo un misterio; la fisiología de la visión ya no lo es. Sabemos mejor lo que medimos y lo que quiere decir medida, cuando calculamos la masa dinámica de una galaxia que cuando computamos por sondeo un estado de opinión. Del mismo modo conocemos mejor los usos y efectos de la computadora, herramienta standard de los hombres de ciencia de hoy en día, que los de la televisión, herramienta y preocupación cotidianas de los hombres del poder de hoy. Y, entre estas dos categorías de objetos y de sujetos, el diálogo es uno de los más raros.

Las ciencias humanas, hay que recordarlo, ya han tratado ampliamente los mil planes de actibilidad de la eficacia de los signos relacionados con este mamífero simbólico que es el *homo sapiens* y *locuens*. La antropología nos ha mostrado, con los ejemplos de los relatos del chaman ante la parturienta de su tribu, de qué modo "el pasaje a la expresión verbal desbloquea el proceso fisiológico" (Levy-Strauss). El psicoanálisis confirma en sus clientes las virtudes de la *talking-cure* (Freud); el sociólogo cultural pone en evidencia la violencia simbólica ejercida por los dominantes a través de simples modos de decir, de hacer, de

clasificar, de estar, de percibir, de comer, cuya arbitrariedad es asimilada como natural por los dominados (Bourdieu); el sociólogo político sabe por experiencia que mandar es transmitir y someter, inculcar, ya que la dominación no recurre ordinariamente a la violencia física (Weber). Los poetas, por su parte, que han tratado la cuestión al mismo tiempo que los Príncipes y mucho antes que las ciencias humanas, han exaltado miles de veces "la palabra, esa fuerza que va" (Hugo), e inclusive los "poderes de la palabra" (Poe). Pero, antes que ellos, ciertos nómades del Cercano Oriente habían inventado a Dios a su imagen y concediéndole desde el principio –Acto I, escena I– esa misteriosa y por lo tanto divina aptitud para transmutar un decir en hacer: *fiat lux*. Enunciación=Creación. Tal vez hemos olvidado el Génesis, pero el sentido común, en el fondo, se considera Yahvé cuando evoca no las trompetas que destruyen las murallas de Jericó sino los libros "que provocan la ruptura", las "palabras que sacudieron al mundo", "las ideas que cambian la faz de las cosas", etc. Esas metáforas incoloras ocultaron el misterio performativo banalizándolo, pero habrá que resolverse a no considerar como evidente que la palabra de Jesús de Nazaret haya podido, en un cierto momento de su recorrido, transformar al imperio romano y dar nacimiento a la cristiandad; que la prédica de Urbano II en Clermont, que arroja sobre los caminos bandadas de peregrinos y después ejércitos enteros, haya podido originar la primera cruzada; que la exposición, por un monje agustino alemán, de noventa y cinco tesis redactadas en latín en el villorio de Wittenberg haya podido originar la Reforma, o sea guerras civiles, nuevos Estados, el surgimiento capitalista en el norte de Europa; que el Manifiesto Comunista haya podido originar un "sistema comunista". Resumiendo, hay que tomarse el trabajo de constituir en enigma el hecho de que una representación del mundo pueda modificar el estado del mundo, y no solamente su percepción, que consideramos natural. La filosofía, se dice, es hija del asombro. No es suficiente quedar estupefacto





para transformarse en filósofo, pero mis diferentes trabajos nacieron todos de un asombro intelectual frente a los clichés que naturalizan una operación aún más misteriosa que la de la significación: la transición del signo al acto. Entrada de la "caja negra": sonoridades, letras, trazos sutiles; salida: legislaciones, instituciones, fuerzas policiales. Desmontar esta "caja" es analizar lo que llamamos un *acto de transmisión*, o bien producir las reglas de la transformación de un estado a otro (no lo gaseoso hacia lo líquido, sino la cadena que lleva la prédica a un ejército o a un libro mágico, y de allí a un partido o a un Estado, la "lógica a la epilepsia"). La estabilidad estructural de las lenguas y de los códigos es una cosa, la desestabilización de una estructura estable por un acontecimiento del habla (o de la palabra), o cualquier otra irrupción simbólica, es otra.

## Definiciones

Las críticas a mis proposiciones serán quizás facilitadas por algunas definiciones liminares y sumarias. Llamo pues "mediología" a la disciplina que trata de las funciones sociales superiores en sus relaciones con las estructuras técnicas de transmisión. Llamo "método mediológico" al establecimiento, caso por caso, de las correlaciones, verificables si es posible, entre las actividades simbólicas de un grupo humano (religión, ideología, literatura, arte, etc.), sus formas de organización y su modo de captación, de archivo y de circulación de sus trazos. Tomo como hipótesis de trabajo que este último nivel ejerce una influencia decisiva

sobre los dos primeros. Las producciones simbólicas de una sociedad en un instante no pueden explicarse independientemente de las tecnologías de la memoria en uso en ese mismo instante. Es decir que una dinámica del pensamiento no es separable de una física de los trazos.

El medio por el que se encausa un mensaje, el punto de pasaje obligado, proporciona al análisis un elemento mayor pero limitado. El "medio" en el sentido McLuhaniano de la palabra es sólo un piso. Uno no puede detenerse allí. Los objetos y las obras cuentan menos, en efecto, que las operaciones. Cuidémonos de la trampa sustancialista, integrando el *medium* como dispositivo a la *mediación* como disposición. O ciertos sustantivos culturales –los libros, las imágenes– al infinitivo correspondiente –el *leer*, el *mirar*– y sobre todo a las variaciones de este acto (las *maneras* de leer y de mirar, sus marcos sociales y los estilos de lectura y de mirada). Inversión de las jerarquías: el texto como unidad ideal es menos pertinente que el libro como objeto, y el objeto, a su vez, que sus metamorfosis. Nuestro dominio es el intermediario o el intercalario, ya que uno se aboca a los intervalos, intercesores e interfases de la transmisión, pero como el prefijo *inter* está designando un orden de realidades siempre secundario con respecto a los términos que relaciona, lo hemos preferido al sufijo *ión* de la acción, en este caso de las *interacciones* técnica-cultura. Los entre-dos deciden, pero nuestra lengua hace a la inversa: subordina espontáneamente los signos de la relación a los del ser, y el hacer al ser.

El mediólogo se ocupa pues de los "media" como Marcel Proust de las magdalenas, o Sigmund Freud de los lapsus. No menos pero no más. Es decir bastante poco. La palabra "media", ese falso amigo del mediólogo, designa "todo soporte de difusión masiva de la información (prensa, radio, televisión, cine, publicidad, etc.)" (Petit Robert). Los medios constituyen, a nuestro modo de ver, un campo autónomo y consistente pasible de una disciplina específica, no sólo porque estando sobredeterminados, entremezclan una

multiplicidad de determinantes, económicas, técnicas, políticas, culturales, ideológicas, etc. –que es el caso de todos los procesos de transmisión– sino porque no son más que una variación particular, inflada pero derivada de una cuestión de principio global y permanente. Tanto lo que Aristóteles ha reflexionado sobre la retórica, o Platón sobre la escritura y el sofista, como, por dar un ejemplo, el corredor de maratón visto como autor y víctima del primer "scoop" occidental, no conciernen a la massmediología en boga, sino que entran directamente en nuestro campo. Los medios contemporáneos sólo pueden ser descifrados a largo plazo, con profundidad temporal. Para abordar a la televisión como mediólogo, y no como sociólogo de la comunicación, hay que munirse de un alma de ancestro y observarla en perspectiva, a contraluz del icono bizantino, del cuadro, de la fotografía, y del cine. El momento se comprende por el proceso como la parte por el todo.

¿Se tomará entonces por objeto al *medium* en singular? Tampoco, pero en la medida en que los entornos simbólicos estén estructurados por un *medium* dominante, no se puede dejar de visualizar este término envilecido, con la condición de complejizarlo, dado que el uso que de él se ha hecho ha sido a menudo mistificante y simplista. En la transmisión de un mensaje, *medium* puede comprenderse en cuatro sentidos, que no se contradicen pero que tampoco se confunden: 1) un proceso general de simbolización (palabra, escritura, imagen analógica, cálculo digital); 2) un código social de comunicación (la lengua natural en la que se pronuncia, latín, inglés o checo); 3) un soporte material de inscripción y de almacenamiento (arcilla, papiro, pergamino, papel, cinta magnética, pantalla); 4) un dispositivo de registro aparejado a cierta red de difusión (escritura manual, imprenta, fotografía, televisión, informática). Convengamos en llamar "medium" en el sentido pleno al sistema de dispositivos-soportes-procedimientos, que una revolución mediológica produce orgánicamente. El procedimiento de la escritura, sin indicación de soporte ni de red, no especifica concretamente la naturaleza de un *medium*. El signo de escritura en una pantalla de computadora es, para nosotros, otro *medium* que el mismo en un soporte papel: ha pasado de la grafosfera a la videoesfera. De ahí, particularmente, la insuficiencia de las someras antítesis escrito/oral, que hacen abstracción de los soportes y de las redes.

Una revolución mediológica no afecta fundamentalmente los códigos lingüísticos existentes (la imprenta no ha cambiado la

sintaxis ni el vocabulario del francés); como tampoco abolió otros modos de transmisión (en el siglo XVI se siguen elaborando sermones y escribiendo a mano). La imprenta no ha fabricado por sí misma un nuevo soporte material, el papel ya existía; ni una forma original: el "codex" tenía siglos de antigüedad y las formas del libro, como lo ha dicho Roger Chartier, siguieron siendo durante más de un siglo después de Gutenberg las de los manuscritos. Sin embargo, más allá de la inercia y teniendo en cuenta los tiempos de latencia, la técnica de Gutenberg debía transformar, si no los modos de lectura, al menos el status simbólico y el alcance social de lo escrito a través de la alfabetización masiva. El tipo móvil del plomo necesitaba al papel, pero este hubiera vegetado, si se puede decir, sin el primero. La dinámica fue la de la pareja plomo-papel, pero el operador cuantitativo y cualitativo de la transformación en la ecología medieval del signo, es, en última instancia, la invención tipográfica. Máquina, matriz y motor de una estructura antropológica, caracterizada como "modernidad". Toda revolución de este tipo es multifactorial, y por supuesto, sería reduccionista promover al medio, condición necesaria pero no suficiente de una revolución mediológica, en agente causal único. La maquinaria, según el término de Bounoux, solo detenta la mitad del programa, el medio hace el resto, y la causalidad es circular. Un medio es nutrido y crece por el medio, que puede hacerle demandas o no. Y sin duda podríamos aplicar a la primera prensa manual y a la imprenta el mismo tipo de fórmula que David Landes aplica al reloj mecánico: "no es el reloj el que ha provocado un interés por la medida del tiempo; es el interés por la medida del tiempo lo que ha llevado a la invención del reloj".<sup>2</sup> La epidemiología y la microbiología tienen puntos de contacto sorprendentes desde este punto de vista. De la misma manera que las variaciones del virus están en función del terreno de implante (el mismo virus que causa el SIDA en el hombre es inofensivo en el chimpancé), la variación de un efecto mediológico se explica por el grado de resistencia del medio cultural y social (cada uno con



un sistema de defensa inmunológico sui generis). La misma maquinaria puede resultar en un lado epidémica y en otro indiferente. China, en el siglo XI, no pudo fertilizar y apropiarse de los tipos móviles, que reaparecieron y crecieron en el XV, en el otro extremo del mundo, al pasar de la madera al plomo. La xilografía china era suficiente para una demanda modesta de impresos, no exigía inversiones costosas, y mantenía más fácilmente la filiación caligráfica. El medio micénico del siglo XII A.C. no había permitido expandir la notación lineal del pensamiento. Confinó la invención dentro del ámbito real, en manos de una casta de escribas sujeta al control burocrático. El medio ateniense la recogió, unos siglos más tarde, y transformó el procedimiento de archivo de los secretos palaciegos en un medio de publicidad de las leyes y de la igualdad cívica en el ágora.

El lazo causal entre una técnica y una cultura no es por lo tanto ni automático ni unilateral. No se puede estar seguro de los tipos de comportamiento que va a desarrollar o no la escritura lineal en un medio dado. Pero sí estamos seguros de que una cultura que ignora este procedimiento de memorización no observará tal o cual comportamiento: ignorará la clasificación, la lista de acontecimientos, el encolumnado, etc. (y por lo tanto la lógica de no contradicción, la historia lineal, la memoria acumulativa, etc.). ¿Pero acaso la ecología no ha establecido un trueque de las causalidades mecánicas por los modelos sistémicos? Se

sabe bien que no llueve en el Sahara porque no hay vegetación y que no hay vegetación porque no llueve. El cristianismo contribuye a la victoria del codex (nuestro libro) sobre el volumen (el rollo o el cilindro), impropio para la lectura litúrgica por las dificultades que plantea su manejo, y la victoria del codex ayuda a la del cristianismo sobre las prácticas paganas. Los dos fenómenos se coproducen.

Al pequeño sistema soporte-dispositivo, que constituye el medio, responde el gran sistema medium-medio, complejo socio-técnico que constituye el objeto propio de la mediología positiva, histórica. "Medio", ámbito que es más que un decorado o que un espacio exterior de circulación: condiciona la semántica



de los trazos mediante el sesgo de una organización social. Fija el horizonte de sentido de los mensajes recibidos a través de "la lógica del uso" (Jacques Perriault) de la cual es portador (recepción, repliegue, hostilidad, stand by, etc.). Esta "lógica" no conforma un código de utilización en el aire, un modo de empleo autónomo equitativamente repartido en una población de usuarios virtuales. Adhiere a un mapa político de competencias, solidario a una distribución jerarquizada de las posiciones y las pericias, a una regulación organizada de los accesos a los diferentes soportes. Un medio de transmisión histórico cristaliza concretamente en, y a través de los operadores sociales de la transmisión. Es un espacio construido por, y sobre, redes de apropiadores, acreditadores, prescriptores, agentes de relaciones, etc. Para la imprenta, por ejemplo: los editores-libreros, viajeros, maestros, bibliotecarios, organizadores de centros de lectura, responsables de academias provinciales, etc. "Ellos seleccionan, difunden y dinamizan la información; la hacen deseable y asimilable, son los agentes activos de su apropiación y de su transformación".<sup>3</sup> Pero cada nuevo medium modifica la capacidad operatoria y por lo tanto la importancia política de cada una de las redes que ya están funcionando. En general, el nuevo desplaza al anterior. Cada revolución mediológica suscita sus propios "mecanismos de embrague", sus "shifters", y la historia de un medio cultural

puede leerse (y escribirse) como la de los cortocircuitos y competencias entre dispositivos de transmisión yuxtapuestos o más bien superpuestos (de este modo, hoy, red escolar, librería, prensa escrita, radio, televisión).

El error de los futurólogos y la decepción de los futuristas provienen generalmente de una sobreestimación de los efectos del medium por una subestimación de las pesadas tramas del medio. Por regla general, el uso es más arcaico que la herramienta. La explicación es evidente: si el entorno es nuevo, el medio es viejo, por definición. Es una estratificación de memorias y de asociaciones narrativas, un palimpsesto de gestos y de leyendas incesantemente reactivables, el repertorio recorrido de los soportes y símbolos de todas las épocas anteriores. Soy papiro, pergamino, papel, y pantalla de computadora. Soy el Decálogo, François Villon, Lenin y Macintosh. Soy pictograma y alfabeto, texto e hipertexto, manuscrito, página impresa y pantalla luminosa. Sucede con los individuos como con las mediasferas. Cada uno supone medioespacios heterogéneos, Francia, en videosfera, es "un hexágono que tiene una hora treinta de lado", y donde las imágenes tienen la velocidad de la luz. Pero el "Airbus" y el "live" no han suprimido las circunscripciones territoriales (porción de espacio que se puede atravesar a caballo en un día). La camada de los signos más recientes, nos llega a través de los más antiguos, en una perpetua reinscripción de archivos, de suerte que el nuevo tome efecto en, por y sobre el viejo. De ahí el eterno desfasaje del uso efectivo sobre las potencialidades de la herramienta y del acontecimiento sobre las esperas. De ahí la fuerte viscosidad de las prácticas cotidianas, los secuestros y desencuentros con los aparatos, y a veces, las encantadoras sorpresas surgidas del bricolage cronológico al que se ven constreñidos toda cultura y todo individuo ante sus bases materiales de representación.

Resumiendo. En la palabra mediología, "medio" no es ni media ni médium, sino *mediaciones*, o sea el conjunto dinámico de los procedimientos y cuerpos intermediarios que se interponen entre una producción de signos y una producción de acontecimientos. Estos entre-dos se emparentan con los "híbridos"

(Bruno Latour), mediaciones que son al mismo tiempo técnicas, culturales y sociales. Estamos muy mal equipados para tratar los cruzamientos y las combinatorias. El edificio de los signos es de tres pisos: físico (o técnico), semántico, político. Ahora bien, su estudio ha estado hasta hoy tabicado por disciplinas: el primer piso estaba atribuido a la "historia de las ciencias y las técnicas"; el segundo, a las "ciencias de la cultura"; el tercero, a las "ciencias sociales". El mismo corte para las prácticas: a los tecnócratas y a los ingenieros, el cable y el "equipamiento cultural", o sea el ocuparse de los conductores; a los intelectuales y a los artistas, el mensaje y las significaciones, o sea el ocuparse de los contenidos; a los príncipes y a los "tomadores de decisiones" el atender a la vigilancia de los usos y beneficios, o sea el ocuparse de las repercusiones. Pero "el pasaje de la virgen a la desposada" que constituye la entrada en acción de un enunciado simbólico, no respeta esas fronteras. La mediología tampoco: pretende ser transfronteriza, transversal a los establecimientos y a las nomenclaturas. Para pensar su impensable, cada edad de la razón humana, ¿no ha tenido que confrontar los inconmensurables, poner de acuerdo continentes? Todo sucede como si se hubiera inconscientemente dissociado la cuestión técnica -¿Qué máquina opera aquí?-, la cuestión semántica -¿Qué discurso se trata de hacer comprender?-, y la cuestión política -¿Qué poder se ejerce, cómo y sobre quién? Al no buscar *lo que está detrás*, sino *lo que sucede entre*, el mediólogo se ve obligado a instalar su banquillo entre tres sillones: los del historiador de las técnicas, del semiólogo y del sociólogo. Posición incómoda pero inevitable. En ningún lugar de honor del mundo académico se despliega la cuestión totalizante que plantea la operatividad de los signos. La filosofía, salvo algunas excepciones, le da la espalda a las modalidades técnicas y a las variaciones de la historia; la historia, a las invariantes antropológicas, y a los conceptos que los describen. Los sociólogos, a los objetos y a los aspectos técnicos; los tecnólogos, a los sujetos y a las mentalidades; y los semiólogos a ambos. Por esta razón y a falta de algo mejor, la travesía de los campos legitimaba para nosotros

una aproximación vacilante para tratar de conciliar el universo de los sujetos a los sistemas de los objetos.

Las neurociencias se esfuerzan por superar la brecha cerebro-espíritu. El estudio de las sociedades seguía hasta ayer separando la máquina o la herramienta, y del otro lado, la espiritualidad o la cultura; *aquí* la historia de las técnicas y *allá*, las "ciencias morales". Y los trapos de fregar no se mezclan con las servilletas, so pena de desencadenar inmediatamente el ataque como defensa: materialismo vulgar, reduccionismo ingenuo, determinismo obsoleto. La mezcla de rúbricas parece sin embargo indispensable para aprehender la lógica organizacional de una historia política e intelectual, pero también la actitud colectiva de una época dada, lo que se estigmatizaba ayer como "ideología dominante" y donde hoy veríamos mas bien el "tejido conjuntivo del espíritu de las sociedades" (Le Goff). La manera o el contorno del espíritu mediológico consiste en poner el dedo en los *intersticios* entre vida intelectual, vida material y vida social, y en hacer chirriar las bisagras demasiado silenciosas. Buscar el tercero excluido de nuestros grandes relatos, el que puentifica sin pontificar reconciliando un logicial y un material. Por ejemplo, un análisis del movimiento de las ideas en Francia en el siglo XVIII, de interés para la mediología, privilegiará esos espacios informales intermedios, esos lugares claves, polo de atracción social y centros de elaboración intelectual, ya sean clubes, salones, cenáculos, salas de lectura, sociedades literarias, logias, círculos, sin hablar de academias e instituciones de funcionamiento regular. La librería parecerá más digna de atención que la literatura, los lugares de reunión que los lugares comunes. Los distribuidores que los autores. Las "Luces" bajo este ángulo de visión, no serían un cuerpo de doctrinas, un conjunto de discursos o principios que un análisis de texto podría aprehender y restituir, sino un cambio en el sistema de fabricación-circulación-almacenamiento de los signos. Ya sea la aparición de núcleos y redes de sociabilidad, interfaces portadoras de rituales y de nuevos ejercicios, que valen como medios de producción de opinión. Es, en suma, por desplazamiento de los cuerpos intermediarios,

zigurat n°1

una reorganización de las canteras del espíritu público. No son las ideas o las temáticas de las Luces las que determinaron la Revolución Francesa, es esa logística (sin la cual esas ideas no se habrían corporizado jamás). Esto sonará, para los historiadores, como un retorno al remitente, porque ¿qué otra cosa hace la historia de las mentalidades, sino practicar concretamente, en vivo, ese tipo de aproximación? ¿No es ella la que nos enseña a hacer trabajar los intestinos y los residuos de la historia de los hechos? ¿No es ella la que nos enseña a preferir lo cotidiano, lo automático y lo colectivo, a los héroes epónimos y a los apogeos de visibilidad social? Jacques Le Goff, a propósito del sermón medieval y de la imagen pintada o esculpida: "Los medios de comunicación masiva son los vehículos y las matrices privilegiadas de las mentalidades". Roger Chartier, a propósito de la difusión de las Luces: "Las recepciones son siempre apropiaciones que transforman, reformulan, exceden lo que reciben". Al ver esto, el aprendiz de mediólogo, que hubiera podido tener ventaja frente a la historia de hace un siglo como el neuroquímico actualmente frente a la vieja psicología de las facultades, se convence de que él tiene menos para aportar al historiador de las mentalidades que el sociólogo a la historia social. Reconstruyendo teóricamente los casos empíricos elaborados por la nueva operación histórica, el mediólogo puede, como máximo, proponer modelos macroscópicos de conceptualización, no de aplicación. Lo mental (que viene de *mens*, espíritu) tiende hacia arriba, las materialidades de la cultura, hacia abajo. Al relacionar el instrumental mental de las sociedades y sus técnicas de domesticación del espacio y del tiempo, se podrá modestamente relacionar con otros conjuntos de oficios para descongestionar el debate. Atribuyendo a los soportes mediológicos de las mentalidades el papel llamado "reductor" que se imputa a los soportes biológicos de la psiquis. Y traduciendo "revisión de los valores" por "desplazamiento de los vectores". Un socioanálisis del Homo Academicus no podría imputarle a la ligera el pretendido "aristocratismo" de esas fisiologías contemporáneas que recurren a la "efectología" (gramatología, marxología, arqueología,

semiología, etc.) Lejos de encerrarse en un pensamiento de lo universal autosuficiente y autoreferente, uno prefiere zambullirse en la contingencia de las cosas históricas, con la intención de tomar del magma de los acontecimientos algunas estructuras necesarias de carácter general. Ya que en lugar de constatar, como el historiador, el mediólogo sueña con dar razón, mostrando la osamenta bajo las carnes, lo que se ha podido llamar "lo duro de lo blando". A decir verdad, más que de un destablicamiento entre vectores y valores, habría que haber hablado de un entrecruzamiento reforzado. Para desideologizar las "ideologías", desacralizar las sacralidades, pero también, a la inversa, para espiritualizar los soportes y psicoanalizar nuestras herramientas. Para, en el mismo movimiento, mentalizar nuestro instrumental mnemotécnico y tecnificar nuestro instrumental mental. **Z**

# notas

\* Publicado en *Manifestes Mediologiques*, Gallimard, 1994. Traducción de Francisca Comes.

1. Es la rama mas selecta de la ingeniería en Francia (involucra todo lo que hace a energía atómica). (Nota de la traductora).

2. D. Landes, *La hora que es*. Paris, Gallimard, 1987, p. 98. La necesidad había sido reconocida en el medio monástico después de las reformas benedictinas y cistercienses para una celebración puntual cada día de los oficios religiosos canónicos.

3. Michel de Certeau y Luce Giard, *L'Ordinaire de la communication*. Daloz, 1983, p. 8.

# COMUNICAR (SE),

Eduardo Grüner

*Y sin embargo la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia... Ahora bien, lo que hay de importante en una lengua, ¿no es lo que se considera en general como intangible, secreto, "poético"?*

Walter Benjamin

Tam-tam-tam, tamtamtamtam, tam-tam/  
rat-rat, rattatrat, rat-tat

Tambores africanos punteando el saxo  
tenor de "Gato" Barbieri



Postulemos la siguiente Utopía (negativa): un equipo multinacional de traductores se propone traducir todos los textos producidos en una lengua –pongamos, el castellano– a todas las otras lenguas existentes en el mundo –unas cinco mil, aproximadamente. A poco andar, la tarea se revela más que ímproba, absolutamente kafkiana en su (en sentido fuerte) improbabilidad: cada texto singular, traducido a una lengua, produce a su vez –puesto que el mero cambio de lenguas introduce variantes de sentido en el original– un texto nuevo que sería necesario traducir a las otras 4.999 lenguas, cada una de cuyas traducciones produciría un nuevo texto a traducir, y así sucesivamente, hasta el Infinito. "Infinito" es, aquí, la palabra clave (y, desde luego, intraducible): como ha dicho Benjamin, la esencia de cada lengua, su *differentia specifica*, sólo se hace evidente en la traducción, vale decir en su confrontación con las otras (4.999) lenguas; pero, como lo revela nuestra pequeña parábola, esa tarea no puede tener fin, al menos no un fin humano: sólo una omnipotente inteligencia divina, que conociera de antemano todos los posibles efectos multiplicadores futuros de todas las posibles traducciones a todas las lenguas, podría verdaderamente realizar esa esencia total del Lenguaje. Quizá sea por eso –porque los hombres saben que no son dioses, aunque les cueste resignarse a esa herida narcisista– que las relaciones entre

las lenguas, e incluso al interior de ellas, sean principalmente de conflicto (como lo muestra Bakhtin) y no de armonía; no es sólo que una traducción perfecta sea imposible, sino que es indeseable: ¿quién querría asumir ese rol un poco siniestro? (el casi inevitable "nacionalismo lingüístico" es la forma política reactiva de esa impotencia).

Es decir: la noción misma de comunicación (aún con sus "ruidos") es virulentamente anti-benjaminiana: la comunicación es la reducción de los enigmas del Infinito al segmento, efímero e ilusorio, de su traducibilidad: pero "la traducción, y por lo tanto, la comunicación, no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua". Pero la singularidad de cada lengua está en permanente relación de tensión con la Totalidad del Lenguaje; en cada frase, en cada palabra –quizá en cada fonema– de una lengua resuenan, por ausencia, todas las otras lenguas, incluidas las muertas (o "desaparecidas") y las del porvenir, así como dice Sartre que en cada calle de una ciudad está la ciudad entera. No se trata de ninguna ingenuamente humanista "unidad del género humano": al contrario, se trata de una imposibilidad, estrictamente humana, de alcanzar la esencia completa del Lenguaje, salvo –como muestran Cassirer o Steiner– en el pre-babélico Mito de Origen. O, según la alegoría benjaminiana, en el instante mesiánico y apocalíptico de la Revolución. Mientras tanto,

# ES DECIR:

cada lengua está irremediabilmente fragmentada, amputada de su totalización en el Lenguaje, y en ella anida una ausencia originaria radicalmente incomunicable. Y si recién no se trataba de humanismo, ahora no se trata simplemente de no se sabe qué inefabilidad mística: el secreto que guarda cada lengua –es decir, cada matriz de la "competencia simbólica" de las formaciones sociales– es la cifra de su historicidad, de su distinguible politicidad, en el sentido amplio pero también estricto de que, junto al Trabajo (junto a la capacidad de auto-producción del Sujeto por la transformación de la Naturaleza), la Lengua (la capacidad de auto-producción del Sujeto por la simbolización de los sonidos) constituye ontológicamente al Ser Social.

Si se acepta esto, habrá que concluir que la incompletud de toda lengua, el resguardo de sus secretos incomunicables (que hace posible, entre otras cosas, que toda lengua necesite una Literatura, una Poesía, algo que hable de lo indecible) es lo que permite que haya futuro; es decir, que haya Historia: la Historia debe ser entendida también como la "memoria anticipada" a la que se refiere Bloch, como el deseo interminable de alcanzar el horizonte en desplazamiento del Lenguaje; hacer Literatura, hacer Arte, hacer Política, hacer Historia es –para repetir la bella expresión de (otra vez) Sartre– "arrojarse hacia el Horizonte". Hacer, meramente, "comunicación", es embrionarse en el puro Presente, en el hic et nunc donde el Poder nos

tiene siempre al alcance de la mano. La obsesión comunicativa sólo pudo haber emergido en una época como la nuestra, que ha enajenado su voluntad de hacerse en el confort placentero, placentario, del entenderse.

## II

Hace ya varias décadas, Marcel Griaule informa que los dogon de Djibouti (Africa Occidental) guardan durante toda su vida un celosísimo secreto, que se llevan a la tumba, que no revelan ni a sus padres, ni a sus hijos, ni a sus mujeres, que constituye el núcleo único e inaccesible de su subjetividad (los dogon tienen una vida extremadamente "pública"): ese secreto es su nombre. Quiero decir: su verdadero nombre, el que eligen para ellos, y no el nombre falso que usan para "comunicarse" con el resto de la tribu. O sea: un dogon no puede realmente ser interpelado, en el sentido althusseriano; hay una distancia infinita, irreductible y no suturable entre los dos "nombres" de este sujeto literalmente dividido. Es una situación interesante para pensar en ciertos espejismos: entre los dogon, la ilusión comunicativa está sostenida por ese núcleo estrictamente incomunicable, por la existencia de una palabra radicalmente inaccesible, misteriosa, desconocida, con la que sin embargo tienen que contar los miembros de esa sociedad –todos los dogon tienen un nombre secreto: para cada uno de ellos, por lo tanto,

# MORIR



hay cientos, miles de signos desconocidos que deben ser descontados del lenguaje social para que la "comunicación" sea posible.

Tomemos otro caso, no muy lejano geográficamente de los dogon. Los luba del sudeste del Zaire –relata Adolfo Colombres– utilizan para emitir mensajes el cyondo, tambor que presenta en la parte superior una larga hendidura con dos labios (ellos mismos los llaman labios). El más grueso emite un sonido bajo, al que se llama "la voz hembra". El otro emite un sonido agudo, la "voz macho". Esto resulta de especial relevancia, pues la lengua luba tiene una oposición de longitud (vocales breves y vocales largas) y otra de tonalidad (tono alto, tono alto y tono complejo). El cyondo registra estas cualidades, y si bien no alcanza a emitir sílabas (consonantes y vocales), logra sí comunicar las características de duración y de tono de esas sílabas. Mediante el procedimiento de la amplificación, los tambores son capaces de desarrollar una frase, una palabra o una idea básica desplegándola con diversas técnicas, que incluyen el uso de fórmulas estereotipadas (las "holofrases"), constituidas por uno o varios versos. Pero también recurren a las metáforas, dando una forma alambicada, poética, a mensajes que podrían emitirse de un modo sencillo, referencial. Así, muchas epopeyas africanas sobreviven durante siglos en la piel tensa del cyondo, transmitiendo de generación en generación una tradición que no obstante es diferente en cada versión, ya que recurre a distintas "metáforas". Los cyondo, de más está decirlo, son tocados por "profesionales" que tardan muchos años en formarse, y que se llevan a la tumba el secreto de su técnica.

Último ejemplo. Entre los oualof del Senegal existe el gewel o griot, el recitador oficial de los mitos de la tribu. El griot también debe sufrir un largo y trabajoso aprendizaje secreto para alcanzar, en su recitado, la más absoluta y monótona neutralidad, ya que el mito, a través de los siglos, debe ser narrado exactamente de la misma manera, sin la más mínima alteración semántica ni sintáctica, en el mismo tono de voz. Se trata de una cuestión de supervivencia: de otra manera, el cosmos

perfectamente ordenado y en equilibrio que el mito representa se derrumbaría catastróficamente, y la sociedad oualof como tal desaparecería. De modo que el relato del griot está sometido a una estrecha vigilancia por parte del tribunal de griots retirados que han sido sus maestros, para evitar que la más ínfima transgresión de un punto o una coma, el más imperceptible cambio de pronunciación, desate el apocalipsis: hay muy pocos casos como este de los que pueda decirse que el Ser entero de una sociedad pende del delgado hilo de "las palabras de la tribu".

Recapitemos. Los dogon sustraen de la comunicación la intimidad del sujeto: un dogon jamás sabrá a quién le habla –ni, claro, a quién está escuchando–; el secreto del nombre propio transforma al esquema emisor/receptor (o destinador/destinatario, etcétera) en una ficción necesaria, donde un agujero de silencio sostiene a toda una parlanchina comunidad en una red de circulación de mensajes articulada alrededor de la falta. Los luba, por su parte, apuestan a un exceso innecesario para los fines de una comunicación "funcional": una percusión sexualizada –"labios", "voz macho", "voz hembra"– sustituye y replica los fonemas de la lengua (los luba, parece, son una sociedad más bien silenciosa y parca), y se da el lujo de hacer "metáforas", de retorizar a los golpes (¿Nietzsche no filosofaba a martillazos?). Finalmente, los oualof demuestran por el absurdo lo discutible de la hipótesis lévi Straussiana de que el mito es una narración que no responde a la fórmula traduttore/tradittore (en el mito de Lévi-Strauss lo que importa son sus estructuras lógicas universales, que hacen que la traducción sea siempre eficaz): ya no se trata simplemente de que el estilo narrativo personal del griot puede cuestionar esa universalidad, sino exactamente al revés, que la más absoluta ausencia de "estilo" que ellos logran es irreproducible: el carácter hipnótico de esa monotonía repetitiva y completamente plana (¿"texto de goce" barthesiano?) requiere un esfuerzo de neutralización de la propia lengua que sólo es posible en esa lengua.

Y además, en los tres casos, lo hemos

visto, la circulación de mensajes está condicionada por un silencio inviolable, por un secreto: el ocultamiento del nombre, o la naturaleza "clandestina" del aprendizaje de los tambores y de la iniciación en la técnica de narración del mito. En los tres casos hay algo que le falta o le sobra al circuito comunicacional, pero es ese resto incontable, descontado, el que hace posible la cultura; el circuito mismo es, en verdad, lo que resulta superfluo. O, mejor dicho: está allí para disimular tautológicamente su propia superfluidad, es una opacidad que hace pensar en una posible "transparencia" que en realidad jamás existió (como cuando Lacan dice que la ropa sirve para ocultar... que no hay nada que ocultar: la desnudez total supondría la muerte del deseo, por eso no hay ninguna cultura que no "marque" el cuerpo de alguna manera).

Digámoslo brutalmente: la obsesión por la "transparencia comunicativa" es una exclusividad moderna y occidental (el bueno de Habermas no podría desde luego ser dogon, luba ni oualof). Y seamos groseramente reduccionistas (parafraseando lo que decía Masotta sobre el sartrismo, cierto reduccionismo será siempre pertinente): es una trasposición ideológica de la ficción de la transparencia del mercado –que, sin embargo, es desmentida por el propio discurso liberal mediante el lapsus de apelar a una "mano invisible". Se puede dar un paso más, de audacia apenas tímida: la democracia moderna, su "credibilidad", es el tercer pliegue de esa ideología de la transparencia; la idea misma de representación –un concepto de vertiente doble: político-social, estético-comunicacional– es tributaria del imaginario de lo todo-comunicable: la democracia traduce sin traición la "lengua" de los "representados". En el reino de la transparencia democrática, al igual que en el de la transparencia del mercado y la comunicación, no puede haber restos, secretos, faltas, excesos ni "plusvalías": implicaría el riesgo del quiebre de la Totalidad Translúcida (por eso teorías como la de Marx o la de Freud no son "democráticas" en ese sentido: ellas parten de la premisa de un universo social o subjetivo que está constitutivamente opacado por sus propias

zonas ocultas, por los "secretos" de la lucha de clases o el inconciente, de la plusvalía o la pulsión; Marx o Freud sí que podrían ser dogon, luba, oualof).

La Totalidad Translúcida de la Comunicación Democrática del Mercado, por otra parte, tiene que suponer la existencia de un Otro igualmente transparente –sin nombre secreto– con el cual comunicarse, al cual comprarle y venderle, al cual representar. La ilusión de la comunicación supone, en efecto, la existencia de un Otro (ya se sabe que esa palabra se escribe con mayúscula) con el cual es imprescindible entenderse para lograr una coexistencia democrática y respetuosa de las mutuas diferencias.

Una premisa para el desmontaje de esta ilusión sería, pues, la escritura de una especie de historia foucaultiana (una genealogía filosófico-política, digamos) del concepto del "Otro" en el pensamiento moderno, o por lo menos en el del siglo XX, que ha coronado a ese concepto con su mayestática mayúscula. No vamos a emprender esa empresa disparatada aquí; limitémonos a registrar los cuatro loci sucesivos en los que, en su biografía de lecturas, el autor se tropezó con esa categoría (o con esa "unidad de análisis", como diría un buen cientista social):

1) La escritura, teórica o ficcional, de Jean-Paul Sartre. Aunque "el Otro" es una noción permanente a lo largo de toda la heteróclita obra de Sartre, sin duda su enunciación más impresionante está en las palabras que pronuncia Garcin, el protagonista de *Huis Clos*, en el final mismo de esa obra de teatro: "El infierno es el Otro" (las versiones castellanas suelen traducir por "El infierno son los otros", pero la primera versión francesa dice: *L'enfer, c'est l'Autre*; este término, en francés, tiene un alcance universal y casi metafísico: algo así como la "otredad", la alteridad como tal). Es una frase que en su momento le valió a Sartre una reputación de nihilista desesperado. No obstante, su ensayística política posterior concretizó e historizó en buena medida su significación: en *Los condenados de la tierra*, por ejemplo, el Otro es el opresor colonial, que sin duda constituye el infierno para el oprimido,

como lo es el burgués para el proletario o la "buena gente" para Jean Genet. En todo caso, si el nihilismo original queda más especificado, no se pierde del todo la idea de una estricta imposibilidad de comunicación "simétrica" con el Otro.

2) La teoría psicoanalítica de Lacan. Allí, por supuesto, el Otro es el lugar (siempre inestable) de la Ley, del Lenguaje, de lo Simbólico estrictamente inalcanzable sin el desvío por los vericuetos de lo Imaginario y los sufrimientos de lo Real. El Otro es también el lugar de la necesaria castración, que impide el acceso al (siniestro) objeto del Deseo primario justamente para que pueda haber objeto(s) de deseo imaginario, es decir Deseo como tal, es decir Sujeto (dividido) en tanto tal. Son muchas fracturas, impuestas por el Otro, para llegar a eso. Pero, ¿quién podría vivir sin ellas? (Ya se conocen las consecuencias de la "forclusión" del Otro: el hundimiento del sujeto en el abismo psicótico, por nombrar la menor). En todo caso, nada tiene que ver esto con la "comunicación": más bien al contrario, es el permanente malentendido con el Otro –expresado en los síntomas de la neurosis, es decir en la "normalidad" del sujeto– lo que permite ese recorrido sinuoso.

3) Los Estudios Culturales y la Teoría Postcolonial –tan de moda hoy entre ciertos "comunicólogos". Aquí el Otro suele ser el significante que designa a la cultura (étnica, de género, religiosa, etcétera) ajena, extraña, impropia, que nunca podremos plenamente "comprender": que siempre arrojará un resto incodificable e irreductible de inarticulable ajenidad, de inquietante extrañeza, de molesta impropiedad. En suma: de insalvable diferencia. Pero en todo caso, tampoco es aquí la "comunicación" lo que está en juego: en todo caso, el "respeto por la diferencia", si él fuera posible, sería respeto por el inabordable silencio del Otro, por su derecho a resguardar zonas estrictamente incomunicables de su Ser, como el nombre dogon.

4) La Teoría de la Traducción, que en sus versiones más actuales es algo así como una extensión de la Teoría Postcolonial. Aquí el Otro aparece metaforizando (sobre todo en el



terreno de lo poético) al Texto intraducible, que conserva un núcleo de (sin)sentido en deslizamiento perpetuo, enigmático, inaccesible, inalcanzable. Y ello a pesar (quizá incluso a causa) de lo bien que conocemos la otra lengua, la lengua Otra. Lo cual parecería demostrar que –al menos hasta el advenimiento del Momento Mesianico de Benjamin– lengua, como madre, hay una sola: por eso, también, se dice “lengua materna”. Es lo que muestra, en forma extrema, la incomunicable letanía del griot oualof. Y, en todo caso, allí donde hay sólo una, ¿qué objeto tiene hablar de “comunicación”?

Ya se ve: ninguno de estos cuatro conjuntos discursivos justifica la confianza habermasiana en un futuro de transparencia comunicativa –ni siquiera, para ser justos con Habermas, como hipotético “modelo de regulación”. No lo justifica ni en su posibilidad ni, hay que decirlo, necesariamente en su deseabilidad. Hay otras lecturas que es pertinente nombrar aquí: la ya mencionada de Walter Benjamin, por caso. A propósito, justamente, de la traducción, es imposible olvidar aquella idea benjaminiana de que una traducción perfecta –una “comunicación” plenamente transparente, diríamos– sólo le está reservada a Dios, ese Otro absoluto, no castrado e incastrable, que siempre tiene algo de siniestro; a nosotros, simples mortales, sólo nos está permitido reescribir incansable y fallidamente al Otro, sin esperanzas de ponerle punto final a ese Texto: de poder realmente inscribir ese resto incodificable que el Otro arroja. Y esa carencia es nuestra salvación: es ella la que mantiene el deseo de seguir escribiendo, mientras que la “comunicación” total, perfecta, sería –como la desnudez completa del cuerpo ajeno– la lisa y llana muerte del Deseo. Creo –para seguir recordando lecturas– que era Rimbaud el que decía que el mundo es un espacio del permanente malentendido: “Por suerte”, agregaba, “porque si la gente realmente se entendiera... se matarían todos entre ellos”.

### III

Y, en efecto, así ha sido –y sigue siendo–

cada vez que la unificación lingüística de la comunidad (eso es, en última instancia, la ideología de la “comunicación”) se transforma en factor decisivo de la centralización del sentido, negándose a respetar, por razones llamadas “políticas”, el secreto esencial de la(s) lengua(s). Por ejemplo –es uno entre cientos posibles–: cierta Revolución de 1789, conocida como “Francesa”, fue hecha por una “comunidad” que, en el caso del 80% de sus miembros... no hablaba francés. Puesto que el francés era el “dialecto” de la élite de la Ile de France: los demás hablaban gascón, vasco, Languedoc, etcétera; el “francés”, como lengua nacional, fue impuesta después de la Revolución, a sangre y fuego, a un costo de miles de muertos. C'est la civilisation, vraiment! Mal o bien, con razón o sin ella, vascos, catalanes, irlandeses, swahilis, lombardos, hutus, kurdos, y siguen las firmas, continúan oponiéndose a esa idea de Civilización.

Y quizá no haya otra manera: no es cuestión de jugar a las Bellas Almas. Pero entonces, ¿a qué viene esa idealización de la “transparencia comunicativa” no distorsionada? Si la propia lengua –Bakhtin dixit– es el espacio de la lucha de clases, del conflicto por imponer una monoglosia a una materia constitutivamente heteroglósica (también podríamos citar a Gramsci, a sus análisis sobre el proceso de hegemonización del sentido común), ¿no se ve que la propia categoría “comunicación” está desde el vamos “distorsionada” por su sumisión a la ideología del Contrato, imaginado como el acuerdo racional entre unos “iguales” que jamás existieron? Así se nos dice también de las lenguas, de los “códigos” comunicativos: son convenciones consensuadas para simplificar y “normalizar” la heteroclita confusión de Babel; y continúan los paralelos: lo mismo decía Locke del dinero, cuando tenía que justificar que había por lo menos un “producto” –el dinero, justamente– que no podía estar sometido a los límites que su propia teoría le imponía a la acumulación y el enriquecimiento; el dinero había sido “inventado” para simplificar y ordenar el intercambio de mercancías cada vez más proliferantes. Y, siendo un producto no perecedero –en esos

tiempos, al parecer, no se conocía la hiperinflación—, Locke no veía en él mayor obstáculo a su cláusula de "dejar para los otros igual cantidad y calidad de frutos".

Ni Locke ni los ideólogos de la Democracia puramente contractual—"procedimental", ni los comunicólogos para los cuales el pacto de una "transparencia comunicativa" es una aspiración, parecen tener nada que decir sobre la situación de la democracia, del mercado, del intercambio de mercancías y "mensajes" en tanto campos de batalla gramsciano-bakhtinianos en los que se dirime el Poder como espacio en perpetuo desplazamiento de la lucha por el sentido. Algo que, sin embargo, ya el "realista" Hobbes, en 1651, tenía perfectamente claro: su Soberano —llamado, significativamente, el Gran Definidor— era el que decidía (todo Carl Schmitt sale de ahí), con la Espada Pública como garantía y ultima ratio, el inapelable significado de las equívocas palabras que habían introducido la discordia en el "estado de naturaleza". ¿Se puede pedir mayor claridad sobre lo que —al menos en condiciones de profunda desigualdad social y por lo tanto política— está en el fondo de la apelación a una comunicación "no distorsionada"? Porque —volvamos a nuestros amigos los dogon, los luba y los oualof— hay sin duda las distorsiones que provienen del Poder, pero también las hay que son constitutivas de la Lengua, esos "secretos" e "incomunicables" que hacen de la lengua, para parafrasear a Toni Negri, un poder constituyente en infinita expansión y que se resiste a ser constituido por las gramáticas normalizadoras y la homegeneización "comunicacional" (aunque parezca mentira, entre nosotros esta fue la sólida argumentación de Domingo Faustino Sarmiento, en su notable polémica con Andrés Bello). Y —volvamos a Bakhtin— es ese mismo poder "distorsionador" el que se vuelve contra el Poder cuando los oprimidos carnavalizan la lengua para poner de cabeza el orden lógico del universo impuesto por sus amos.

Pero volvamos, también, a Benjamin. En otro de sus luminosos ensayos (y en otra demostración del absurdo de hacer de Benjamin un teórico de la "comunicación"),

sindica, precisamente, a la comunicación de masas —aquí bajo la forma del periodismo— como responsable de la muerte de la narración en tanto intercambio de experiencia vital: "Con la dominación de la burguesía, que tiene a la prensa como uno de sus instrumentos más importantes en el capitalismo desarrollado, emerge una forma de comunicación, la información, que amenaza con el hundimiento de la experiencia y la inteligencia de lo lejano —en el tiempo y en el espacio." Lo lejano de Benjamin —lo que mantenía un "aura" de autoridad creadora aunque (o tal vez porque) no estuviera sujeto a verificación, es decir lo que permitía mantener el componente de secreto, el enigma de la lengua y de las culturas— ha sido sustituido por el ideal (meramente ideológico, claro está) de la verificabilidad, de lo "comprensible en sí mismo", de lo que no requiere ser sujeto al conflicto de las interpretaciones: en definitiva, de lo cercano, lo inmediatamente a la mano que no admite otro análisis crítico, u otro goce, que su confrontación empírica con la "realidad". La nostalgia benjaminiana por ese universo perdido, por ese Imaginario abierto y pleno de incertidumbres que constituía lo narrativo de la épica a la novela, de la tragedia a la aventura, está muy lejos de ser conservadora o tradicionalista (o quizá haya que decir que hoy, en un mundo subordinado al mero presente efímero de la información de modo incomparablemente más virulento que en la época de Benjamin, cierta forma de conservadorismo y tradicionalismo sea una manera de ser "de izquierda"): más bien, lo que lamenta es, nuevamente, la paralización del Futuro, de ese futuro que dormía en el secreto como promesa de la Historia.

#### IV

Resumamos, y —en lo posible— ordenemos. Benjaminianamente, aquí se trataría de invocar, a propósito de las imágenes de los medios masivos de comunicación —de su socavamiento de las dimensiones de Historia y Aventura—, una categoría que tradicionalmente tiene un importantísimo estatuto teórico en el pensamiento occidental: el concepto de

aburrimiento. O, si se quiere darle una dignidad filosófica mayor, el concepto de tedio, que desde San Agustín hasta Sartre sirve para designar una forma del goce por la indiferencia, por el hundimiento en ese "sentimiento oceánico", como lo llamaba Freud, en el cual el sujeto se libera de todo deseo y por lo tanto de todo conflicto con su realidad, y por lo tanto de su propio dolor, pero también de su propia existencia y experiencia como sujeto.

Es imposible para mí, a su vez, no enmarcar este concepto en la estricta dependencia que existe hoy entre la idea que tengo de los medios masivos de comunicación, y otras dos ideas que, si puedo decirlo así, dominan al discurso dominante en nuestra sociedad, y cuya relación con la de "comunicación" ya hemos adelantado: las ideas de mercado y de democracia. La primera —no hace falta insistir en ello— constituye el operador ideológico privilegiado y casi excluyente del así llamado "capitalismo tardío", un operador que si hasta no hace mucho tiempo tenía que competir con otros que reclamaban con cierta legitimidad ese lugar privilegiado (por ejemplo, "Estado", "sociedad", "cultura", "lucha de clases", etc.), hoy reina por sí solo hasta el punto que ha logrado subordinar a su propia lógica global a la otra idea, la de democracia, que como sabemos actualmente designa principalmente (aunque no solamente) al supermercado "político" al que acudimos aproximadamente cada dos años para renovar el "stock" de programas y dirigentes que consumiremos en los siguientes dos años, sin que por supuesto hayamos tenido más intervención en la elaboración de esos programas y la selección de esos candidatos, de la que tenemos en el proceso de producción y distribución de los productos que adquirimos en el shopping. En épocas muy pretéritas, en las que la gente todavía leía a ciertos autores del siglo XIX, esa fascinación por las operaciones de compraventa se llamaba fetichismo de la mercancía, para designar el proceso de índole religioso por el cual la idolatría del objeto impedía al sujeto percibir la intrincada —y a veces sangrienta— red de relaciones sociales de poder y dominación que habían hecho posible la producción y acumulación de objetos para compravender.



Como en estos tiempos "posmodernos" (se me disculpará que, en honor a la brevedad, utilice este anacronismo, ya que el término hace rato que ha sido superado) los objetos de compraventa –esas mercancías-fetiches de triste memoria– son fundamentalmente (cuando no exclusivamente) imágenes, y como la mayoría de las imágenes tienen la fastidiosa costumbre de colocarse en el lugar de los objetos para re-presentarlos, no sorprenderá a nadie que me atreva a afirmar: primero, que si todavía existe hoy algo parecido a lo que en aquéllos tiempos pretéritos se llamaba "lucha ideológica", esta se da en el campo de las representaciones antes que en el de los conceptos; y segundo, que todo este galimatías que sin mucho éxito estoy tratando de desenmarañar nos conduce peligrosamente de regreso a la cuestión de los medios de comunicación de masas.

O, para ser más precisos, de eso que Adorno y Horkheimer etiquetaron como la Industria Cultural: una industria que tiene la muy peculiar característica de producir, directamente, representaciones, cuyo consumo indiscriminado y "democrático" (ya que la Ley que preside su elaboración, como corresponde a una constitución republicana, es igual para todos, aunque sean muy pocos los autorizados a elaborarla, y esos pocos se llaman, casualmente, representantes), cuyo consumo no se limita a satisfacer necesidades –reales o imaginarias– sino que conforma subjetividades, en el sentido de que –puesto que por definición el vínculo del sujeto humano con su realidad está mediatizado por las representaciones simbólicas–, el consumo de representaciones es un insumo para la fabricación de los sujetos que corresponden a esas representaciones.

Bastaría este razonamiento breve para entender la enorme importancia política –en el más amplio sentido del término– que tiene la Industria Cultural, ya que una de las dos operaciones más extremas y ambiciosas a que puede aspirar el poder es justamente la de fabricar sujetos (la otra, por supuesto, es eliminarlos). Pero podemos ir todavía más lejos. En efecto, esa fábrica de sujetos universales que es la Industria Cultural massmediática –y

que hoy, en la llamada "aldea global", ha realizado en forma paródica el sueño kantiano del sujeto trascendental– postula a su vez su propio sueño, su propia utopía "tecnocrónica", si se quiere pensarlo así, que es la utopía de la comunicabilidad total, de una transparencia absoluta en la que el universo de las imágenes y los sonidos no representa ninguna otra cosa más que a sí mismo. Se trata otra vez, cómo no verlo, del correlato exacto de la idea de un mercado "transparente" en el que no existe otro enigma que el cálculo preciso de la ecuación oferta/demanda, o de una democracia igualmente "transparente", en la que un espacio público universal establece la equivalencia e intercambiabilidad de los ciudadanos –semejante a la de las mercancías en el mercado o a la de las imágenes en el mundo de las comunicaciones–, y donde la única "oscuridad" que existe (puramente metafórica, claro está) es la del cuarto ídem donde el ciudadano va a depositar su papeleta.

Pero esta idea de una comunicabilidad total, de un mundo como pura voluntad de representación –si me permiten burlarme respetuosamente de un famoso título de Schopenhauer– tiene, desde ya, varias consecuencias. La primera (seguramente tranquilizadora para muchos) es que de realizarse este sueño massmediático de completa transparencia quedaríamos inmediatamente eximidos de, además de incapacitados para, la penosa tarea de interpretar el mundo, y por lo tanto de transformarlo, ya que toda práctica de la interpretación, en la medida en que problematiza la inmediatez de lo aparente, introduce una diferencia en el mundo, lo vuelve parcialmente opaco. Esa opacidad, esa inquietante extrañeza ante la sensación de que el mundo guarda secretos no dichos y tal vez indecibles, no representados y tal vez irrepresentables, no comunicados y tal vez incomunicables, de que hay algo que se juega en alguna otra escena que la de las representaciones inmediatas, es lo que se llama –ya sea en términos ampliamente epistemológicos o estrictamente psicoanalíticos– lo inconciente.

Ahora bien: las ideologías massmediáticas de la transparencia y de la perfecta

comunicabilidad, de un mundo sin secretos y donde por lo tanto toda interpretación y toda crítica sería superflua frente a la ubicuidad de lo inmediatamente visible, estas ideologías parecen volver obsoletas hasta las más apocalípticas previsiones de la Escuela de Frankfurt sobre los efectos de la Industria Cultural: por ejemplo, las impugnaciones marcusianas a la "desublimación represiva" o a la "colonización de la conciencia", puesto que de lo que se trataría aquí es de mucho más que eso: se trataría de la lisa y llana eliminación del inconciente, y por consiguiente de la liquidación de la subjetividad crítica. No habría ya "otra escena" sobre la que pudiéramos ejercer la sana paranoia de sospechar que en ella se tejen los hilos de una imagen que aparece como síntoma de lo irrepresentable, sino una pura presencia de lo representado, una pura obscenidad, que no es otra cosa que la obscenidad del Poder mostrándose al mismo tiempo que aparece disolverse en la transparencia de las imágenes fetichizadas.

Pero la ideología massmediática de la comunicabilidad tiene una segunda consecuencia, estrechamente ligada a la anterior, en la que quiero detenerme un momento, y es la de la disolución de los límites entre la realidad y la ficción. Me doy cuenta de que esta es una afirmación extraordinariamente problemática, ya que ni lo que llamamos "realidad" es una categoría de definición tan evidente, ni lo que llamamos "ficción" es tampoco algo tan evidentemente opuesto a lo que llamamos "verdad", cualquiera sea la definición que queramos darle a este último término. Justamente, las monumentales narrativas teóricas de un Marx o un Freud están montadas sobre la idea de que las grandes producciones ficcionales de las sociedades (llámense ideología, religión o fetichismo de la mercancía) o de los individuos (llámense sueños, lapsus o alucinaciones) no son, en el sentido vulgar, mentiras, sino regímenes de producción de ciertas verdades operativas, lógicas de construcción de la "realidad" que pueden ser desmontadas para mostrar los intereses particulares que tejen la aparente universalidad de lo verdadero. Como diría el propio Freud, la verdad tiene estructura

de ficción, y por lo tanto la interpretación sólo puede producir la crítica de lo que pasa por verdadero a partir de esas ficciones tomadas en su valor sintomático. Dicho lo cual, no significa en absoluto que todas las construcciones ficcionales tengan el mismo valor crítico, sino solamente aquellas en las que pueda encontrarse la marca de un conflicto con lo que se llama "realidad", y que sean por lo tanto capaces (aún, y sobre todo, si lo hacen de manera "inconciente") de devolverle su opacidad a la engañosa transparencia de lo real, de escuchar en ella lo no dicho entre sus líneas, lo no representado en los bordes de sus imágenes, lo no comunicado en el murmullo homogéneo de la comunicación. El nombre verdadero de los dogon, el secreto de la técnica de los tambores luba, el enigma de la trabajosa "neutralidad" de las narraciones oualof: es de todo eso que se está intentando privarnos. Eso se llama: barbarie **2**



CIENCIAS DE LA  
COMUNICACION  
EN EL VORTICE  
DE LA HISTORIA

# ¿CAPAS DE CEBOLLA SIN CAROZO?

José Gabriel Vazeilles

**E**l presente texto se apoyará, en primer lugar, en una visión de la historia contemporánea y su ubicación en la historia universal;<sup>1</sup> en segundo lugar, en reflexiones sobre la historia de la cultura.

Ambos temas serán orientados a intentar alguna explicación del auge actual de la comunicación social, lo que a su vez implicará perspectivas sobre lo que se ha dado en llamar el "estatuto epistemológico" de las ciencias de la comunicación.

Esta cuestión suele partir de supuestos que hacen un doble jaque. Por una parte, se supone que otras disciplinas sociales tienen un "estatuto epistemológico" consolidado, mientras las comunicacionales todavía no.

Por la otra, se supone que su universalidad e ingerencia con toda la cultura hará que el "todavía no" sea quizá nunca: como capas de una cebolla, al final se sabrá que no tienen carozo.

Es cosa muy nueva, pero itan vieja!: por todavía desconocida o demasiado sabida, carecería del status que tienen otras disciplinas.

Esta paradoja quita consistencia a los cuestionamientos, pero por sí sola no la otorga a la actividad cuestionada.

Desde luego, la paradoja proviene de sacar conclusiones de algún aspecto unilateralmente abstracto, que ni siquiera se toma el trabajo de reflexionar posibles contradicciones entre la objeción propia y otras del

campo objetante.

Mientras tanto, la actividad cuestionada crece en todo el mundo, sin pausa, pero no sería justo decir "sin prisa":

Quedaría elegante (y efectista), desde la defensa del campo comunicacional, decir que avanza sin prisa y sin pausa, pues mientras se amenaza con un futuro más sólido, se evita la acusación de exagerar su presente y de yapa se eluden las sospechas de modas transitorias que suelen afectar los despliegues apresurados.

A este pleito más bien académico sobre ciencias y su autonomía (relativa o no), se agregan debates desde los sectores en que se fracturan sociedades y naciones, con sus respectivas orientaciones políticas e ideológicas.

Finalmente, la cuestión podría constituirse en un laberinto.

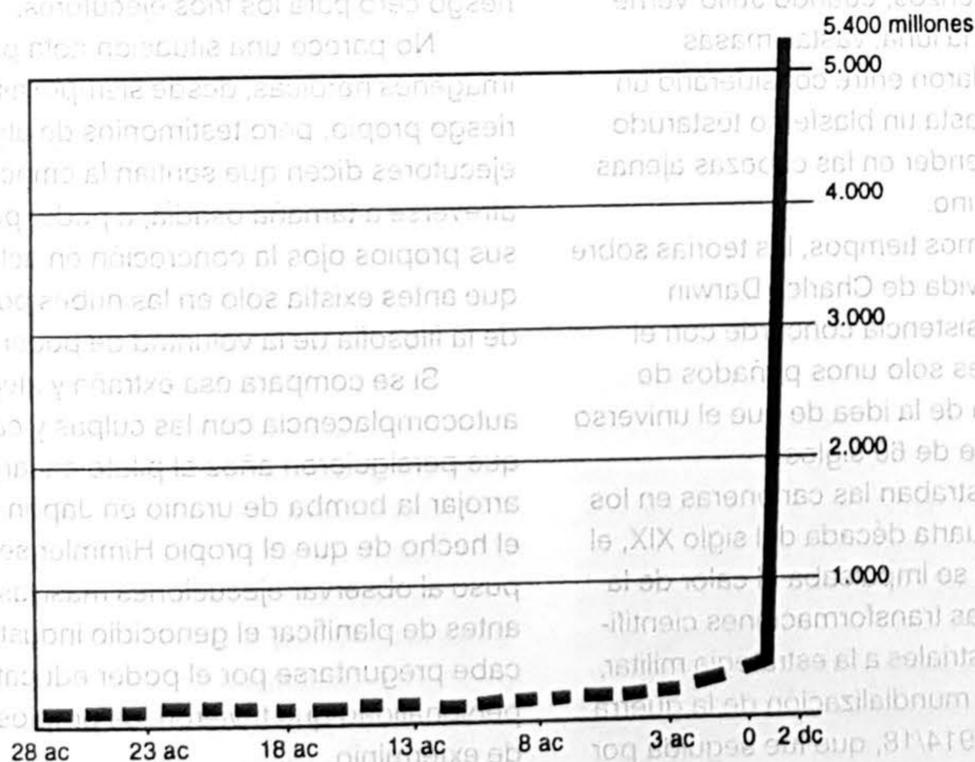
Además de las lógicas diferencias de perspectiva, podemos decir que todas esas percepciones son agrídulces, mezclan el festejo por los nuevos desarrollos con la alarma, o al menos la preocupación por los resultados de su uso.

Los contrastes son más marcados en las voces críticas, pues gravitación del conformismo achata todo relieve hacia la llanura del todo está bien, tabla rasa que suele imponerse, ya que esa fuerza gravitatoria es ejercida por el poder más concentrado.

Claro que se puede recordar que tras el verde prado de la *belle époque* ocurrió la horrenda caída en el pozo de la primera guerra mundial y que tras la diversión de los años locos la gran crisis, el nazi-fascismo y los prolegómenos de la segunda.

La historia entonces, parece ser útil para no estar o creernos estar —que para el caso es lo mismo— en un laberinto.

### Evolución aproximada de la población mundial en los últimos treinta mil años



## LA EXPLOSIÓN DEMOGRÁFICA: EJE DEL PRESENTE HISTÓRICO

El presente de la especie humana sobre nuestro planeta se caracteriza centralmente por una gigantesca explosión poblacional, la más grande de toda su historia.

Es también la primera que afecta a la humanidad en su conjunto, lo que desde ese costado también ha puesto en evidencia lo que ya el reparto colonial del mundo, las dos guerras mundiales y la crisis de 1929 también habían hecho, es decir, la unificación del proceso histórico.

En los dos libros mencionados en nota 1, hay tres gráficas, aquí agregamos al final una sola, la que alude a la relación entre esta actualidad y un pasado más vasto.

Esta explosión poblacional tiene antecedentes más lejanos y un prólogo inmediatamente anterior.

Los antecedentes más lejanos, conocidos

por el registro arqueológico, provienen del paso de métodos de supervivencia basados en la recolección (incluidas caza y pesca), a la producción agrícola y ganadera. El caso siguiente se registra con la agricultura excedentaria, que dio origen a la aparición de las ciudades y la estratificación social.

Ambos casos han sido geográficamente acotados, aunque crecientemente las formas posteriores han ido reemplazando a las anteriores (la producción a la recolección y la producción excedentaria a ambas), lo que arroja un crecimiento global relativamente lento, resultado de la mezcla de mesetas, desarrollos bruscos y caídas debidas a causas naturales (sequías, pestes, etc.) o sociales (guerras).

Esta situación fue alterada a mediados del siglo XVIII, primero también en un territorio acotado, las islas británicas, pero sólo un siglo después se generalizó al conjunto del mundo, por lo que el efecto demográfico de la revolución industrial inglesa debe considerarse simplemente el "prólogo" de la explosión universal actual, cuya configuración muy abierta hace dudosa la denominación de "industrial" y pasamos a la gráfica.

Para elaborarla, hemos tomado un período que abarca los últimos 30 mil años, porque desde entonces es seguro que la última evolución biológica de nuestra especie, el retroceso de los huesos craneanos y el consiguiente desarrollo de la corteza cerebral estaba completada.

Tal es la condición de que la ventaja, abierta antes, de la conducta inteligente sobre la instintiva de otros mamíferos, despliegue las posibilidades de otra forma de evolución, la socio-cultural, con avances lentos o más abruptos, de los que sus correlatos demográficos son signo principal.

Desde luego, la línea que indica la población mundial desde hace 30 mil años hasta mediados del siglo XIX es imprecisa y estimativa, salvo su pequeño último tramo, pero sin que quepan dudas que los tramos anteriores son más bajos y crecientemente más bajos hacia el pasado.

Con estas salvedades y tomando en cuenta como coordenada vertical el número de



la población, el resultado gráfico es impresionante, ya que mientras la línea 28 mil aC-1850 dC es una oblicua casi horizontal, la línea 1850-hoy es una oblicua casi vertical.

## GRAN CAMBIO, ENORMES INTERROGANTES

La observación de tal cambio genera muchos más interrogantes que conclusiones, en congruencia con su carácter magno, profundo e históricamente nuevo.

Pero a las pocas inferencias que pueden sacarse, no se las toma mucho en cuenta, a pesar del carácter indiscutible que les otorga la magnitud y profundidad del proceso, que obviamente no se limita a la explosión poblacional.

El carácter histórico nuevo, sin dudas integra cualquier explicación de la baja conciencia que la humanidad tiene de esta autoproducción de sí misma, pero es igualmente indudable que resulta insuficiente.

En términos aún tan generales como la novedad y en su contigüidad, cabe señalar la pervivencia de ideas que pertenecen a concepciones del mundo anteriores a ella, cuya resistencia a morir muestra que no son evanescentes ni el resultado de libres elecciones que ahora podrían derivar en su fácil abandono.

Entre otras cosas, esa resistencia se nutre de su conexión con privilegios de poderosos grupos y consolaciones de quienes padecen lo contrario sin esperanzas de evitarlo.

Como veremos luego, esta cuestión así esbozada es también fuente del análisis de la comunicación, como forma de incomunicaciones, manipulaciones y alienaciones ideológicas.

A ello debe agregarse una especie de agitación desesperada de esa resistencia a morir de esas viejas ideas, amenazadas por la magnitud de las masas humanas en crecimiento geométrico, el poder de las nuevas fuerzas productivas en inagotable cambio y paradójicamente, dentro de ellas, el poderío material enorme de los medios de comunicación que se inundan con esa agitación.

## LA IMAGO MUNDI MUY ALTERADA

Ha sido en este último siglo XX que se volvieron patentes la realidad y el sentido de esas profundas transformaciones que se viven y sufren y a las que se presta una escasa atención, lo que es sin duda de alto riesgo para nuestra especie.

En sus comienzos, cuando Julio Verne imaginó un viaje a la luna, vastas masas alfabetizadas oscilaron entre considerarlo un amable lunático hasta un blasfemo testarudo que no quería aprender en las cabezas ajenas de Galilei ni de Bruno.

En esos mismos tiempos, las teorías sobre la evolución de la vida de Charles Darwin levantaban una resistencia concorde con el hecho de que antes sólo unos puñados de hombres divergían de la idea de que el universo no databa más que de 60 siglos.<sup>2</sup>

Como lo mostraban las cañoneras en los ríos chinos en la cuarta década del siglo XIX, el reparto del mundo se impulsaba al calor de la incorporación de las transformaciones científico-técnicas e industriales a la estrategia militar, lo que derivó en la mundialización de la guerra y los horrores de 1914/18, que fue seguida por horrores aún peores.

Al promediar el siglo, 1945 marcó un hito, al poder contemplar la humanidad el hongo atómico sobre Hiroshima y las también alucinantes escenas de los campos de exterminio nazis.

De esto hace medio siglo, lapso brevísimo de la historia humana, en cuyo largo transcurso nos hemos acostumbrado a aterrorizarnos frente a tifones, terremotos, genios del mal o iras divinas, pero nunca frente a nosotros mismos.

¿Qué es un Dragón frente a las fauces de la cámara de gas o cuál volcán podría igualar siquiera el hongo atómico para no hablar del nuclear, hoy guardado y ominosamente multiplicado en un arsenal gigantesco?

## UN MUNDO ¿O NINGÚN MUNDO?

La guerra, nacida como relación de supervivencia alternativa entre los pueblos hace algunos miles de años, por razones difícilmente evitables, hoy resulta incompatible con este nivel de fuerzas productivas humanas, aplicables a lo bélico.

En los siglos venideros, por la doble vía de que la humanidad logre prescindir de ella o bien practique su última guerra mundial y nuclear, lo bélico hará mutis por el foro o derrumbará el escenario de la historia con teatro y todo.

El genocidio nazi fue planeado de acuerdo con una moderna ingeniería industrial guiada por el ahorro de costos por unidad de muerte producida, incluidos los diagramas del sistema de transporte, es decir, barato y con riesgo cero para los fríos ejecutores.

No parece una situación apta para imágenes heroicas, desde siempre asociadas al riesgo propio, pero testimonios de algunos ejecutores dicen que sentían la emoción de atreverse a tamaña osadía, a poder percibir con sus propios ojos la concreción en acto de lo que antes existía sólo en las nubes potenciales de la filosofía de la voluntad de poder.

Si se compara esa extraña y alegre autocomplacencia con las culpas y cavilaciones que persiguieron años al piloto encargado de arrojar la bomba de uranio en Japón y aun con el hecho de que el propio Himmler se descompuso al observar ejecuciones masivas a pistola antes de planificar el genocidio industrial, sólo cabe preguntarse por el poder educativo de la personalidad que tuvieron los propios campos de exterminio.

Otra pregunta interesante es si hubiera

podido compartir el ánimo de los cancerberos el ideólogo nazi que recomendó a las masas actuales (parte de las cuales terminaría en los campos), como "dignidad" propia, el suicidio masivo.

Lo hizo en un texto probablemente del agrado de esos cancerberos: "no hay una demostración más dura del abandono del ser que ésta: que la masa humana, perdida tras la búsqueda de lo gigantesco y de su instalación, ni siquiera sea capaz de encontrar con dignidad el camino más corto para su propio exterminio total".<sup>3</sup>

Uno puede sospechar que no le hubieran dado las tripas, como a Himmler, pues estaba aún más lejos de los ejecutores que este y en efecto, ni se ha suicidado ni ha afrontado juicio o pena, sino que sedicente filósofo, y considerado tal por muchos, ha seguido con su tarea de cuidar verbalmente al abandonado ser.

No es imaginable que para aceptar ese cuidado de ese ser de las Tres Hachas las masas del mundo corran hacia los escenarios localizados de guerra o feliciten a los represores genocidas que se han cebado en sus carnes imitando a Herr Himmler, ya que hacen tozudamente lo contrario, ocasionando crecientes trabajos al organismo de las Naciones Unidas que se ocupa de los refugiados.

Pero en cambio que la existencia del armamento nuclear haya vuelto problemática (y ojalá imposible) una tercera guerra mundial, habiendo dejado sólo cabida a conflictos localizados, no puede tranquilizarnos.

El último año del siglo, en efecto, ha sido testigo del uso masivo de misiles con cabeza de uranio empobrecido, que a su vez encierran un remanente de uranio 235 (más radiactivo que el habitual uranio 238), en cuyo carácter ha participado en la muerte, contaminación y destrucción de seres humanos.

Una enorme mayoría de la población informada del planeta ha estado ignorante de este uso bélico durante la guerra del Golfo Pérsico y recién ha trascendido algo al respecto a raíz de su repetición en la guerra de la OTAN contra Yugoslavia.

Es muy significativo que el complejo militar-industrial estadounidense, que en otros aspectos se ha limitado a disimular sus atrocidades mediante saturación de interpretaciones falaces que sólo se superponen a los datos (que se pueden encontrar en otras fuentes), haya optado en este caso por el ocultamiento, con la complicidad de grandes medios de comunicación masivos.

Es decir que en este fenómeno se combinan estrechamente las circunstancias que hemos referido antes sobre guerra y paz, el

nuevo y profundo viraje en la imago mundi (el miedo a sí misma de la humanidad) y la ubicación de la comunicación social en medio de tales vorágines.

## EL MUNDO AUTOAMENAZADO Y LA COMUNICACIÓN

A la vista de la Primera Guerra Mundial, Rosa Luxemburgo formuló su célebre disyuntiva "socialismo o barbarie", y alguien cuyo nombre no recuerdo, pero presumiblemente desde similar ideología y a la vista de la Segunda, la profundizó al decir "el mundo será socialista o no será".

Endeble calmante para la angustia provocada por los riesgos presentes sería aducir los escasos logros socialistas de los que se han dado en llamar socialismos "reales".

Peor remedio, habida cuenta la experiencia involutiva soviética, su historia de pervivencia de la explotación social y la realpolitik (las que también se ven en China) concluir en que "las cosas no son tan así" y a dormir soñando con los logros mágicos de la paz mundial y la evolución automática hacia un mundo más humano.

Lo cierto es que hemos llegado al fin del siglo y del milenio sentados sobre un arsenal nuclear asesino y terrorífico y colgados de un gigantesco e irracional globo financiero, cuya ruptura parcial de amarras ha azotado Japón, el Sudeste asiático y Rusia, que aunque ha sido seguida de una relativa calma, nadie serio se atreve a augurar que no volverá a repetirse.

De crisis en guerra, de guerra en crisis, hechos sociales todos endógenos que ocasionan muerte y miseria masivas (en el pasado, el fracaso de una cosecha u otras causas exógenas a la sociedad, podían ser causa de guerra), la población sigue creciendo y los medios técnicos que la investigación científica brinda, también.

A esta misma línea pertenece el desarrollo de actividades de la comunicación social, sus redes, sus soportes materiales y la incorporación de nuevas tecnologías.



En general, todos los aspectos de la actividad comunicativa y sus soportes materiales resultan obviamente necesarios al funcionamiento social e internacional del mundo actual, que colapsaría sin su concurso.

La profusión y la dispersión de la información es enorme y la dificultad de controlar masas gigantescas de lectores y receptores de mensajes también y por eso la estridencia de los hechos que hemos denunciado más arriba.

Lo que precisamente vuelve más irritante y peligrosa la ocultación y la manipulación es que ya no estamos en las épocas en que resultaba posible ocultar definitiva y largamente los crímenes secretos de Papas, Príncipes y gobernantes en general, o los tratados secretos de las grandes potencias, pues una materialidad todavía no plasmada en legitimidad social reconocida, se opone de por sí a ello.

A Mr. Kissinger le gusta compararse con Herr Metternich (por lo que a nuestra vez hemos atribuido al primero gustos de mosca) y probablemente tenga nostalgias de la época del austríaco.

Pero en su propio país, mientras en tiempo posterior a Metternich, estaba prohibido a los esclavos del sur aprender a leer, en este siglo se ha dado que el video ocasional de un vecino ha servido para condenar a policías blancos que apaleaban a otro vecino negro.

Vale la pena ser reiterativo en que el anterior ejemplo no avala el menor optimismo histórico sobre una evolución lisa y



automáticamente progresiva, por si no bastaran los párrafos anteriores, pues existe hoy una tendencia muy extendida a confundir toda concepción de la evolución bajo esa forma simplista, tesis y su refutación, ambas de sesgo conservador.

## UNIVERSALIDAD, COMPLEJIDAD Y COMUNICACIÓN

Así que la comunicación está estrechamente involucrada en el conflicto histórico central que brota de la contradicción entre las grandes fuerzas productivas desatadas (de las que es parte) y la pervivencia de formas de relación social y de cultura que han sido más largamente amasadas en los siglos anteriores a ese desatamiento.

Pero antes de explayarnos algo más en este importante núcleo real, que por sí mismo amerita constituirse en núcleo de estudio e investigación, conviene señalar que aún aislándonos, por abstracción, de ese conflicto, puras necesidades de desarrollo de la explosión productiva y demográfica apuntan también en el mismo sentido.

Hemos mencionado antes que la explosión poblacional, el reparto colonial del mundo, las guerras mundiales, la globalización de las crisis, han puesto en evidencia la actual unifica-

ción del proceso histórico.

Sin dudas, que en la última parte de este siglo se hable de "globalización" es algo que encuentra algún asidero en tal realidad, pero el uso del término es equívoco en varios sentidos que debemos despejar.

En primer lugar, la unificación del mundo, lejos de ser un fenómeno propio de las últimas décadas del siglo XX, data de mediados del siglo XIX y venía preparándose desde que se inició la expansión interoceánica europea en el siglo XVII.

En segundo lugar, la participación relativa del comercio internacional en el destino de los bienes producidos era mayor a principios que a fines del siglo XX. Con esto, se revela falsa la principal connotación del término: que hay una unificación económica, que a su vez se basa en la idea de un despliegue natural —modelo newtoniano— del mercado.

En tercer lugar, lo anterior se nota muy bien en que en cambio, la intensificación de las relaciones internacionales se ha verificado en las esferas financiera y comunicacional que, como ya ha quedado apuntado, encierran fuertes componentes políticos, alimentados por fuertes contradicciones ya desplegadas o potenciales.

No nos ocuparemos aquí de lo financiero, recordando sólo que su desmesura ya se ha expresado en acto con la crisis asiática, pende en potencia con recurrencias de semejantes crisis y es pantalla a medias de situaciones hegemónicas del capital más concentrado y de su fracción estadounidense.

Despejado el equívoco, cabe advertir que el auge de las actividades y los problemas de la comunicación, aunque reconozca oscilaciones, tiende a seguir la misma línea ascendente que la evolución poblacional y de las otras fuerzas productivas.

¿En qué modos se expresa ese paralelismo? El modo más simple, obvio y directo es que las masas crecientes requieren medios crecientes de comunicación para la acción de intercambio con la naturaleza e interhumana, que no por desgarrada por el individualismo y la apropiación privada, puede dejar de ser esencialmente social y por ende, necesitada de lenguaje y comunicación.

Inmediatamente, sucede que se profundiza, complejiza y tiende a cambios veloces la división social del trabajo, lo que asimismo suele acompañarse de problematizaciones, cambios de imagen, valoraciones y lenguajes

Luego, como casi todas y cada una de las culturas que se entremezclan han elaborado normas y prácticas de vida, arte, curación y otros aspectos que tienden a ser adoptados por otros, se genera una actividad específica bastante intensa de traducción, adaptación y combinación de técnicas.

Aunque es previsible que, una vez completada la universalización cultural que todavía está en curso, disminuyan las necesidades comunicativas actuales propias de ese intercambio, su profundización, más la extensión cada vez mayor de todo tipo de investigaciones científico-naturales y científico-sociales y la necesidad de su transmisión y divulgación en distintos niveles, mantendrán altas las necesidades de la comunicación social permanentemente.

Respecto de la creación estética, la situación actual es peculiarmente ambigua, por el descontrolado, ansioso y mercachiflero uso ideológico que se hace de un mecanizado pseudo-arte, que hiede pesadamente en los grandes medios de comunicación masiva.

Y aunque esta cuestión pertenece y necesita ser explicada según el próximo tema, conviene aquí señalar que en caso de que tan vituperable uso caiga, lejos de dejar ociosos los medios y canales de comunicación; se multiplicará su necesidad tras una más prolífica actividad estética, sin contar aún con las necesidades de información genuina y formación de una voluntad colectiva libre de las alienaciones actuales.

## LA VASTA E INAGOTABLE HISTORIA DE LA CULTURA

El párrafo anterior habla de uno de los tantos síntomas del rico campo de posibilidades de conocimiento de sí misma que se han abierto a la humanidad actual, si bien sería irresponsable, por falso optimismo, tomar eso, a su vez, como síntoma de un promisorio futuro, según hemos visto más arriba.

De todas maneras —y esto también de acuerdo con la que hemos visto más arriba— toda lucidez relativamente pesimista sólo puede ser radical, en el sentido de que la pervivencia de la guerra y la explotación ponen en cuestión

la supervivencia misma de nuestra especie y aún de la vida misma en la Tierra.

Caso contrario, es de suyo prever que los actuales saberes de la humanidad sobre sí misma son pequeños en relación con los que podrán obtenerse en los siglos venideros, magüer el profundo y extendido babelismo que se advierte hoy.

Tal babelismo es el modo específico en que se expresa en el plano cultural la contradicción central de nuestra época antes descrita entre la explosión poblacional y productiva y los modos de relación social aquilatados en el pasado.

Como anunciamos al principio, este constituye el núcleo de problemas de tipo conflictivo que dan sustento a la necesidad de teorizar alrededor de la comunicación social, lo que deberemos considerar aquí sintéticamente, como también dijimos.

Además de esta modestia ad-hoc –este texto obligadamente breve–, declaramos nuestra convicción de su esencial resultado modesto respecto del desarrollo futuro del autoconocimiento humano, caso desenlace positivo del conflicto actual, siendo obvia la inutilidad de relacionar con el caso negativo.

Esta aclaración nos parece necesaria para situar tanto nuestra perspectiva e identidad, como nuestro radical desprecio por el conjunto abrumador de supercherías ideológicas que invaden el campo cultural y comunicacional.

Medidas bajo el falso rasero de pertenecer a un campo cultural y subjetivo común con ellas, nuestras afirmaciones pueden cobrar el aspecto de la soberbia, al modo como las evidencias sobre la evolución de las especies les parecieron a muchos una renovación de la rebeldía satánica contra la legislación divina de colocar humanos entre ángeles y bestias.

Así que viene bien aclarar su relativa provisoriedad respecto del conocimiento futuro y más aún su relativa parcialidad frente a la posibilidad ya actual de integrarlas en objetos intelectuales más concretos y por ende, mejores como instrumentos de comprensión de lo concreto-real.

Lo que en cambio sí sostendremos con convicción es que constituyen ejes sin los cuales se producen objetos intelectuales completamente inconsistentes, parte importante de las supercherías que componen el babelismo actual.

## LOS PORTONES DE LA HISTORIA CULTURAL

Llamamos así portones a estos conceptos-eje, pues sólo nos franquean el paso al conocimiento histórico y social, sin definirlo enteramente nunca, pero con la convicción de que quienes no los traspongan, quedarán fuera de ese campo.

Portón uno. La cultura es un modo específico de conducta de supervivencia y desarrollo de la especie humana, que en un momento histórico de la evolución biológica en el campo de los mamíferos, ha reemplazado la conducta instintiva que anteriormente cumplía la función de supervivencia.

Portón dos. Tal pasaje del instinto a la inteligencia está en la base de la generación del lenguaje y la educación, como modo necesario de transmisión de las conductas necesarias, una vez quemadas las naves de la transmisión genética de instintos, más o menos flexibles o rígidos. El lenguaje y la educación componen elementos esenciales de la condición humana como cultural y por ende son comunes a todas las formas de la sociedad que se desarrollaron en la historia.

Portón tres. La cultura como reemplazante de la conducta instintiva necesita cumplir las funciones de adaptación y metabolismo con la naturaleza, lo que las constituye también esencialmente como trabajo: cultivo, etimología de cultura.

Portón cuatro. El desatamiento de la acción laboral inteligente, a diferencia del instinto fijo y limitado a un medio, constituye mundo, cambiante y universal, movilidad e incertidumbre que en el polo subjetivo constituye angustia, que el hombre necesita elaborar estéticamente: no sólo de pan vive y debe danzar, cantar, pintar, narrar historias, arte de acomodarse a sí mismo como artefacto creador de artefactos objetivos, herramientas.

Portón cinco. La estética, por consiguiente, tiene una función esencial tanto para el equilibrio afectivo de los seres humanos en relación con el amor, el desamor, el odio, la muerte y su duelo, como en la organización cultural de estos temas en la imago mundi. Siempre, en toda sociedad habrá lenguaje,



educación, trabajo y arte y los cuatro compondrán todas las cosmovisiones que se sucedan, mientras formas derivadas surgirán solo como necesidades de estadios de desarrollo, pudiendo desaparecer con ellos y sus cosmovisiones, parcial o totalmente.

Portón seis. La estética ha nacido ligada a los rituales del animismo mágico; tanto más intensos y frecuentes cuanto mayores sean las carencias e incertidumbres de la autoproducción de vida en el comunismo primitivo, más fuerte que la de nuestros parientes biológicos aunque escasa respecto de sus propias potencialidades. Funcionando como compensación de carencias de origen exógeno al funcionamiento social, la cultura ritual primitiva se ha superpuesto a la evidencia de los sentidos pero nunca la ha negado, ni con ella, la libertad de juicio e imaginación y con ello de adopción de cualesquiera espíritus, genios, gnomos, sus poderes o relatos.

Portón siete. El equilibrio hacia la escasez propio de las sociedades comunistas-primitivas-animistas-mágicas fue alterado por el primer paso hacia la salida de la escasez, obviamente la producción agrícola excedentaria, que en homenaje a la caldea Ur debería llamarse, al menos, Urificación (aunque la desinencia sea latina) y no Civilización, en la raíz etimológica de la primera lingua franca del tercer ensayo de globalización marítimo mercantil mediterránea. Sobre el excedente se constituyó la primera estratificación social en castas, de dominio



aristocrático guerrero y sacerdotal y sometimiento labriego y laboral en general, cuya necesidad de consenso pacífico llevó a reorganizar los espíritus mágicos como posesión divina del cuerpo entero del Faraón en el Nilo o de las cuerdas vocales de los Reyes Mesopotámicos, con igual fijeza que su poder social y su derecho al excedente. Esta fijeza del mito es propiamente la imposición de lo sagrado, lo que no se puede violar (y tampoco se puede decir en sus términos de látigo, cepo o cadalso), algo obviamente innecesario en la sociedad anterior. De un modo paralelo, el sentimiento de comunidad que en la sociedad anterior inundaba tanto la vida cotidiana y productiva como los rituales mágicos, es restaurado parcialmente ahora en las festividades anuales de la abundancia, eleusinas, dionisiacas, de la Pacha Mama, carnavales, y pervive de un modo más abstracto en la hostia cristiana o la cara a la Meca: el re-ligar lo escindido en castas, la comunión espiritual. La religión es la creación cultural específica de la sociedad de castas pura, aún inocente de los relativismos, debates, dogmas, herejías, sustancias en sí sin sujeto espiritual, semillas que germinan por su vida interna, y no por la voluntad de Dios, que por el momento ha sustituido totalmente la acción del labriego y toda la evidencia sensible anexa, sospechosa de fuente de resistencia a entregar la cosecha para los graneros sagrados.

Portón ocho. El cambio siguiente en la evolución debía necesariamente reconocer el escalón de la producción excedentaria. Los pueblos bárbaros<sup>4</sup> que conquistaron sociedades civilizadas, fueron absorbidos por estas como su nueva casta dominante. Fue la producción mercantil, con su economía dineraria y su excedente destinado por su propia condición a su incremento, lo que alteró el equilibrio y el excedente estáticos de la sociedad de castas pura, generando una inestable mixtura de sociedades de castas y clases sociales, que de ahí en más predominaron sobre las sociedades bárbaras y las puras de casta toda vez que expandieron su comercio y tendieron a recaer en el estadio anterior en sus períodos de contracción, lo que a su vez expandía el campesinado independiente, la esclavitud-mercancía y en menor medida los libertos y el salariado o contraía el trabajo rural a la servidumbre, reduciendo la economía urbana.

Portón nueve. En la cultura, el nuevo escalón evolutivo por una parte repite al anterior porque reorganiza el sentido de la religión, así como ésta había reorganizado el animismo mágico, pero por la otra lo hace de un modo más complejo y dentro de un marco de mayor movilidad. En lugar de la necesidad directa de observar la naturaleza y sus regularidades propias del comunismo primitivo y embotadas por la religión, es la movilidad y crecimiento del excedente dinerario la que promueve una más activa y sistemática observación empírica y las legalidades del comportamiento que posibilitarán la incorporación de nuevos campos y actividades para obtener excedente, acreciendo indirectamente la producción misma. Mientras el marco que contiene la actividad en su conjunto es valor de cambio de los productos cristalizado en dinero, el marco que contiene las diferencias de realidad y actividad es la idea de sustancia, que se abstractiza desde elementos físicos perceptibles, pasando por la energía y el logos hasta llegar a lo cuantitativo puro, reflejo más adecuado del dinero y el valor. Aunque este último desarrollo sea más moderno que greco-romano, ya Heráclito había percibido que *cambio del fuego todo y de todo el fuego,*

*como del oro las mercancías y de las mercancías el oro.*

Portón diez. La necesidad de que el hombre vuelva a ser sujeto de transformaciones sobre las cosas, lo que implica sujeto del conocimiento sensible y racional, desde luego se endereza contra el relato sagrado y su fijismo y por extensión necesaria, contra las normas de convivencia contrarias al lucro y la acumulación, así que la visión del mundo filosófica nació laica y con un aguijón antireligioso. Sin embargo, habiendo creado la religión la justificación maestra de la desigualdad social (y no solamente la de casta), la visión del mundo racionalista ha debido seguir auxiliándose de la religión como necesidad del consenso social. Ello se ha expresado en una tensión interna relativamente suave en la combinación del monoteísmo cristiano con el neo-platonismo agustiniano y el neo-aristotelismo tomista, pero estalló en las polémicas más radicales, ateísmos implícitos o explícitos, cismas teológicos más profundos y perdurables, sobre el trasfondo de luchas sociales muy enconadas y derrumbes de antiguos regímenes en la modernidad europea.

## FILOSOFÍA, POLÍTICA Y DERECHO

Insistimos en el carácter vasto y rico de la historia de la cultura y el inevitable esquematismo de la anterior exposición, que se acentúa por su inclinación sobre la historia occidental.

Bien podrían recordarnos los asiáticos que en la polémica entre Galileo y los teólogos tuvieron tanta importancia las imágenes telescópicas de la cara rugosa de la luna como sus cálculos de los movimientos solares y planetarios que cuestionaron la imagen ptolomeica.

En efecto, fue recién a partir de tales rugosidades que se abrió paso la idea de una misma materia en todo el universo, cuestionando el dogma platónico-aristotélico de un cielo incorruptible y una materia terrestre corruptible, mientras la cultura china concibió desde antiguo una energía única en el universo (además de la imprenta y la pólvora).

Lamentamos no estar en condiciones de leer las inscripciones posibles de ese otro gran portón más alto aún y a riesgo de error en tal sentido, vamos a intentar evitar los errores que están a nuestro alcance dentro del esquema.

Según lo ya apuntado, mientras la religión inunda de un modo general la sociedad de

castas pura, la filosofía es más parcial desde que comporta una religión transformada, pero también porque forma parte de una trilogía cultural con el derecho y la política, que es congruente con la mayor complejidad de funcionamiento social que tienen las sociedades con dinámico y creciente excedente mercantil respecto de las sociedades que se mantienen dentro del excedente agrario estático.<sup>5 y 6</sup>

Ahora expondremos brevemente consideraciones sobre la teoría de la doble moral de Maquiavelo, que hemos expuesto en otro libro.<sup>7</sup> La doble moral es un componente central de los procesos de modernidad que perduran y se encuentran en profunda crisis.

## **DOBLE MORAL, POLÍTICA, RELIGIÓN Y CONSENSO SOCIAL**

Como resumen de una práctica preexistente y que ha florecido con posterioridad universalmente, la teoría de la doble moral propone que el príncipe o la elite (el Estado) no queden atados por el decálogo mosaico o la ley moral común, para usar todos los medios que aquella juzga inmorales o delictivos, crímenes que se validan por las razones de Estado y los objetivos de mayor poder y grandeza nacional, mientras para mejor realizar dichas políticas, deben procurar en cambio que la población gobernada sí se atenga a la ley moral común (garantía orden) y además crean que los poderosos la representan (garantía de consenso).

Todo lo que hemos expresado más arriba sobre las relaciones históricas entre la cosmovisión religiosa y la mercantil-filosófica-jurídico-política, encuentra, como es obvio, un punto de inflexión decisivo en esas prácticas sociales y su talentosa formulación por parte de Maquiavelo.

Ella reestructura la tensión existente, desde el origen grecorromano del racionalismo, entre la necesidad de diluir el fijismo religioso y la de recurrir a la metafísica reunificadora religiosa, como cemento del consenso social: ahora ésta queda subordinada explícitamente a una racionalidad instrumental.

Así, hay un movimiento paralelo al vuelco cartesiano de encontrar en un razonamiento subjetivo puro y reflexivamente irreprochable (el cogito) el fundamento de la razón.

Igualmente la hay con el telescopio de Galileo, que cuestionó para siempre encontrar en la pureza incorruptible de los cuerpos celestes la indiscutibilidad de las ideas

abstractizadas de sus contrarios.

Sin embargo, debe notarse que el paralelismo que separa la filosofía racionalista, la política y la investigación empírica, por un lado, de la teología, la filosofía antigua y el derecho romano y canónico, por el otro, lejos de tener algún punto de confluencia, se convierte en un movimiento divergente.

La creciente distancia de las líneas hace que sólo de modos muy forzados se crucen en puntos imaginarios, como es la tabla de doble entrada ciencia=razón, religión=fe, esquema tautológico y esquizofrénico frente a cuya grosería la pesada teología aristotélico-tomista adquiere la belleza de un poema.

¿Habrá que asombrarse de que desaparecido todo feudo o monarca absolutista reaparezcan corrientes neo-tomistas en la filosofía del siglo XX, para no hablar de los fundamentalismos en general?

## **LA COMUNICACIÓN EN EL BABELISMO Y LA VORÁGINE**

Mirando sólo el paralelismo entre la filosofía moderna y la política, se advierte bien que mientras la primera no puede renunciar a la unicidad en una verdad teológica o atea, en una razón del mundo que inunde sin dobleces toda la cultura, la segunda ha planteado el ocultamiento y el engaño como elementos racionales permanentes de conducción estatal de la sociedad.

Tal práctica, y el conocimiento de sus leyes, se aplica a la resolución de conflictos duraderos, algo que en la estrategia bélica es empírico y no tiene duración más allá de la batalla, pero sí en la guerra, lo que ha influido en von Clausewitz.

Cabe decir en su favor que reunifica los niveles político y bélico en una explicación racional, en la tradición maquiavélica de hablar claro.

Maquiavelo y Clausewitz eran tan programáticos en sus ciencias pragmáticas como lo habían sido Descartes o Bacon en su

fundamentación del conocimiento.

Primer programa cristalizado en las islas británicas, todavía Adam Smith, aun acercándose al automatismo del mercado, recomendaba normas al Estado, especialmente vigilar a los bussinesmen, mientras Hume planteaba paradójicamente la muerte de la filosofía, con metafísica y religión incluidas.

En un punto semejante, Comte recomendaba sólo reflejar el mundo, pero magüer esa prohibición de postular nada, terminó recomendando una "religión de la humanidad", mientras paralelamente Durkheim, que recomendaba considerar cosas los hechos sociales, se alarmaba ante su aspecto "anómico", añorando normas morales y religiosas expulsadas por su propio cosismo.

Así, parece que cada "estatuto epistemológico consolidado" lo está en el punto de una pared que ni bien es tocado por la pelota del conocimiento humano la ve rebotar velozmente en dirección contraria, y sin poder evitar que el próximo golpe dado a la pelota la arroje a cualquier otro punto.

Por si esto fuera poco, la fracturación del conocimiento humano se multiplica aún más al calor de un metodologismo estanquizante en el que los movimientos lógicos tienden a tan pequeño recorrido que recuerdan al zenonismo eleático y donde no cabe siquiera la anterior metáfora del juego de pelota.

En efecto, como finalmente nadie sabe



dónde está la pelota, parece más adecuada la metáfora del juego de Antón Pirulero.

Desde luego –y cabe celebrarlo– no toda la producción científica y cultural es pirulera, aunque ésta hoy nos invada bajo el nombre igualmente pirulero de posmodernidad.

A riesgo de ser injustos, nos limitaremos a pocos grandes ejemplos, y a riesgo incluso de ser injustos con esos ejemplos, mencionaremos sólo algunos aspectos de su producción científica y cultural que encierran la clave de su creatividad.

Nos referimos a Freud, Piaget y Marx-Engels, y la clave común de su creatividad es haber comunicado entre sí campos u objetos del saber en una explicación coherente que a su vez abre posibilidades de mayor comunicación e integración con otros campos, en dirección opuesta a la jibarización del saber.

Va de suyo que el psicoanálisis conecta los fenómenos de la conciencia y sus representaciones con los deseos y el erotismo del cuerpo y correlativamente, aunque esto no ha sido tan resaltado como lo anterior, la conciencia individual con la grupal.

Piaget ha relacionado los fenómenos de la inteligencia con la actividad senso-motriz y la percepción pre-reflexiva: hay una misma estructura de la actividad teórica y la práctica, mostrando con abundante materia experimental las funciones y formas vitales de la actividad inteligente.

La cantidad de conexiones de campos, relaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, movimiento y contradicción en la historia abiertos por Marx-Engels hace difícil ejemplificar

dentro de su aporte teórico, que se acerca más que en los otros casos a configurar una nueva visión del mundo.

Esa ambición ínsita en su obra la torna mucho más susceptible de críticas por insuficiencias notorias, y mucho más todavía de extendidos malentendidos que la interpretan –a favor y en contra– en los términos babélicos de la antigua cultura.

Advertimos también disciplinas cuya posición particular las inclina a la relación de campos y no al encapsulamiento, y la antropología nos parece un buen ejemplo, más allá de las deformaciones unilaterales de algunos cultores, pues el material diverso y el punto de vista forzosamente comparativo reeditan la aventura intelectual de Herodoto, introduciendo la historia.

La comunicación social está, por su propia condición y no por una posición particular, en dirección absoluta a la interrelación no sólo de campos sino de personas y sus grupos, de sociedades y naciones con culturas distintas.

Ya hemos referido en varias partes de este artículo al tema y ahora queremos cerrar (el artículo, obvio) subrayando que su importancia reside en integrar la gran contradicción de nuestra época: el problema es también el de la incomunicación, cuyos correlatos son un mundo o ninguno, participación o exclusión social, uso del poder humano sobre la naturaleza para el bienestar y la vida o para la miseria humana y la muerte.

Desde luego que lo anterior es en extremo esquemático y merece desarrollos que ya

muchos han iniciado (y son insuficientes). Aquí sólo nos permitiremos dos ejemplos.

Uno es el desplazamiento de la manipulación política a los grandes medios masivos, reemplazando la religión y su clero como garante de consenso social, pero copiando sus modelos culturales de cielo e infierno, de salvación o condenación, y vertiéndolos en todo tipo de formatos.

Otro es el uso desmesurado de la publicidad comercial para inducir ventas más allá de las necesidades previas de los consumidores, “creando” culturas transitorias ad-hoc, la existencia de las mercancías como realización de la acumulación, cuyo caso extremo es la publicidad sub-liminal que intenta influir sobre los deseos inconscientes.

Ambas manipulaciones, a la vez, disimulan su intencionalidad tras la presunta existencia tecno-natural de un “mundo virtual”.

No es el único velo: también se recurre, cuando arrecian las críticas, al casi contrario de decir que los medios en sí mismos, y no su uso, son malignos y deformadores.

En este invierno de 1999, en las estaciones de los trenes subterráneos de Buenos Aires, empleados de un vespertino regalan por miles las ediciones diarias de su empresa, que pertenece a un grupo económico y de poder que ha hecho culto religioso de la ganancia, el ahorro de costos (sobre todo laborales), etc.

Es de celebrar que la misma realidad haga mejores metáforas que las que uno puede redactar, aunque sin olvidar los largos dolores, frustraciones e irracionales injusticias que provoca este ricorsi del flujo histórico que las produce. **Z**

# notas:

1. Cfr. José Vazeilles, *Ideologías del mercado y el Estado*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992. Cap. II "Consideraciones contemporáneas". *Historia Argentina, etapas económicas y políticas, 1850-1983*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1998. Introducción, "Ubicación de la historia argentina en la historia universal". Esta remisión indica solamente un mayor desarrollo que en el presente texto, pero no un tratamiento suficiente, que intentaremos en el futuro.

2. Todavía en el último año del siglo XX nos anoticiamos de que se ha eliminado la enseñanza de la teoría de la evolución de las especies en los colegios públicos del Estado de Kansas, EE.UU., sumándolo al criterio imperante ya en otros Estados. La nota periodística dice: "El Consejo Educativo de Kansas, dependiente del Departamento de Educación del estado, decidió suprimir cualquier mención a las teorías darwinianas sobre la evolución de las especies en los futuros programas de exámenes escolares de las escuelas públicas. La decisión, ganada en una votación de seis votos contra cuatro, constituye una gran victoria para la comunidad fundamentalista cristiana, que profesa el creacionismo, teoría fundada en una interpretación literal de la Biblia sobre el origen del mundo". (*Clarín*, 12/8/99).

3. Martín Heidegger, *Beiträge Zur Philosophie. Vom Ereignis*, citado en Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Akal Ediciones-FCE, México, 1998.

4. No se nos escapa que esta denominación es objetable, pero la tomamos en función de la brevedad.

5. Ob. cit., cfr. la Introducción y el Cap. I

6. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, T.II, Capítulo II, FCE, México, 1977.

7. José Vazeilles, *El fracaso argentino, sus raíces históricas en la ideología oligárquica*, sobre todo el Cap. II, Edit. Biblos, Bs. Aires, 1997.



# DROGGAS,

**E**n 1914, con la sanción de la Ley Harrison en Estados Unidos (que limita el consumo de opiáceos y cocaína) se instaura el control moderno –en principio sólo legislativo– de las sustancias psicoactivas(1). Es un momento “casualmente” coincidente con la transformación de los conceptos de ley, castigo, poder y verdad elaborados por la sociedad disciplinaria de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. El nuevo principio que rige al sistema penal es que la infracción ya no se vincula con una falta moral o religiosa, sino con la ruptura de la ley civil pactada por la sociedad: el criminal será el que dañe al grupo social.(2)

Aunque se producen reclamos ante esta norma restrictiva –y las que le siguen, como la *Marihuana Tax Act*, de 1937– son aislados y provienen sobre todo de miembros de la comunidad médica y científica que advierten no sólo la arbitrariedad de limitar el acceso a sustancias que no constituyen un conflicto para la salud pública(3), sino que prevén las consecuencias negativas que estas leyes ejercerán en el ejercicio de su profesión. Recién a partir de los '60, y en el contexto del descubrimiento del LSD (ácido lisérgico), las propuestas contraculturales, y el afianzamiento de la izquierda política norteamericana, esas voces se unen en lo que el pensador español Antonio Escotado denomina “disidencia”. Los primeros contestatarios son escritores, filósofos, artistas e incluso académicos que tenían en común la curiosidad por la alteración de los

estados de conciencia. Con la inclusión del LSD en la lista de las drogas prohibidas, en 1967, y la represión del movimiento contracultural, las protestas hacia normas que pretendían el control de los ciudadanos (como una de las tantas medidas que puso en práctica la sociedad disciplinaria para la administración de los procesos vitales) son acalladas.

La disidencia resurge en los años '80, pero sus características son otras. Se la podría definir como “teórica” en la medida que la mayoría de sus integrantes no son experimentadores de la experiencia visionaria, sino académicos que se rebelan después de haber hecho un minucioso análisis costos-beneficios. En 1980 se producen dos procesos simultáneos que cuestionan la efectividad de la “guerra a las drogas” lanzada por el gobierno de Richard Nixon en 1971: la expansión de la epidemia del Sida con un índice de contagios por vía endovenosa (el hecho de compartir jeringas infectadas) del 70% en Europa; y la comprobación, después de 20 años de represión furiosa, de que la vía represiva había fracasado. Las cárceles estaban superpobladas; no se decomisaba más del 10% de lo comerciado; prácticamente la mitad del tiempo de los jueces se iba en casos de drogas; aumentaron los conflictos legales, morales y sociales; muchas de las leyes antiprohibicionistas eran anticonstitucionales; aumentó la corrupción institucional; se triplicaron los gastos gubernamentales para represión; los usuarios y delincuentes fueron

Sandra Chaher

estigmatizados; se desatendió el aspecto sanitario del tema; se tergiversaron las relaciones internacionales; y la sociedad se criminalizó.

A las voces como la del psiquiatra húngaro-americano Thomas Szasz, o del economista liberal (también norteamericano) Milton Friedman, que cuestionaban, desde los '50 el primero y desde los '70 el segundo, la política prohibicionista –que Estados Unidos había logrado imponer en todo el mundo a través de convenios internacionales de dudosa “veracidad”(4)– se suman jueces, abogados, politólogos, médicos, filósofos, sociólogos, policías y políticos que exigen cambios en la legislación.

# comunicación y cultura

## Miradas y contrastes en el seno del movimiento prohibicionista

### Moderados y radicales

En esta nueva discursividad que surge promediando los '80, y se consolida hacia el final de la década, la criminóloga venezolana Rosa del Olmo distingue dos grandes líneas que dividen aguas tanto entre los postulados antiprohibicionistas como los prohibicionistas: el idealismo y el realismo. El debate, señala, se plantea como un problema moral entre el bien y el mal versus un fenómeno real y concreto que exige el análisis de costos y beneficios(5). El movimiento antiprohibicionista llegó hasta la fecha a teorizar, en líneas generales, tres modelos: la descriminalización –cuando la ley existe pero no se aplica, cuyo caso paradigmático es Holanda–; la despenalización –que propone una modificación de la ley pero con matices que pueden ir desde la despenalización del consumo hasta el del tráfico entre adultos, pero en casi todos los casos se mantiene algún tipo de regulación–; y la legalización –que se subdivide en dos modelos: el de libre mercado,

con un régimen similar al que regula actualmente la venta de cigarrillos y alcohol, y la venta controlada por el Estado, que puede implicar, además del chequeo de calidad y la responsabilidad sobre la distribución, limitaciones en las dosis o los tipos de sustancias psicoactivas que se venderán.

En la discusión sobre estos dos modelos de legalización se concentra hoy el debate antiprohibicionista. Entre los exponentes del primer grupo, el más radical de los pensadores es Thomas Szasz; moderados hay muchos, pero quien quizá ha llegado más lejos en análisis y propuestas es el sociólogo norteamericano Ethan Nadelmann, presidente de The Lindesmith Center, la fundación sobre política de drogas fundada y sostenida por el financista George Soros. Nadelmann llegó a elaborar un proyecto de venta de drogas por correo que, desde su punto de vista, si bien no elimina por completo el mercado negro ni satisface a quienes demandaban una liberalización total, es el mayor compromiso que él puede asumir

“entre los derechos individuales y los intereses comunitarios”(6).

Las diferencias entre uno y otro son obviamente filosóficas. Ambos parten de un modelo de sociedad diverso que los lleva a discrepar acerca de los conceptos de libertad, individuo, sociedad, Estado y también política de drogas. Thomas Szasz –cuya crítica comenzó en los años '60 con el cuestionamiento hacia lo que denominó “terapeutismo”: la alianza entre el Estado y la medicina que condicionaba cada vez más las libertades individuales– no admite intrusión alguna del Estado en los derechos de los ciudadanos garantizados por la Constitución. Es un *libertarian*(7), un humanista radical cuyas premisas son el derecho a la libertad individual –originado en el derecho a la propiedad privada–, del cual deriva el control del propio cuerpo y la automedicación. Desde su punto de vista, la “guerra a las drogas” es una guerra contra la propiedad, en la medida que para el liberalismo ser libre es tener derecho a poseer. Para él no existe la adicción –es

un invento, y este es el punto de confrontación más fuerte con Nadelmann-, el uso de drogas es una conducta y no una enfermedad, y si bien hay sustancias que provocan dependencia física, todas pueden ser abandonadas voluntariamente.

Nadelmann es un contemporizador. Frente a una situación social de conflicto propone una salida asimilable para todas las partes. No tiene un modelo ideal de sociedad, no hay utopía en su discurso. Se maneja con los códigos de la sociedad en que vive, usando las herramientas a su alcance para resolver los conflictos, y se define como un legalizador progresivo, cercano en muchos aspectos a los prohibicionistas moderados. No cuestiona el sistema penal actual, sino su excesiva represión y su intromisión en la vida de los ciudadanos, y está convencido de que la adicción -a la que no define como una enfermedad, aunque afirma que las drogas son sustancias nocivas y que si bien se puede hacer un uso moderado de ellas lo ideal sería no consumirlas- debería ser enfocada como un tema de salud pública (destinando allí la mayor parte de los recursos del Estado).

## Cultura y comunicación

En la medida en que prácticamente todos los discursos están mediados actualmente por los medios de comunicación, su rol en un tema tan voluntariamente ignorado como las drogas es fundamental. Las sustancias psicoactivas están presentes en casi todos los relatos finiseculares, desde la moda hasta el arte, la ciencia o la política. Sin embargo, los medios de comunicación en Argentina están, hasta la fecha, lejos de rozar siquiera un tratamiento "objetivo" y desprejuiciado tanto en lo informativo como en lo semántico. Las instituciones académicas también están atravesadas por esta problemática, si bien, al igual que el periodismo, le adeudan reflexión. Pero además, su importancia se potencia en la medida en que son estas instituciones las que están siendo cuestionadas -

desde el derecho penal, la farmacología, la medicina, e incluso las ciencias sociales.

El consumo y la prohibición de ciertas drogas es uno de los fenómenos fundamentales de fin de siglo. La importancia de su debate para los procesos culturales y comunicativos es primordial, en parte porque probablemente no exista otra área -a excepción de la sexualidad- en la que las dimensiones jurídicas y tecnocientíficas tengan una repercusión y una influencia tan definitiva sobre las prácticas y las experiencias vitales. En la medida en que las drogas no sean corridas del lugar mítico que ocupan; no se investiguen sus resonancias e influencias; y no caiga el velo sobre su composición y efectos sobre el cuerpo humano, y las formas de manipularlas, será muy difícil otorgarles la significación que les corresponde en los tiempos actuales. **Z**

estor

1. Para definir qué es una droga o sustancia psicoactiva no se usará el criterio habitual de legalidad, sino el concepto farmacológico aceptado durante siglos por los médicos y que proviene de Hipócrates y Galeno: es una sustancia que en vez de "ser vencida" por el cuerpo (y asimilada como simple nutrición) es capaz de "vencerle", provocando grandes cambios orgánicos, anímicos o de ambos tipos. (Escohotado, A., *Historia elemental de las drogas*, Ed. Anagrama; Barcelona, 1996, p.9).

2. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1986, p.93.

3. Quienes consumían cotidianamente opio y morfina alrededor de los años '30 en Estados Unidos eran personas insertadas socialmente que utilizaban la sustancia desde hacía décadas -en la mayoría de los casos recetada por sus mismos médicos, quienes también eran usuarios- y pertenecían sobre todo a la tercera edad o a estadios avanzados de la segunda.

4. Las leyes prohibicionistas no estuvieron, en

su mayoría, asentadas en criterios farmacológicos sobre la nocividad de las sustancias. Fue necesario construir un corpus de saber que legitimara el poder de la ley y de quienes querían hacerla cumplir. El análisis cronológico de los convenios internacionales -realizado impecablemente por el sociólogo español Antonio Escohotado en el tomo 2 de *Historia de las drogas*, Ed. Alianza, Madrid, 1996, p. 116- demuestra cómo fue manipulado el término droga, y no a partir de la observación, sino elaborando en forma abstracta un saber nuevo que legitimaba y fortalecía al poder, engendrando nuevas formas de control.

5. Del Olmo, R., *¿Prohibir o domesticar? Política de drogas en América Latina*, Ed. Nueva Sociedad, Caracas, 1992, p. 119.

6. Nadelmann, E., "Thinking Seriously About Alternatives to Drug Prohibition", en revista *Daedalus* N°121, 1992.

7. La palabra "libertarian" en inglés se traduce como liberal extremo, no como anarquista.

# PROXIMACIÓN A LOS SENTIDOS DEL CUERPO Y LA TECNOLOGÍA EN LA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA

Juan Pablo Ringelheim

## Introducción

La interpretación de metáforas se ha conformado durante la última década en una práctica habitual de muchos analistas de discursos, imaginarios y culturas. Investigadores de las significaciones de la economía, la sociología y la antropología, estudiosos del lenguaje cotidiano, analistas del discurso de las ciencias duras e historiadores de las ideas buscan en las metáforas una clave para comprender las mentalidades<sup>1</sup>. Todas estas investigaciones implican un presupuesto metodológico similar que, sin embargo, sólo excepcionalmente revisan de manera crítica: es posible descubrir una trama de sentidos culturales mediante la interpretación de sus formaciones metafóricas. Precisamente por la utilización creciente y en algunos casos intuitiva de este modo de conocer sentidos culturales se hace urgente la pregunta por su legitimidad epistemológica. ¿Por qué en una metáfora habría de manifestarse una mentalidad? ¿En qué radica la diferencia entre sentido trópico y sentido propio? ¿Hay alguna relación entre el poder de los hablantes y las metáforas? ¿Ellas crean sólo representaciones, o también orientan prácticas? Es necesario hurgar en tales interrogantes para descubrir los presupuestos que sostienen a los estudios citados y aquilatar su valor metodológico.

La primera pregunta que aborda la tesis es *qué naturaleza debería tener el fenómeno de la metáfora para mostrar un aspecto de una mentalidad social*. En efecto, la primera parte del trabajo es un estudio interpretativo de las definiciones de 'metáfora' que ofrecen diversas perspectivas, para discriminar aquellas que no son consistentes con un abordaje sociológico de otras que sí lo son en algunos de sus aspectos. Finalmente, se apuesta a una definición de la figura que desde nuestra perspectiva

es consistente con una exploración a los sentidos de una cultura mediante la interpretación de sus metáforas. Es decir que en esta primera parte se trata un problema de carácter estrictamente metodológico que nos envía a cuestiones vinculadas tanto a la epistemología y como a la filosofía del lenguaje y la sociología.

La segunda parte de la tesis investiga las significaciones de la mentalidad contemporánea vinculadas al cuerpo y la tecnología. Se trata de probar efectivamente la fecundidad de las especulaciones sobre la legitimidad de la metodología estudiada, mediante el estudio de las metáforas de un discurso específico. Para esto se interpretan algunas de las metáforas circulantes en la actualidad que vinculan en una nueva aleación al cuerpo humano con dispositivos de tecnología digital. Entonces ahora se tienen dos objetivos: evaluar en el curso de la investigación la utilidad de la interpretación de metáforas para una investigación social, y realizar una aproximación al modo en que la mentalidad contemporánea entrelaza metafóricamente al cuerpo orgánico con lo digital. Para poner a prueba la perspectiva metodológica referida en una investigación concreta se eligió estudiar el imaginario vinculado al cuerpo y la tecnología por varias consideraciones de distinto orden. Por un lado, las representaciones del cuerpo siempre han sido especialmente sensibles a los haces de sentido más potentes de una mentalidad y funcionan, para el investigador, como testigos de época desbocados. Por otro, en el orden histórico, el problema de conocer cómo la Argentina define actualmente a los sentidos del cuerpo humano y la tecnología digital puede ser vinculado a la genealogía de los tratamientos políticos del cuerpo en una mentalidad

pionera en la invención de elementos de tortura eléctricos. Finalmente, en un plano político mundial, la relevancia del objeto está dada por la creciente comercialización del cuerpo en el mercado internacional. En efecto, la globalización también hace posible la transferencia de sangre, esperma y órganos humanos desde la periferia a los países centrales. En Brasil circulan diarios que contienen avisos de ofertas y demandas de órganos; de la India se exportan *containers* con huesos para la investigación de laboratorios europeos; en el circuito de la medicina norteamericana circulan catálogos ilustrados de órganos en venta provenientes del tercer mundo; en otros países se han localizado fábricas de plasma. Según varias investigaciones, la periferia exporta ilegalmente sangre, orina, esperma, piel y fetos.

En síntesis, el trabajo explora un problema del orden de lo metodológico: ¿cómo se puede conocer una mentalidad a través de la interpretación de sus metáforas? Luego revisa la mentalidad contemporánea vinculada al cuerpo y la tecnología mediante la interpretación de las metáforas de un *corpus* de publicidades<sup>2</sup>. Todo el estudio está orientado por la cuestión ética vinculada al porvenir del cuerpo que prefiguran las significaciones contemporáneas, y por la cuestión epistemológica y comunicacional relacionada a la interpretación de metáforas como una herramienta útil para comprender una formación ideológica.

## Metáfora

Hasta finales de la década del sesenta la metáfora había sido definida tradicionalmente como una "figura en la cual el sentido propio de una palabra es sustituido por otro que mantiene con aquel una relación de similitud"<sup>3</sup>. Así, por ejemplo, en la famosa comparación cartesiana del "cuerpo como un reloj compuesto de rueda y contrapesos"<sup>4</sup>, acontecería un giro metafórico ya que el sentido propio del término 'reloj' es desplazado por el de 'cuerpo' de acuerdo a una similitud fundada en que ambos comparten una cualidad de 'mecanismo'. Y también, según esta definición, la imagen 'Brazo' de la Campaña Sony mostraría una metáfora que desplaza el sentido propio de 'cable de audio', y transpone en su lugar el sentido figurado de 'tubuladura para una venoclosis que transfiere sangre a un cuerpo humano'; y quizá el brazo es despojado de su sentido 'humano' y dispuesto figuradamente como componente fragmentado de un equipo de tecnología digital.

Ahora bien, sostenemos que esa definición tradicional de metáfora no es útil para analizar una mentalidad por dos razones:

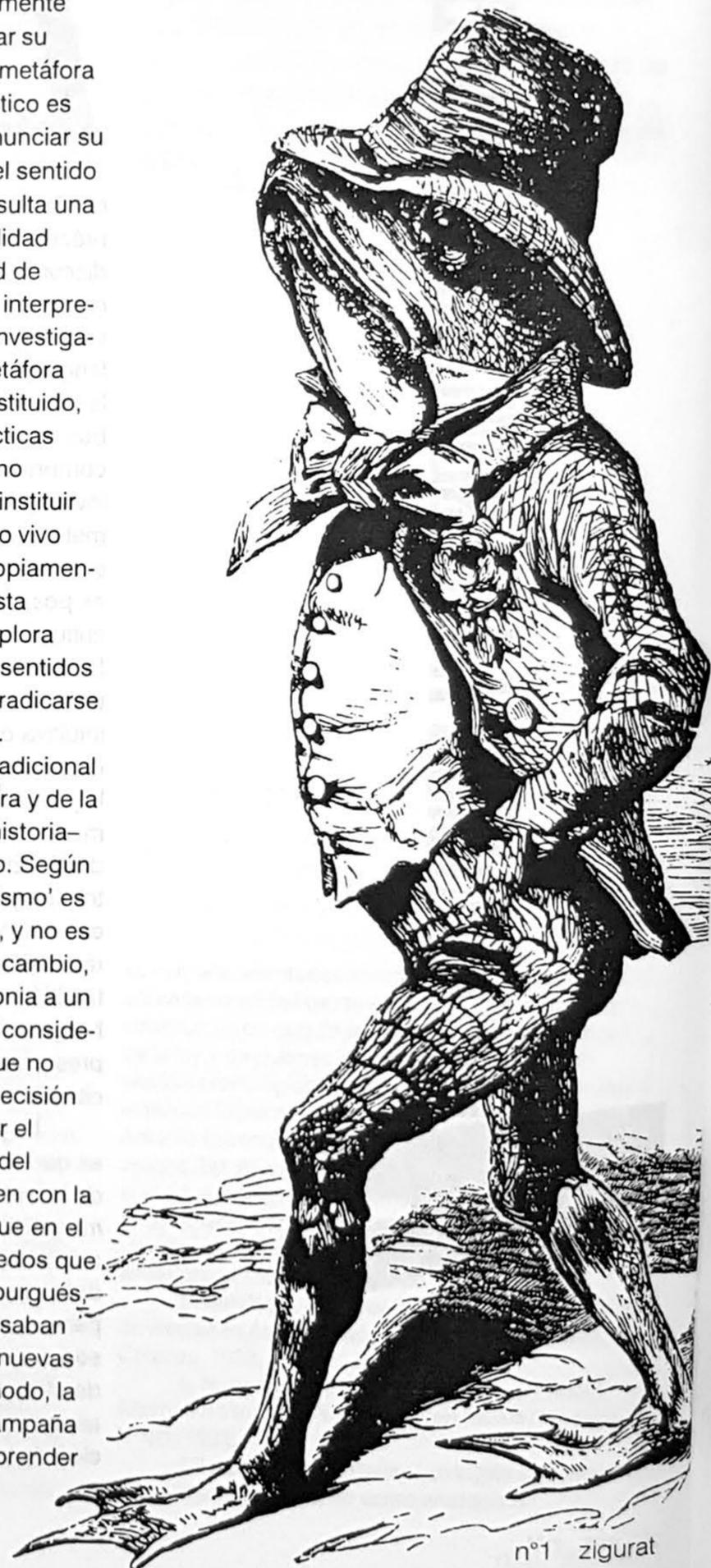
a)presupone que la relación de propiedad entre un término y su sentido no figurado es *necesaria*, y que por lo tanto el vínculo entre ese término y su sentido figurado necesariamente ha de ser considerado como impropio; y b)presupone que la similitud descubierta está legitimada por la *naturaleza* de los elementos comparados, y que no tiene fundamento en la historia.

En primer lugar, esta definición no explica que la propiedad de sentido de un término es construida históricamente por la comunidad de hablantes, y que una metáfora que expropia temporalmente un sentido puede finalmente legitimarse como propietaria y disimular su origen figurado<sup>5</sup>. Una concepción de metáfora que no considera que su carácter artístico es contingente a la historia no puede denunciar su responsabilidad en la configuración del sentido del mundo real, de esa concepción resulta una definición ingenua que felicita la genialidad poética del creador y olvida la voluntad de poder del hablante. Por el contrario, la interpretación de metáforas sólo es útil a una investigación social si se considera que una metáfora novedosa puede devenir en sentido instituido, puede perder la artísticidad y abrir prácticas sociales. Así, la metáfora del brazo como fragmento de tecnología digital podría instituir su legitimidad y reclamar para su objeto vivo todas las prerrogativas que se tiene propiamente con un objeto tecnológico. Desde esta perspectiva, el estudio de metáforas explora anticipadamente cómo algunos de los sentidos en desplazamiento pueden finalmente radicarse y abrir horizontes de prácticas sociales.

En segundo lugar, la definición tradicional evacúa la responsabilidad de la metáfora y de la mentalidad –ambas contingentes a la historia– por la naturaleza símil de lo comparado. Según esa concepción la cualidad de 'mecanismo' es necesaria tanto al cuerpo como al reloj, y no es contingente al contexto de sentido. En cambio, si se sostiene que una metáfora testimonia a un complejo de sentido histórico, se debe considerar que en ella se enlazan elementos que no forman trama por naturaleza sino por decisión semántica. La carne fue inseminada por el hierro, y el universo remolcado al taller del relojero celestial, no porque mantuviesen con la máquina una filiación natural sino porque en el siglo XVII comenzaban a cambiar los dedos que tramaban la textualidad del mundo. El burgués, el científico y la filosofía racionalista, tensaban los hilos de sentido y los anudaban en nuevas relaciones y propiedades. Del mismo modo, la interpretación de las metáforas de la Campaña Sony sólo nos puede ser útil para comprender

la mentalidad actual si consideramos que entre un pectoral y un parlante de audio hay un símil que es contingente a los hablantes que traman el sentido en la contemporaneidad, entre ellos: las empresas tecnocientíficas y biotecnológicas.

A finales de la década del sesenta aconteció un giro en la definición de metáfora. Diversos estudios abordaron su cualidad creativa desde una perspectiva semántica y transdisciplinaria<sup>6</sup>. De modo general se



n°1 zigurat

planteaba que la distinción entre el sentido propio y el metafórico era histórica, y que una expresión figurada podía devenir con el tiempo en expresión recta. También comenzó a presuponerse el carácter histórico de la similitud de lo comparado: las metáforas no descubren analogías naturales, más bien muestran símiles históricos. En adelante, varios trabajos abordaron el estudio de la metáfora presuponiendo esa doble contingencia histórica: por un lado, una expresión metafórica puede sedimentar un sentido propio, y por otro, lo análogo de lo comparado está vinculado al contexto histórico social<sup>7</sup>. El primer punto muestra que una figura novedosa una vez naturalizada puede orientar prácticas con efectos sociales; el segundo implica que es posible explorar el imaginario de los hablantes mediante la interpretación de los vínculos de sentido que realizan. Estas consideraciones acerca de la relación entre metáfora y devenir social abren la posibilidad de estudiar una mentalidad mediante la interpretación de sus figuras.

Las perspectivas que muestran a la metáfora como dinamismo de sentido alimentado por la historia y la praxis social señalan más o menos explícitamente dos cualidades. En principio la *distinción entre sentido metafórico y propio es histórica*. Todo concepto guarda en su fondo, a veces como sedimento naturalizado y disimulado, una alianza metafórica. La etimología tiende a hurgar en el suelo del

lenguaje hasta mostrar un episodio primario de giro: por ejemplo, la biografía del término 'investigar' muestra que –hacia 1440– significaba seguir los *vestigium* que dejaba la planta de un animal al caminar. En algún momento, un hablante llevó sobre sí este sentido, arraigado en los terrenos de la caza, al territorio del estudio donde finalmente afincó su propiedad. Este traslado fue político e histórico, y desde entonces cuando se investiga un objeto se siguen sus rastros hasta dar con él, hasta cazarlo y 'analizarlo' (que etimológicamente significa 'desmembrar en partes'). Y también, un traslado de sentido contemporáneo puede devenir en el futuro en sentido naturalizado. En otras palabras, un hablante que transporta sentidos que hoy son propios de la esfera tecnocientífica a la esfera del cuerpo y la medicina humana es responsable de futuras naturalizaciones y rubrica de algún modo escrituras propietarias por venir.

Finalmente, la segunda cualidad señala que *la metáfora expresa y crea una similitud histórica*. Los itinerarios de sentido, los traslados y las comparaciones posibles en una época se manifiestan en formas trópicas que las sintetizan y muestran, pero también cada metáfora recrea y enlaza tales alianzas posibles de una manera específica. En otras palabras, la metáfora es responsable de los sentidos que vincula. Por ejemplo, asimilar una transfusión de sangre con una transmisión de sonido digital es posible

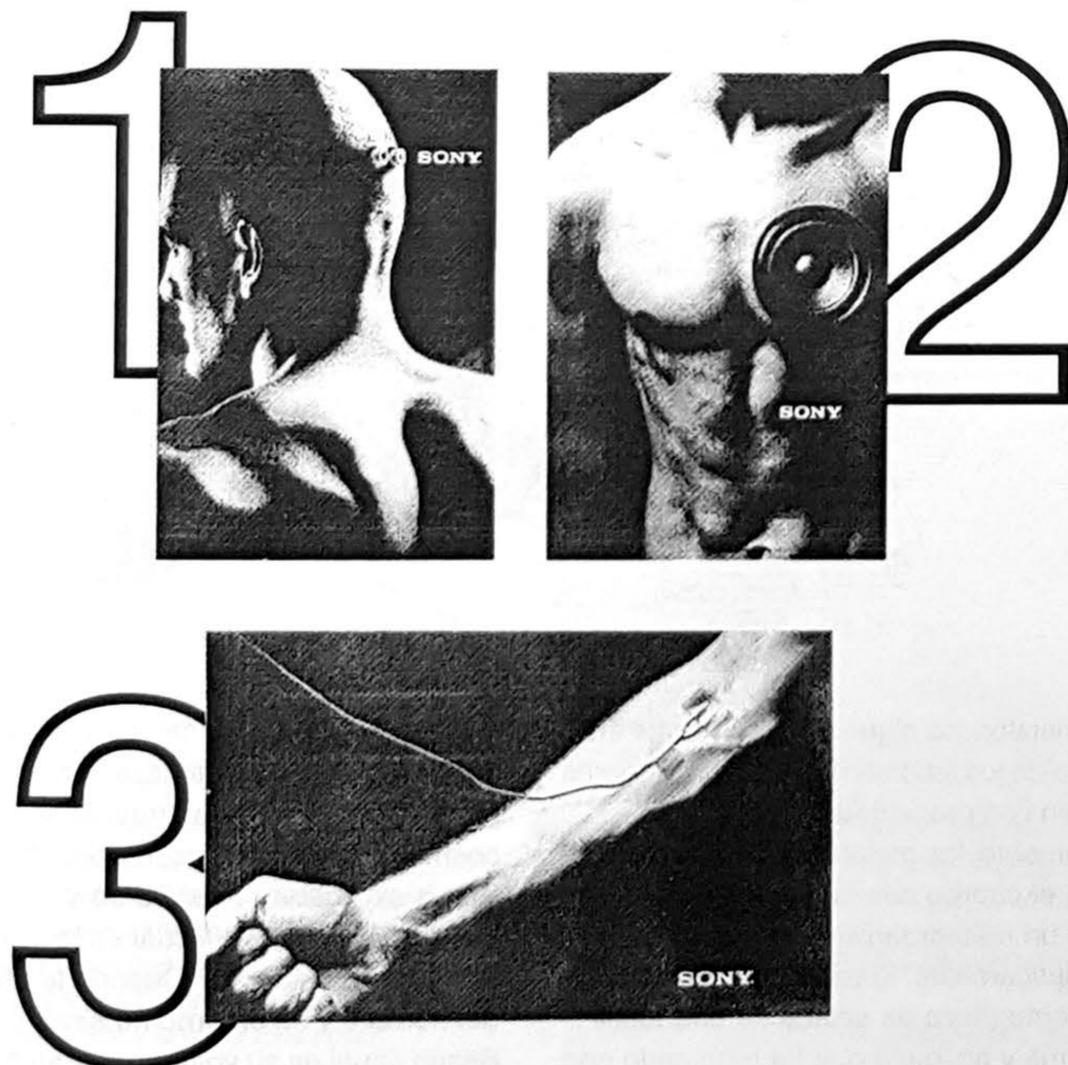
tanto por la mentalidad que dispone en un mismo espacio a la tecnología y al cuerpo, como también por la imagen que realiza concretamente esa posibilidad.

Esta perspectiva acerca de la naturaleza de la metáfora hace posible el estudio de una mentalidad mediante la interpretación de sus figuras. En primer lugar porque considera que una expresión que en el presente es metafórica puede configurar un significado propio por venir, y de este modo performar un sentido que una vez instituido puede orientar prácticas sociales con mayor legitimidad. En segundo término, porque una metáfora expresa un símil entre campos o esferas semánticas que sólo es posible en una mentalidad histórica. Si esta perspectiva fuese correcta sería viable emprender una exploración de la mentalidad contemporánea vinculada al cuerpo y la tecnología mediante la interpretación de las metáforas que muestra una campaña publicitaria.

## Cuerpo y tecnología

Los hablantes de cada época acuñan un cuerpo que toma relieve en sus documentos, prácticas, sentidos propios y acoples metafóricos. Cada mentalidad muestra esa figura en sus textos como un escudo de guerra que describe y explica un modo de entender la vida. Luego, el analista de metáforas podrá rascar la superficie de pinturas, recorrer el polvillo de viejos documentos y cepillar antiguos objetos hasta mostrar, como a una imagen de palimpsesto, la metáfora predominante sobre la que se montaron los otros sentidos de cuerpo en esa época.

Por ejemplo, en el siglo XVI la fisonomía humana reflejaba a escala las formas del cosmos. El cuerpo humano, entramado a la naturaleza, era significado metafóricamente como 'microcosmos'<sup>8</sup>. En esta mentalidad las venas eran ríos y los músculos eran gleba; sobre ellos, como sobre el agua y la tierra encantada, se influía con magia. En cambio, el cuerpo moderno fue ligado a la 'máquina'<sup>9</sup>. Pronto se descubrieron símiles entre los tendones y los resortes, y el corazón 'bombeó' oxígeno como combustible. A este cuerpo se lo anatomizó con escarpelo de cirujano. Las metáforas correspondientes a cada una de esas mentalidades muestran símiles históricos que orientaban prácticas, y que se adecuaban al modo en que sus hablantes comprendían el entorno. Por ejemplo, a una naturaleza encantada le correspondía un cuerpo atravesado por fuerzas sobrenaturales, o luego, al universo-reloj moderno le correspondió el organismo máquina. Finalmente el cuerpo contemporáneo



comienza a ser significado como pieza de una red digital en una época en la cual lo 'net' se prefigura como metáfora efectiva del entorno.

Las tres imágenes de la 'Campaña Sony' crean y expresan símiles entre fragmentos de tecnología digital y fragmentos del cuerpo vivo. Las venas de un brazo se prolongan en dos cablecillos de audio; el sonido puede ser transferido como la sangre en una venoclosis; el brazo se muestra como un fragmento de enlace separado de cualquier totalidad. La cabeza muestra que los dispositivos de entrada, la interfaz, se ha interiorizado; los hemisferios cerebrales ofrecen dos entradas directas a su intimidad; la expresión lánguida indica que la cabeza necesita la energía que le es transferida al brazo para vitalizarse, y puede recibir un shock por la entrada *left* o por la *right*. También el torso, como el brazo y la cabeza, es un fragmento orgánico desagregado de la totalidad. Aquí la metáfora asimila un pectoral a un parlante, pero la imagen no deja permear el sonido que expresa ese parlante; podemos suponer que es un corazón que bombea, pero también que es el sonido de la red que enlaza parlantes con entradas digitales hundidas en las cabezas y enlaces de audio realizados por los brazos. En este caso el parlante es una terminal por la cual se expresa el sonido de la red Sony, y se muestra la voz del complejo total y anónimo que iguala fragmentos de cuerpo con piezas digitales en una red de enlaces tecnológicos<sup>10</sup>.

En síntesis, las imágenes de la Campaña Sony vinculan en múltiples metáforas fragmentos de tecnología digital (cables, entradas de audio o parlantes) con fragmentos de cuerpo humano (brazo, cabeza, torso). Estos símiles son contingentes a una mentalidad histórica que puede disponer en un mismo plano a una tecnología que ha sido erotizada y a un cuerpo que ha sido instrumentalizado. Sin embargo, el fondo oscuro y anónimo sobre el cual se presentan estas metáforas muestra la clandestinidad de un vínculo que todavía se sabe perverso y trópico puesto que no se ha naturalizado; todavía duele la tecnología en la carne. Sin embargo, este símil histórico, presentado en la campaña como metáfora novedosa, puede devenir en sentido propio y orientar prácticas propias de la operación técnica sobre el cuerpo humano. De este modo, las crecientes inversiones en investigaciones de ingeniería genética y las nuevas empresas de comercialización de biotecnologías son indicadores claves de la legitimación científica y social de prácticas que experimentan, intervienen, e inseminan el cuerpo humano con dispositivos de tecnología artificial. Tal vez en la vía pública todavía deban presentar-

se como metafóricos algunos vínculos que en los búnkers de los laboratorios más innovadores se instituyen con propiedad.

Finalmente, las metáforas de la campaña entrelazan el cuerpo con la técnica en la unidad de un metaorganismo que sólo se sugiere elípticamente: la red Sony. El cuerpo aparece como pieza de enlace de una totalidad anónima y absoluta que ha terminado con

cualquier resto de identidad marginal. La red matricial articula y entrelaza al hombre con su entorno tal como Dios atravesaba la carne y el cosmos en el medioevo, o como las leyes físicas explicaban el universo y la anatomía en la modernidad. Pero ¿cuál es la voluntad de esta red articuladora? Cuando la articulación del hombre y su entorno no sirve a Dios o a la Razón ¿cuál es su voluntad, ¿y su Nombre?



# notas

1. Algunos trabajos publicados recientemente incluyen observaciones sobre las metáforas del discurso analizado. Por ejemplo, el sociólogo brasileño Octavio Ianni ha relevado y analizado brevemente las figuras de la economía en Ianni, O., "Metáforas de la globalización", en *Teorías de la globalización*, Siglo XXI, México, 1996. En el área de la comunicación, Lucien Sfez estudia los modos figurados de referir corrientes de investigación en este campo, en Sfez, L., "Para una crítica de la comunicación: tres metáforas, tres visiones del mundo..." en *Crítica de la comunicación*, Amorrortu, Bs As, 1995. En el área de la antropología James Fernandez a compilado una serie de trabajos que abordan el problema del análisis de la figura en el estudio de las culturas, cft. Fernandez, J., *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press, California, 1991. El matemático español Emmánuel Lizcano ha estudiado a las metáforas usuales del discurso tecnológico, cft. Lizcano, E., "La construcción retórica de la imagen pública de la tecnociencia: impactos, invasiones y otras metáforas" en *Revista Política y Sociedad*, 23 (1996), Madrid. Lorena Preta a compilado una serie de trabajos que investigan figuras de las ciencias duras, en Preta, L., *Imágenes y metáforas de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1993. Finalmente podemos mencionar al trabajo de rastreo e interpretación de las metáforas del fenómeno de la memoria desde una perspectiva filosófica y psicoanalítica realizado por Douwe Draaisma, *Las metáforas de la memoria*, Alianza, Madrid, 1998. Este relevamiento de publicaciones indica el creciente interés en estudiar las metáforas de los discursos, especialmente en la última década.
2. En la tesina original estudiamos especialmente la "Campaña Sony" de la agencia argentina Lautrec Nazca Saatchi & Saatchi reconocida internacionalmente. La serie es de tres avisos gráficos: "Cabeza", "Torso", y finalmente "Brazo", que ganó el premio León de Oro en Cannes.
3. Es muy difícil, sino imposible, sintetizar con justicia la multiplicidad de definiciones que de 'metáfora' han desarrollado los estudios que llamamos "tradicionales". Cada una de las épocas, escuelas y pensadores de la retórica y la lingüística aportó

elementos suficientes al estudio de la figura como para obstaculizar la confianza en una síntesis que los resuma. Paul Ricoeur ha realizado una completa reconstrucción de la historia de los estudios del fenómeno (Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Megalópolis, Bs As, 1977). Sin embargo, consideramos que – salvando estas dificultades – la definición sintetiza las consideraciones de: Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1998; Platón, *La República*, Alianza, Madrid, 1988; Cicerón, *De oratore*, en Hawkes, T., *Metaphor*, Methuen & Co., New York, 1986; Brooke-Rose, C., *A Grammar of Metaphor*, Secker & Warburg, Londres, 1958; Ducrot, O., Todorov, T., *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI, México, 1995; Le Guern, M., *La metáfora y la metonimia*, Cátedra, Madrid, 1976; Lyons, J., *Introducción a la lingüística teórica*, Teide, Barcelona, 1971; Eco, U., *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona, 1995.

4. Cft. Descartes, "Meditación sexta" en *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, p. 193.

5. Las definiciones de metáfora que ofrecen las enciclopedias y diccionarios generales muestran las mismas presuposiciones que las definiciones de la retórica tradicional. Entre estos manuales fueron consultados el de la Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa Calpe, Madrid, 1992; Moliner, M., *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid, 1998; AAVV, *The Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1961; AAVV, *Webster's Third New International Dictionary*, Merriam-Webster Inc., USA, vol II, 1982.

6. En general las historias del campo acuerdan en asignar a la década del sesenta el momento del cambio de perspectiva. Varios trabajos de la semántica realizados en aquel período subrayaron las transformaciones de sentido que producía la metáfora. Entre ellos se puede citar a Breal, M., *Semantics Studies in the Science of Meaning*, Dover Publications Inc., New York, 1964; Brown, R., *Words and Things (An Introduction to Language)*, Collier-Macmillan, Toronto, 1968; Borgmann, A., *The Philosophy of Language. Historical Foundations and Contemporary Issues*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974; Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Megalópolis, Bs. As., 1977.

7. Entre las investigaciones y ensayos de las últimas décadas que presuponen esta doble historicidad de la metáfora podemos citar a Kittay, E. F., *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Clarendon Press, Oxford, 1987; Lakoff, G., y Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1998; Ricoeur, P., *Teorías de la interpretación*, Siglo XXI, México, 1998; Goodman, N., *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid, 1990; Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río*, Península Barcelona, 1995.

8. En efecto, Foucault señala esta imagen recurrente

en textos de magos, alquimistas y filósofos premodernos como Crollius, Paracelso y Porta. Cft. Foucault, M., "La prosa del mundo" en *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 1996. También David Le Breton observa que ese cuerpo era significado con metáforas vinculadas a fuerzas naturales o sobrenaturales. Véase Le Breton, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Bs. As., 1995. También para leer otros estudios acerca de los sentidos del cuerpo premoderno puede consultarse el conocido estudio de Bajtín, M., *La cultura popular en la edad media*, Alianza, Bs As, 1996; o Bataille, G., *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998.

9. Esta metáfora reúne analíticamente la multiplicidad de sentidos ligados al cuerpo por los hablantes modernos. En este sentido pueden consultarse los siguientes análisis interpretativos de textos primarios: Barker, F., *Cuerpo y temblor*, Per Abbat, Bs As, 1984; Crosby, A., *La medida de la realidad*, Crítica, Barcelona, 1998; Elías, N., *El proceso de la civilización*, F.C.E., México, 1994; Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1996; Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1997.

10. Los estudios tomados como contexto de interpretación de la Campaña Sony fueron: Betetini, G. y Colombo, F., *Las nuevas tecnologías de la comunicación*, Paidós, Barcelona, 1995; AAVV, *Videoculturas de fin de siglo*, Cátedra, Madrid, 1989; *El viejo topo*, Revista, Febrero 1994, Barcelona; Piscitelli, A., *Ciberculturas en la era de las máquinas inteligentes*, Paidós, Bs As, 1995; Negroponte, N., *Ser digital*, Atlántida, Bs As, 1995.



# ¿Qué es un seminario?

Un ~~habladero~~  
~~parlatario~~  
~~parlatario~~  
~~parlatario~~  
 charladero

Michel de Certeau

**U**n seminario es un laboratorio común que permite a cada uno de los participantes articular sus prácticas y sus propios conocimientos. Es como si cada uno llevara el "diccionario" de sus materiales, sus experiencias, sus ideas y por efecto de intercambios necesariamente parciales, y de hipótesis teóricas necesariamente provisionarias, le fuera posible producir frases con ese rico vocabulario, es decir "bordar" o poner en discurso sus informaciones, sus preguntas, sus proyectos. Este lugar de intercambios instauradores podría compararse con lo que, en el Loiret, se llama un "charladero", cita semanal en la plaza principal, laboratorio plural donde los "transeúntes" se detienen los domingos para producir a la vez un lenguaje común y discursos personales. Un seminario también cuestiona una política de la palabra, ya volveremos a ello. Pero con respecto al "charladero", presenta esta diferencia que no es la cita de la palabra, sino solamente un lugar de lenguaje entre muchos otros en una red que no tolera ni plaza mayor ni centro.

De este modo, los efectos de producción discursiva que engendra son sólo tangenciales en relación con la riqueza proliferante y silenciosa de los viajeros que se detienen un momento en este parador. Creo que la primera tarea de un seminario es respetar lo que no se dice, y aún más lo que pasa *sin saber cómo*, es decir moderar el deseo de articular, de impulsar, de coordinar uno mismo las intervenciones de cada uno: estas vienen de muy lejos para

poder ser interpretadas; van muy lejos para ser circunscriptas a un "lugar común".

Si el "charladero" de París VII crea acontecimiento es quizás porque tratamos, y personalmente yo trato de "mantenerlo" (como uno "mantiene" una dirección) entre dos maneras de dar a un seminario una identidad repetitiva que excluye la experiencia del tiempo: una, didáctica, supone que el lugar está constituido por un discurso profesoral o por el prestigio de un maestro, es decir por la fuerza de un texto o por la autoridad de una voz; la otra, festiva y cuasi extática, pretende producir el lugar por el mero intergambio de sentimientos y convicciones, y finalmente por la búsqueda de una transparencia de la expresión común. Las dos suprimen las diferencias de trabajo en un grupo —la primera aplastándolas bajo la ley de un padre, la segunda borrándolas ficticiamente en el lirismo indefinido de una comunión cuasi maternal. Son dos tipos de unidad impuesta, uno muy "frío" (excluye la palabra de los participantes), el otro demasiado "cálido" (excluye las diferencias de lugares, historias y métodos que resisten al fervor de la comunicación).

La experiencia del *tiempo* comienza en un grupo con la explicitación de su pluralidad. Hay que reconocerse diferentes (con una diferencia que no puede ser superada por ninguna posición magisterial, por ningún discurso particular, por ningún fervor festivo) para que un seminario se transforme en una

*historia* común y parcial (un trabajo sobre y entre diferentes) y para que la palabra se transforme allí en instrumento de una *política* (elemento lingüístico de conflictos, contratos, sorpresas, en suma, procederes "democráticos").

Cierto, nuestro seminario ha conocido momentos de euforia comunicante o de "dinámica grupal", y también momentos en los cuales surgía la pregunta que, desde mi posición particular, yo sitúo y junto en un discurso las intervenciones de los participantes. Si es normal que esto suceda, no debe ser la norma, ya que comprometería lo que, en un grupo, puede ser experiencia *política* de la palabra (relación discreta de fuerzas), creación de *acontecimientos* en el tiempo ("nacimientos" gracias a la relación con el otro) y producción de un lenguaje *dialogal* (una comunicación relativa a diferencias mantenidas) —tres elementos que van a la par.

Mi posición consiste más bien en explicitar mi lugar particular (en lugar de camuflarlo bajo un discurso supuestamente capaz de englobar a los otros), ofrecer la mayor cantidad de propuestas posibles, teóricas y prácticas, para ser discutidas por el grupo, y recíprocamente ejercer una acción interrogativa en los participantes que los lleve a plantear su diferencia y a encontrar en las sugerencias que yo puedo hacer la forma de formularla con energía. Los modelos teóricos propuestos tienen por función destacar los

*límites* (la particularidad de mis preguntas) y posibilitar los *desvíos* (expresión de experiencias y de otras cuestiones). De esa forma se produce el trabajo común que crea acontecimientos: una serie de diferenciaciones permite a cada uno especificar paso a paso su propio camino en la masa de informaciones intercambiadas.

## Trabajos prácticos

En el fondo, ¿qué es un seminario? ¿Qué fue el nuestro? ¿Cómo pensar nuestra práctica? Oscilando entre la historia de lo que ya hemos hecho y la utopía de lo que había que hacer, zigzagueando entre ambos, quisiera solamente determinar algunos puntos que en el mapa constituyen los puntos de referencia de nuestro viaje.

1) Parto del postulado de que, en lo que concierne a nuestro trabajo, la Universidad no es más *el* lugar, ni siquiera *un* lugar de investigación. Para ninguno de nosotros es el campo de una confrontación técnica y profesional con un real, ni el objeto de inversiones políticas, intelectuales, o sentimentales. En nuestro grupo, las prácticas efectivas de cada uno se realizan fuera de París VII. En cambio, en el espacio público y marginal en el que se ha transformado la Universidad, pueden efectuarse regularmente encuentros, capaces de crear un desvío con relación a los distintos lugares de donde venimos y adonde trabajamos. Dicho de otro modo, un seminario puede producir maneras de tomar distancia con respecto a nuestras tareas y posibilidades de volver a ellas de otra forma. En el trabajo de cada uno abre una puerta de salida y de retorno. Es una suerte de *bastidor* que cambia discretamente el o los lugares de nuestras prácticas efectivas en *escenas* de las que uno puede apartarse para pensar y revisar la acción. Permite así un trabajo de borde (sobre los bordes). Este bastidor no podría plantearse como un doble especular de los lugares habitados, como un espacio donde podrían ser proyectados y expresados: no es el reverso ni el espejo de la escena, sino un margen que posibilita operaciones correctivas sobre el texto. No es tampoco un lugar autónomo donde se podría construir un saber en paz. Introduce solamente *juego* en la opaca normatividad de los lugares de trabajo.

Este juego de (y sobre los) lugares abre un espacio crítico. Tiene una doble condición de posibilidad: a) para no transformarse en un engaño, en espectáculo ilusorio, en simulacro de saber, la práctica del grupo debe estar

determinada por la elaboración de sus relaciones con su "exterioridad", o más bien por su situación de no ser más que un procedimiento de salidas y retornos relativos a localizaciones sociales, profesionales, familiares; b) pero "sostiene" esta función de separación crítica por el cruzamiento de las experiencias que entran y salen, es decir, por un trabajo de confrontaciones entre investigaciones que el seminario crea. Dicho de otra manera, los discursos del grupo se definen a la vez por el hecho de estar *separados* o privados de las prácticas, y de los lugares que analizamos juntos, y por una *práctica de la palabra*, por una gestión común de nuestros intercambios sociolingüísticos.

2) En este espacio en retirada (esta aula cuasi insular, en el 5º piso de París VII), ¿cuáles eran, cuáles pueden ser nuestras prácticas?

Hablando en general, tienen por característica mantener a este espacio en su rol de ser un lugar de *tránsito*. No tienen por lo tanto la finalidad de construir un saber con las piedras aportadas por cada uno y edificar así un lugar *propio*. Al contrario, a la manera de los atajos en la ruta o de los *shifters*\* lingüísticos, son procedimientos de "pasaje al otro" o de alteraciones. Apuntan a restaurar, en el lugar (por así decir "propio") del saber, sus relaciones con su contrario, que entrañan a la vez una *desapropiación* y una *suciedad*\*\* . En suma, nosotros ensuciamos el espacio "propio"\*\*\* del mismo modo que los chicos reintroducen su historia en el texto adulto puntualizándolo con manchones y tachaduras. De esta operación, Freud aporta un modelo con el retorno de lo reprimido: en el espacio pretendidamente "propio" gracias a la eliminación del otro, el expulsado retorna como un aparecido que altera, "ensucia" y embruja el lugar. Este modelo ha servido de punto de partida para nuestro seminario de este año, ya que comporta una cantidad de implicancias que cuestionan diversos tipos de lugares propios (el lugar propio del sujeto de saber en relación con el objeto estudiado, el lugar propio de una científicidad en relación con prácticas sociales o literarias) y permite analizar los retornos del otro en el lugar mismo que uno había considerado autónomo. Dos momentos de ese proceso están, además, claramente articulados: por una parte una distinción o separación entre lo "propio" y lo "no propio"; por otra, la mezcla y la "bastardía" de lo que acontece en el espacio al que acuden los aparecidos que no tendrían que estar allí.

Nuestro método podría fundamentarse en una teoría de la bastardía. No porque se proponga transgredir o atravesar fronteras

establecidas. Se trata más bien de dar cuenta de lo que se produce efectivamente: la inversión del sujeto en su estudio, el retorno de la ficción en la científicidad, la porosidad entre los procedimientos "técnicos" y las maneras "comunes" de hacer, las ambivalencias de los lugares. Fenómenos de tránsitos, de combinaciones, de relaciones entre elementos diferentes en el mismo espacio, exigen ser analizados por sí mismos, a fin de que una teoría explicita reglas y modelos conformes a lo que es realmente la experiencia de la investigación. Hay que encontrar un *rigor* proporcional a esa *mezcla* o bastardía de hecho y dejar de yuxtaponer a la experiencia del trabajo una definición onírica y atópica de campos "propios".

De la práctica del seminario, se desprendían procedimientos de análisis y modos de interrogar que habría que especificar un poco más: la alternancia entre los encuentros consagrados a *exposiciones* sobre modelos teóricos y los encuentros reservados para *relatorías* o historiografías de investigaciones concretas (permitiendo de este modo efectos de las unas sobre las otras sin confundirlas); el privilegio acordado a la *narratividad* como instrumento de análisis, en tanto es una imbricación de datos observados y de inversiones subjetivas y también la combinación de una teoría explicativa referencial y de sus excepciones; el examen de los conflictos de *poder* implicados en el intercambio de *palabras*; la explicación de la historia (una pluralidad de estratos en interacción) que está replegada en un mismo lugar, y que hace en realidad de todo *lugar* una experiencia ambivalente del *tiempo*; la heterogeneidad en el acto de *enunciación* y el sistema de *enunciados* donde se produce.

Todos estos pasos reenvían al objeto de nuestra investigación. Y es que las prácticas de nuestro análisis no pueden ser heterogéneas con las prácticas socioculturales que estudiamos. Al menos esta posición de principio está ligada al hecho de que el seminario no constituye un lugar "propio"\*\*\* y que los procedimientos de la investigación no son fundamentalmente distintos de los procedimientos o de los "modos de actuar" comunes. Solo desde el punto de vista metodológico, era importante que el seminario viajara fuera de París VII, como lo hicimos, por ejemplo, reuniéndonos en diversos lugares –o que hubiera reuniones de más, no previstas por el calendario universitario. Además de que estas "salidas" permitían experiencias más concretas e intercambios más libres, quebraban la ficción seductora de un lugar y un tiempo propios. Explicitaban o

restauraban la relación de nuestro trabajo con la "exterioridad". Al atravesar la frontera artificial entre las prácticas de un seminario –y prácticas en principio excluidas (comer, beber, conversar de la historia personal abordada en un trabajo, tomar contacto con lo real local en que se inscribe una investigación)– facilitaban una elucidación recíproca de nuestras "maneras" de estudiar y de las maneras de hacer que estudiábamos. Apartaban de nosotros la ilusión de una especificidad científica que se sostiene en gran parte solo por el hecho de reunirse en un lugar universitario y estimulan la percepción de aspectos desestimando la exigencia de analizar la complejidad retorcida de las prácticas más simples.

3) En cuando a estas *prácticas socioculturales*, objeto del seminario, no designaban evidentemente comportamientos objetivos, sino operaciones transformadoras: maneras de leer (producir sentido atravesando un texto), de enunciarse en una lengua que no es la propia, de maquillarse (hacerse un rostro dentro del código de las simulaciones sociales), de organizarse trayectorias en un orden de construcción urbano, de salirse con la suya en el embrollo de una política local o de un sistema familiar. Cada una de estas prácticas es un arte de jugar en un espacio impuesto (un orden) y con una coyuntura ("ocasiones"). He llamado *tácticas* a esas maneras de "dar vuelta" los datos impuestos por un sistema dominante y crear allí un juego por medio de combinaciones temporarias. Las distingo de las *estrategias* definidas por la capacidad de aislar un lugar autónomo de poder, explicitar en él un querer propio, y calcular las relaciones de juego con un entorno diferente. Nuestro propósito era analizar esas tácticas, manipulaciones inestables de relaciones estables, ardidés ligados a un no-poder y al instante, operaciones complejas fundadas en un "aroma", y preguntarnos qué modelos teóricos y qué tipo de escritura pueden dar cuenta de ellos. Pregunta sumamente importante, ya que esas tácticas constituyen la inmensa mayoría de las prácticas sociales, y la observación científica a menudo solo retiene lo que se adecúa a sus esquemas operatorios, tenidos por más racionales, y en todo caso simplificadores.

Habiendo partido de investigaciones sobre la cultura popular y sobre el funcionamiento efectivo de las representaciones, este trabajo plantea múltiples cuestiones: la creatividad de los "consumidores", poetas y artistas desconocidos; la relación de este arte de "salirse con la suya" con el sistema en cuyo interior se desarrolla; la homología con las

"acciones puntuales" sociales y políticas; la experiencia del tiempo que implica una pertinencia del instante en estas prácticas; la relación de estos ardidés con los lugares donde se producen y que pueden analizarse como puzzle de fragmentos estratificados que juegan unos sobre otros. La función de estas tácticas, susceptibles de ser consideradas como articulaciones operacionales entre sistemas (codificaciones producidas) y cuerpos (lugares opacos de determinismos, de necesidades y de goces), las revoluciones silenciosas que produce esta actividad de hormigas. Pero todas estas cuestiones componen el blablablá de nuestro charladero.

## Lugares de la investigación

Además hay que destacar que, con respecto al CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas), o a otras instituciones a menudo constituidas en campos amurallados de una erudición para privilegiados sin responsabilidad social y sin relaciones regulares con el flujo creciente de investigaciones de estudiantes, las universidades ofrecen espacios de confrontaciones permanentes con demandas e innovaciones que los investigadores "patentados" ya no perciben. Yo me siento bien en París VII justamente por esto. A las grandes escuelas "familiares" o a las estructuras insulares de la investigación, "homes"\* para una *intelligentzia* finalmente tranquila en su ámbito, yo prefiero esos lugares universitarios (por otra parte lentamente proletarizados con respecto a la elite que vive enfrente): allí es posible una colaboración efectiva con todos los que, aún si su presencia es fruto de una selección, llegan como viajeros a los anfiteatros con exigencias, experiencias y ambiciones procedentes de todas partes, de muy lejos. Cierto, la "miseria" gana estos ámbitos. Pero tal vez incluso por esta razón, el intelectual puede encontrar en esta colaboración otra figura social y otro rol técnico, mucho más que en las celdas con aire acondicionado desde donde se juzga con altanería la degradación de las universidades.

Dicho esto, las universidades no podrían transformarse en casas cerradas del saber o de su poder del saber. Hace rato ya que, al menos, en las UER (Unidades de Investigación) de ciencias humanas, los estudiantes y buen número de docentes lo saben. Nosotros lo mencionamos hace un momento refiriéndonos a un seminario en particular, se trata más bien de buscar el modo en que el trabajo que

se hace allí, público y marginal, pueda articularse en el conjunto de las prácticas sociales. Esta conexión resultará de constreñimientos económicos, experiencias científicas y confrontaciones políticas. Para terminar, señalaré sólo tres puntos que se destacan de nuestra investigación particular.

A) Un trabajo teórico y técnico (la crítica ideológica no es suficiente) debe consagrarse al corte *social* sobre el que se articula la constitución de campos intelectuales "propios": la separación entre lo que es "científico" y lo que no lo es. De este modo el análisis de las prácticas o "maneras de hacer" tal como nosotros las comprendemos muestra, de uno y otro lado de esta frontera, la presencia del mismo tipo de "tácticas": aquí y allá, las mismas artimañas "ocasionales", la misma manera de decir otra cosa de lo que se hace, los mismos "golpes" relativos a una coyuntura y a sus destinatarios. Pero la misma cobertura de las instituciones científicas (y todas las iniciaciones necesarias a una agregación) hace pasar a las prácticas internas por cualitativamente superiores a las prácticas "externas", y protege esta diferencia. Quizá en esta perspectiva y a pesar del terrorismo primario al que ha dado lugar en Lyssenko,

vuelva el principio inicial de la "ciencia proletaria", a saber: que hay una ciencia de las prácticas en el obrero o en el ama de casa como la hay en los investigadores, y que uno no puede jerarquizar sus competencias según criterios sociales.

B) El trabajo de otorgar su legitimidad socio-cultural y dar figura retórica a estas "maneras de hacer" comunes tiene alcance político, en la medida en que contribuye a proporcionar puntos de referencia a una acción colectiva. La concientización política de experiencias sociales reducidas a silencio durante mucho tiempo, ha tenido siempre como condición de posibilidad la producción de análisis técnicos, de explicitaciones teóricas y de revalorizaciones simbólicas. Así ha sido para las culturas oprimidas, o para las culturas rechazadas. Desde este punto de vista, nuestra investigación, unida a otras, no es en realidad una acción política directa, pero prepara sus instrumentos. Además, se inscribe necesariamente en una red de compromisos políticos previos y conjuntos.

C) Por su objeto preciso como por sus perspectivas, este proyecto no podría circunscribirse a un espacio universitario. Implica un juego sobre una pluralidad de lugares. El

pasaje periódico por una escala universitaria solo representa una puntuación de momentos críticos en el texto de nuestras actividades sociales. Esta operación universitaria no puede, me parece, ser "sostenida" en su función marginal, sólo por la autocrítica o sólo por la elucidación de sus relaciones necesarias con las experiencias que la atraviesan de vez en cuando, sino que necesita estar ligada de una manera más estructural con lugares de acción y con colectividades efectivas. Habría entonces que encarar relaciones más estrechas entre unidades universitarias y núcleos sociales fuertemente implantados -unos más abiertos y otros más estables. No por una confusión de género, que es siempre nefasta, sino en vista de conexiones en la conservación de las diferencias. Hemos hablado de relaciones posibles entre las UER de etno-antropo y de otros lugares. Existen otras fórmulas. Si, como creo, la teoría se instala siempre separada con respecto de la institución, encontrará en esta superestructura plural su condición de posibilidad. **Z**

\* En inglés en el original.

\*\* El autor juega con la palabra «*propre*» que significa propio y limpio.

Publicado en *Esprit* N° 116, noviembre-diciembre de 1978.

Traducción: Francisca Comes

# RÉGIS DEBRAY.

## ENTRE LA OBJETIVIDAD CIENTÍFICA Y LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA DEL INTELLECTUAL

Beatriz Alem

**A** pesar de las diversas actividades que desarrolló a lo largo de su vida, no se puede negar que Régis Debray fue siempre un militante político: lo ha sido de hecho tanto en sus posiciones críticas frente a la izquierda francesa, en su participación dentro de la guerrilla del Che, como asesor de Mitterand, o como creador de la *Mediología*.

Durante la primera parte de su militancia política el problema de la ideología es uno de los puntos clave de su desarrollo teórico. En una segunda etapa, llevada a cabo en Europa, se centra en cómo elaboran las sociedades sus sistemas de creencias. Como otros autores contemporáneos, Debray considera que las tecnologías cumplen un rol fundamental dentro de estos procesos.

En este sentido, no es ajeno al pensamiento actual el vínculo entre el estudio del desarrollo de las técnicas de "transmisión" y los modos de representación de las sociedades. Los conceptos referidos a "modelos de espectáculos", a "culturas visuales", a "regímenes escópicos", que autores como MacLuhan, González Requena, Paul Virilio, y Martín Jay —entre otros— han abordado, están en relación con la problemática de las transformaciones culturales y el mundo de las ideas.

Con una vocación más bien histórica y filosófica, Debray describe a la *Mediología* como el estudio que comprende la esfera de los mitos y las creencias, esfera que en otros momentos se designó con el nombre de

"ideología". La intención es tratar de explicar por qué los símbolos transforman materialmente estados del mundo y cuál es el impacto de una idea. Para ello, el objetivo que persigue esta disciplina es el de establecer una correlación entre las actividades simbólicas (ideología, política, cultura) y los soportes materiales que organizan la producción y transmisión de información. Estos no necesariamente refieren a medios de comunicación, sino también a ámbitos como el arte, la religión, las doctrinas. La función de la *Mediología*, en términos del autor, no supone una toma de posición "ni a favor ni en contra", sino describir el estado de la cuestión.

*Vida y Muerte de la Imagen. Historia de la mirada en Occidente*, publicado en 1992<sup>1</sup>, continúa los estudios iniciados en el "Curso de mediología general" de 1991, y es la síntesis de los temas que posteriormente Debray desarrollará tomando como eje la separación cronológica de la historia de la mirada, a partir de la irrupción de la escritura, la imprenta y la TV color. Esta división toma en cuenta la emergencia de las tecnologías de cada época, y la evolución del pensamiento.

La primera sugerencia de este texto es, justamente, que "mirar no es recibir, sino ordenar lo visible, organizar la experiencia. La imagen recibe su sentido de la mirada, como lo escrito de la lectura, y ese sentido no es especulativo sino práctico".<sup>2</sup> El sentido práctico de la mirada dependerá, entonces, de la

**A propósito de Debray, R. *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*, Manantial, Bs. As. 1996, y Debray, R. *El Estado Seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*, Manantial, Bs. As. 1995.**

evolución conjunta de las técnicas y las creencias. Es este desarrollo el que permitirá señalar tres momentos históricos de "lo visible": *la mirada mágica, la mirada estética y la mirada económica*. Momentos que definen a su vez, tres modos de organización del mundo, a los que corresponderán tres regímenes diferentes de la mirada. El régimen ídolo (logosfera) tiene lugar después de la escritura –es la imagen que nos "mira"–, contiene un valor mágico por el aura que dimana; son las imágenes religiosas que se instalan como soporte visual, alrededor de la cual la muchedumbre de fieles se moviliza; contienen una dimensión trascendente. El segundo, es el régimen arte (grafosfera), después de la imprenta. En este momento, la imagen es la representación de lo real (la naturaleza). Es la imagen que "miramos", y por lo tanto adquiere un valor artístico que inspira placer. El tercero es el régimen visual (videosfera), después de lo audiovisual. Se trata de la imagen producto de simulación (virtual) y adquiere un valor sociológico, es signo de status, se "convierte en su propio referente".

Cuando Martín Jay caracteriza los "regímenes escópicos de la modernidad"<sup>3</sup> (dividido en tres etapas, el perspectivista, el empirista, y el barroco), con la intención de desprendernos de una mirada "verdadera", nos invita a explorar las implicancias de cada una de ellas.

En este sentido, la afirmación "Dime lo que ves, y te diré para qué vives y cómo piensas", funda una de las características que Debray asigna a las imágenes: el beneficio de

no ser refutables. Las mismas no se inscriben en el plano de lo argumentativo; por lo tanto es inviable la antinomia falso-verdadero. La relación que se establece con las mismas entra en el registro de las creencias y, por lo tanto, las lecturas que podamos hacer tienen que ver con las distintas interpretaciones que nos sugieren. Y estas interpretaciones no son simplemente contemplativas, ellas generan, provocan, algún tipo de reacción. Sea de adhesión o de rechazo, nuestra relación con las imágenes es compleja.

Pero de lo que se trata es de establecer la relación entre el desarrollo de las técnicas y el modo de organizar el mundo a través de la mirada; para ello el autor define las tres mediasferas citadas, aunque esta división no significa la muerte de cada una de ellas, sino por el contrario, se puede entender a las mismas como la integración de sucesivas etapas cronológicas. Ahora bien, en la división mencionada podemos encontrar características temporales diferentes. La imagen ídolo está signada por un tiempo inmóvil, el del tiempo divino; la imagen arte, se caracteriza por un tiempo lento, aunque sus figuras ya muestran movimiento; en tanto que la imagen visual está caracterizada por la velocidad. La realidad virtual se inscribe en los términos de tiempo-luz, nos recuerda Virilio<sup>4</sup> –a propósito de las mutaciones de los tradicionales lugares públicos. La velocidad a la que se perciben los acontecimientos genera transformaciones que llevan tanto a la reorganización de hábitos sociales, como a la relación de nuestra imagen con el mundo. Si antes la velocidad fue un medio para viajar, hoy sirve para informarnos, concluye el autor.

El espacio, o más concretamente el lugar en que se inscriben las imágenes, define territorios distintos en cada una de las esferas: el ídolo está inmerso en un terreno étnico, local; el arte es ya occidental, aunque permite desplazamientos a partir del traslado de los artistas de una ciudad a otra; en tanto que el audiovisual se caracteriza por ser una imagen mundial, fabricado para una difusión planetaria.

En cada período histórico las imágenes generan un grado de relación diferente en

función de los valores que transmiten. Así, la imagen pasa de un estadio de presencia (a partir del mundo de las efigies) a la representación de las figuras, y culmina en la estimulación que provoca la imagen virtual. El pasaje se produce a partir de una forma de la mirada que veneraba a una imagen-indicio; una forma de mirar que podía trascender la materialidad visible del objeto, y que se presentaba en persona a través de su imagen. En su reemplazo, acude la mirada que caracteriza al perspectivismo de la imagen-icón, es la escena del espectáculo que produce la desacralización de la imagen, cuya función ya no se centra en la aparición sino en la apariencia. Es el momento en que el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, se pone a recrear la naturaleza a imagen del hombre. Mientras que el régimen visual, nos coloca frente a la imagen-símbolo, etapa que marca el fin de la sociedad del espectáculo. Si antes estábamos delante de la imagen, hoy estamos *en lo visual*, remarca Debray. La televisión destruye lo característico del cine y el teatro, la distancia impuesta entre la sala y la escena, la oscuridad en el ámbito de la escenificación. Pero la característica particular que el autor señala es que, en la televisión, la luz es emitida por la propia pantalla. "Aquí la imagen tiene su luz incorporada, se revela por sí misma, ante nuestros ojos se convierte en causa de sí misma".<sup>5</sup> Esta descripción tiene un fundamento decisivo en Debray, ya que le permite establecer que la televisión es poseedora de una luz cuasi-divina, que la emparenta al primer registro de la mirada, la del ídolo. La pequeña pantalla nos devuelve la emoción de la presencia inmediata, pero a diferencia del ícono religioso, las imágenes que nos muestran son profanas. Del mismo modo que la imagen ídolo, la visual se nos presenta con cierta frontalidad. La imagen televisiva es un ojo que nos mira fijamente sin vernos, nos *interpela* directamente.

La inmediatez del acontecimiento es la característica que diferencia a la imagen fotográfica y a la imagen fílmica proyectada. Podemos percibir en estas ideas una fuerte presencia de la tesis de McLuhan<sup>6</sup>, aquella que se refiere a la era de la técnica electrónica. La alteración que produjo la electricidad, nos dirá el autor, fue la de poner fin a la secuencia que caracterizó el proceso de mecanización, haciendo que las cosas *fuesen instantáneas*. Y de este modo la ecuación acción-reacción frente a los acontecimientos son –de parte de las personas– simultáneas.

El nuevo evangelio, nos dice Debray, es que realidad y verdad son lo mismo. La actualidad se instaura como la nueva divini

dad. "La encarnación llevada a su término". Por esta razón, cada vez genera menos dependencia con la realidad exterior. Estamos en condiciones de construir nuestra propia realidad, la construcción de esta realidad *encarnada*, garantiza a los conductores de programas la posibilidad de constituirse en los nuevos heraldos.

La idolatría-bis, nos dirá el autor, recupera la magia, recupera la mirada mágica del régimen ídolo, que nos mira, pero despojada de lo trágico, porque no existe el otro delante. "Es una cultura de miradas sin sujetos y de objetos visuales, el otro se convierte en una especie en vías de desaparición, y la imagen en imagen de sí misma."<sup>7</sup>

A modo de continuación de las últimas páginas de *Vida y Muerte de la imagen*, se publica *El Estado Seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*<sup>8</sup>, en la que sigue pensando en torno a la "eficacia simbólica" de la disciplina denominada "mediología".

Si en principio la pregunta estaba en función del impacto que podían provocar los símbolos, aquí las imágenes y el sistema de creencias se exploran desde la relación que se establece entre las instituciones y las innovaciones tecnológicas.

*El Estado seductor*, o el lamento de ya no ser, es el punto de partida que Debray establece para describir la época en que los métodos de la acción pública y las formas de Estado entran en la etapa de mediatización. Y nuevamente se relacionan respectivamente los modelos de Estado (Teológico, Educador y Seductor) con momentos históricos definidos como: *logoesfera*, *grafoesfera*, y *videoesfera*. Al Estado Seductor le corresponden las características de las democracias contemporáneas, con

la consiguiente pérdida del interés general a cambio de la atomización social y de la espectacularización de los acontecimientos. En la videoesfera, el Estado se ciñe al lenguaje audiovisual, que marca la transformación tanto de la imagen como de la construcción del discurso político. El cuerpo publicitario y el slogan familiar, coloquial, liquidan la trascendencia de la que gozaban los personajes públicos. Se responde a la demanda de aquello que se quiere escuchar, se gobierna, en síntesis, a través de un marketing político.

El Estado deja de ser portavoz de la nación. Si el Estado Educador, de la modernidad, era un Verbo de carne pobre, "El Estado Seductor es una Carne de Verbo magro".<sup>9</sup>

En *El Arcaísmo Posmoderno. Lo religioso en la Aldea global*,<sup>10</sup> texto compuesto de dos conferencias y un artículo, continúa su estudio mediológico, y hace hincapié en el desarrollo tecnológico de lo *visual* y en la vuelta a la mirada idólatra. El autor refiere –de algún modo– a la vuelta a lo religioso, pero no en el sentido de la consagración de lo divino o del espacio de los dioses, sino como lo sagrado que tienen los vínculos sociales. Lo religioso se expresa desde la idea de incompletud, es un estado de tensión, o negociación en términos de política, de tal modo que la *apertura* que provoca el "afuera" –producto de los procesos de globalización– se pueda compatibilizar con el "interior" –del plano regional, local– y con la intención de lograr un equilibrio, un límite; se impone la necesidad de un *cierre* "sagrado" para mantener la cohesión social.

La vuelta de lo *arcaico*, se produce en una relación de proporción inversa entre el desequilibrio que provoca el avance técnico de la modernización y un reequilibrio "regresivo"

de las luchas étnicas. Lo cuantitativo del progreso aumenta lo cualitativo de las regresiones. La modernización que provocó el Sha de Irán, originó el surgimiento de la revolución de Khomeini, dirá Debray.

Es lo arcaico (la xenofobia, el racismo, el fundamentalismo, etc.) que puede descollar nuevamente frente a un mundo cada vez más planetario. La política expresada en estos términos, nos familiariza con otros autores, con conceptos como los de "sutura" o imposibilidad de cierre de la política en Laclau, o la de "espectros" en Derrida, a través de la irrupción intempestiva que reviste la figura fantasmagórica, en el sentido de aquello que provoca algún quiebre en la línea de un orden establecido.

La *Mediología* como ciencia se desarrolla en un mundo atravesado por este tipo de ambivalencias. Su pretensión de objetividad y neutralidad moral se ve arrollada por las consecuencias de los procesos sociales que analiza. El Debray militante político de los años 90 a través de sus actitudes personales parece convocar a la reflexión y a la responsabilidad individual para combatir "la desigualdad, la opresión y la matanza naturales" generadas por "la nueva ley natural del omni-mercado y el todo-comunitario". Sin embargo esta propuesta no resulta eficaz, ya que Debray se retira del campo de la política activa criticando al Estado que pretendió reformar.

Si la *Mediología* se plantea únicamente como una ciencia "objetiva" y "amoral" termina diluyéndose en el pantano de los procesos de globalización y las ideas planetarias que ponen por delante la responsabilidad individual frente a las formas de acción colectiva. ■

# notas

1. Debray, R., *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Paidós, Barcelona 1994.

2. Op. Cit.

3. Jay, M., "Regímenes escópicos de la modernidad", en *Visión and visibility*, 2. Edit. por Hal Foster, Bay Press, Seattle 1988. Traducción de Horacio Guido.

4. Los textos de Virilio a los cuales se hace alusión son fundamentalmente: *La máquina de visión*. Cátedra, Madrid 1989, y *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. Manantial, Bs. As. 1996.

5. Op. Cit.

6. McLuhan, M. *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*. Diana, México 1993.

7. Op. Cit.

8. Debray, R. *El Estado Seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*. Manantial, Bs. As. 1995.

9. Op. Cit.

10. Debray, R., *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*. Manantial, Bs. As. 1996.

# INVESTIGACIÓN & COMUNICACIÓN

S

abemos que las crisis sociales que las democracias enfrentan hoy como parte de los procesos de ajuste económico, han puesto en primer plano formas de autoridad y poder articuladas por el peso regulativo de la cultura, a través de segmentaciones en el acceso a la educación, a los bienes simbólicos y a las tecnologías de trabajo e información. Esto implica, según los debates más recientes de las ciencias sociales, un doble desafío: primero, el reconocimiento de los alcances que el vínculo entre regulaciones culturales y hegemonía tiene en la administración de los conflictos del estado capitalista pero también como responsabilidad de las instituciones de la sociedad civil ya que el neoconservadurismo, en un movimiento de incorporación y estratificación, enlazó la producción de pánico moral alrededor de algunos grupos y sectores con el reclamo de modos de autoridad capaces de ejercer la represión y exigir nuevos sacrificios y postergaciones. En correlato, se elaboran espacios profesionales de expertos tanto en investigación cultural como en la gestión de políticas sociales que focalizan la asistencia limitando la participación y los circuitos de decisión a áreas cada vez más estrechas. Por eso el segundo desafío consiste en revisar la institucionalización de saberes y prácticas involucradas en la legitimación de un orden social, en tanto dimensión ética a partir de este énfasis en las formas organizacionales y tecnológicas de producción de valores.

Se acaban de publicar en nuestros país tres libros que plantean estos problemas como argumento no sólo sobre los materiales de la cultura del presente sino sobre la condiciones de investigación y docencia en las universidades en nuestro país. De hecho, los tres presentan esa reflexión como parte de un trabajo colectivo que aspira a situar la producción de debates teóricos pero también de propuestas institucionales en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires. A su vez, los tres remiten a los aportes de los estudios de comunicación de América Latina, en la medida en que la investigación sobre instituciones, tecnologías y prácticas culturales en nuestro continente ha implicado fuertes revisiones de las perspectivas instrumentales del análisis cultural en Europa o Estados Unidos.

El primero, *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea* de Aníbal Ford, publicado por editorial Norma, reúne nueve ensayos, cuatro de ellos escritos en colaboración con Carolina Vinelli, Silvana Contreras, Laura Siri y Fernanda Longo, acerca de las condiciones agudizadas del uso de los sistemas informativos en lo que el Prólogo señala como una "retórica global de la comunicación y la cultura". Mientras gran parte del planeta no ha tenido acceso a la alfabetización, indica Ford, se ha producido una aceleración y a la vez segmentación de los flujos y calidades de

Silvia Delfino

Aníbal Ford, *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Norma, 1999.

Alicia Entel, Víctor Lenarduzzi, Diego Gerzovich, *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

Alejandro Grimson, Mirta Varela, *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

información elaboradas por las viejas y nuevas tecnologías. "La marca de la bestia" cumpliría la anticipación del Apocalipsis que prescribe un signo en la mano y en la frente de quien quiera establecer relaciones de compra o venta. Las modalidades que esa inscripción tiene hoy implican desde los sistemas de construcción de agendas y públicos globales o la narración como formato central de la información de interés público, hasta el control y la vigilancia que en la sociedad de fin de siglo alcanza la automatización al punto de ser dirigidos por sistemas sin intervención del hombre. Sin embargo, aclara Ford, la segmentación como condición del régimen de acumulación del sistema capitalista tal como es investigada y denunciada en los datos producidos por los organismos internacionales, convoca un análisis que no se reduzca a su mera verificación descriptiva sino a la conceptualización de sus alcances e incluso de sus posibilidades críticas. Pero entonces, nos desafía, este juego de disimetrías y sus efectos sociales e incluso cognitivos no pueden ser analizados con "herramientas" tradicionales. Del mismo modo, la globalización muchas veces mitologizada por la exacerbación de la filosofía del mercado no puede ser investigada como mera homogenización sino por la profundización tanto de las desigualdades como de las estrategias perceptuales o cognitivas. Para esto es necesario revisar las categorías de análisis hasta incluir condiciones que sean contestarias de un orden estable y previsible. Podemos leer esta propuesta desde los numerosos trabajos que Ford ha producido, en el campo de los estudios comunicacionales, al analizar, precisamente, el vínculo entre medios, tecnología y participación ciudadana en los procesos de modernización en América Latina. Ya en *Navegaciones, Comunicación, cultura y crisis*, editado por Amorrortu en Buenos Aires, en 1994, Ford había sintetizado esta preocupación por interrogar la producción cultural a nivel interna-

cional y su posibilidad de contrastarla con las experiencias latinoamericanas en un enunciado: lo global y lo local no son metáforas que aluden al territorio sino a lo simbólico. Esto implica una definición política que Ford explicita no sólo a través de sus propias experiencias como narrador, periodista o investigador y docente sino, fundamentalmente, situando los debates teóricos en una historia que los argentinos intentamos recuperar en los últimos quince años.

Mencionemos algunos de los problemas que fundamentan esta concepción crítica: en principio, las hipótesis sobre la relación entre culturas orales, electrónicas y narrativas como experiencia compartida había desmentido, por un lado, la falsa reducción de la comunicación a los medios y, por otro, había permitido la pregunta ¿cuál es el lugar de nuestras culturas en el nuevo orden internacional tal como lo construye una aldea que no es armónica ni justa como la imaginaron los utópicos de la comunicación?. Este nuevo libro indica una revisión de esta trayectoria a partir de un interrogante compartido central, ¿cuáles son las metáforas que nos permiten indagar la cultura para provocar modelos de conocimiento efectivo e inventar, en común, modos de desestructurar los bloqueos que produce la crisis? Tanto el capítulo "La narración de la agenda o las mediaciones de los problemas globales", escrito en colaboración con Carolina Vinelli, como el capítulo "Memorias abandonadas o las brechas infocomunicacionales", escrito en colaboración con Silvana Contreras, proponen analizar la asimetría, el caos y la desigualdad como rasgos económicos que pueden rastrearse en la distancia entre el almacenamiento y control de la información "acerca de la sociedad" y el procesamiento de la información que se brinda a la sociedad en tanto conformación de derechos de ciudadanía. Así, si bien se han producido cambios en las mediaciones y los sistemas de información por la globalización bajo el signo del mercado y del neoliberalismo, simultáneamente se diseña una reapropiación de modalidades narrativas como en el caso de la "glocalización" que permite percibir una distinción entre los disposi-

tivos generadores de agenda y las formas en que la ciudadanía constituye sus agendas. De ahí la importancia que las nociones de indicio y metáfora tienen como propuesta epistemológica en estos nuevos trabajos, ya que le permiten especificar, por ejemplo, la "brecha" de información como pasaje de un índice de desigualdad consignado en un informe internacional a un indicio de análisis de las propias condiciones o la marginación como problema global presente en América Latina a través de la focalización de las políticas de la información. Ford retoma aquí el vínculo entre comunicación y participación social que había indicado en "Federalismo y Comunicación", de 1986. Tal es el caso del capítulo "La sinergia de los discursos o la cultura del infoentretenimiento" donde Ford analiza la uniformización de las infraestructuras técnicas y de los soportes de la información y la comunicación junto con el avance y concordancia de los conglomerados multimedia y la escalada financiera en la informática y la telemática; frente a la ola desreguladora de las funciones del Estado. El resultado es la configuración del pasaje del entretenimiento a la información, fenómeno que alcanza su estado más agudo en las posibilidades que las redes internacionales ofrecen a las ideologías de la xenofobia y el racismo como en "Crónicas del Cyberodio: el nazismo en la red" escrito en colaboración con Laura Siri hasta conceptualizar la formación de identidades como uno de los relatos centrales de la aldea global. Con Laura Siri también propone el análisis de los usos de tecnologías de información como almacenamiento de datos y maximización de la función de vigilancia. En "Todos somos vigilados o la sociedad de las identidades formalizadas" recorren lo que hoy se conceptualiza como la "data vigilancia" a partir de los registros médicos, las tarjetas inteligentes de circulación y consumo, el uso de medios electrónicos como parte de la escena

pública de la privacidad. En "La exasperación del caso. Algunos problemas que plantea el creciente proceso de narrativización de interés público", escrito en colaboración con Fernanda Longo, propone la reconceptualización de esta escena de lo público a partir del uso del caso como dispositivo en relación con otras series culturales. De este modo, la proliferación de la extrema visibilidad de la casuística en la pantalla funciona como contracara necesaria de los estatutos plebiscitarios de la política. De esto se deriva una propuesta crítica: reconstruir los mecanismos de información pública a través de la distinción entre caso, acontecimiento y diseño de agenda en los medios para recuperar la posibilidad de intervenir críticamente en los mecanismos de generalización del debate político. Así, el caso María Soledad desborda la serie en la que es ubicado (policiales, homicidios) y entra en otras promoviendo discusiones y efectos públicos. Se dan, entonces, diferentes niveles de generalización, de pasaje del análisis micro del caso concreto a su utilización como entrada a una problemática macro. La respuesta implica una doble orientación: por un lado, el análisis comunicacional y cultural que, en vez de superponerse, puntualizan procesos de interacción simbólica en contextos específicos y, por otro, la necesidad de no olvidar lo macroestructural cuando se analiza situaciones micro. Por eso los capítulos que cierran el libro "La Honda de David. Antropología, comunicología, culturología en el Tercer Mundo" y "Mientras hablo huye el tiempo. Temporalidad: dispositivos cognitivos e historia" como parte de los debates con otras disciplinas, señalan una tensión en un campo tanto producido como resituado: el análisis de lo comunicacional a través de una convergencia que reúne los saberes de la antropología, la crítica literaria y artística, la semiótica, la historia social, las ciencias cognitivas, políticas y sociales. "La Honda de David", publicado en 1995, en la

zigurat n°1

Revista *Causas y Azares* de la carrera de Comunicación Social de la Universidad de Buenos Aires, Ford advierte contra la pérdida de impulso crítico de los estudios culturales como parte de su mercantilización tanto editorial y académica y por lo tanto de la traslación acrítica de conceptos y teorías extraídos de las condiciones de los debates políticos que las sustentan. En los relatos de *Ramos Generales*, de 1986, había narrado sus propias búsquedas y las de los viajeros europeos que, a través del azar y la incertidumbre, cartografiaban la relación entre tiempo y experiencia en la percepción del espacio. Allí era posible reconocer una pasión literaria que hacía saltar de su lugar las concepciones estéticas para producir un análisis denso que, al estilo del etnógrafo, por un lado, sitúa su percepción e intensifica el contraste entre saberes, y, por otro, entrecruza memorias que inventan múltiples posiciones ante el tiempo. En *La marca de la bestia ...a partir del capítulo "Mientras hablo huye el tiempo..."* analiza las posibilidades modernas de las concepciones del tiempo y la cultura en relación con el trabajo, con la división entre vida y producción, con el derecho a la reflexión, a la focalización de acuerdo con las formas en que las distintas culturas construyen su historia.

Precisamente en esto consiste la convocatoria inicial de Alicia Entel, Víctor Lenarduzzi, Diego Gerzovich al publicar *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. (Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1999). En su introducción bajo el título "Frankfurt y el milenio" Alicia Entel explicita que se trata de una propuesta no sólo de reflexión sino de construcción integradora, "a partir de textos y elaboraciones provenientes de nuestra memoria y de nuevos modos de mirar", que abarca quince años de la cátedra de Teorías y Prácticas de la Comunicación de la carrera de Comunicación Social de la Universidad de Buenos Aires. De hecho, Entel sugiere la necesidad de construir, a partir del trabajo conjunto, una "antropología o sociología del filosofar y no sólo de la figura del filósofo como intelectual". Esto implica, simultáneamente, poner en perspectiva un momento de constitución de nuestra historia que es tanto

una historia de los saberes y prácticas sobre el vínculo entre comunicación y cultura como de la institucionalización de la carrera. Por eso es fundamental el capítulo que cierra el libro ("La escuela de Frankfurt en América Latina") y plantea la posibilidad de una historia intelectual pero también política de los modos en que fueron interpretados estos textos a partir de las operaciones selectivas que permiten diseñar una genealogía de la relación entre comunicación y producción de saberes, prácticas y convocatorias políticas y simultáneamente, el desafío analítico de leer esa producción teórica a la vez situada y desplazada de sus propias condiciones. De hecho la propuesta de articular este recorrido a través de la lectura del vínculo entre "Razón, arte y libertad" permite una serie de preguntas sobre la relación entre experiencia, reflexión y posibilidad de acción. Por eso el aporte insoslayable de este libro consiste no sólo en resituar algunos textos ya canónicos de la escuela de Frankfurt a partir, por un lado, de formularlos en una constelación crítica no regida por los objetos o los temas que no harían sino confirmar su posibilidad de repetición sino por sus condiciones de producción. Esto implica, como Entel aclara en el prólogo, tanto los debates en que fueron formulados, que tienen como límite máximo la literalización de la discriminación y el antisemitismo en el exterminio, como las "iluminaciones seculares o profanas" a que dieron lugar. Pero entonces, por otro lado, permite también indicar un protocolo de lectura: no se trata de completar los textos habituales sobre industria cultural, televisión o técnica a partir de la inclusión de la crítica estética o la reflexión filosófica sino de situar las tensiones entre teoría y ensayo como principio constitutivo de la reflexión. De allí que uno de los sentidos de la teoría crítica que preside este trabajo remite a la expuesta por Max Horkheimer: "la teoría que se separa de su conflictividad social corre el riesgo de convertirse en ahistórica" y, por lo tanto, podemos leer

nosotros, de convertirse en parte de las condiciones de reificación que condena. Así, los tres primeros capítulos abarcan los textos de Adorno, Horkheimer, Marcuse, Löwenthal, y Marcuse entre la constitución de la "cultura nazi en la década del 30" hasta el exilio y la redacción de la "Dialéctica del Iluminismo" como "experiencia de la negatividad en una búsqueda no disociadora de la reflexión y lo existencial y en una tensión permanente entre la valoración del sentido y el análisis de la razón como indagación dramática de cómo se convirtió en elemento de destrucción". El capítulo IV indica los debates acerca de la relación entre "Mirada. Aura, fotografía" en los ensayos de Walter Benjamin al plantear la reflexión sobre la técnica y el proceso de producción artística como un modo particular de percepción y experiencia histórica. Según esta lectura de Benjamin, la negación del principio burgués que opone la ciencia como saber al arte como "ilusión" no sólo permite leer la condición crítica de las vanguardias estéticas sino concebir el materialismo dialéctico no como una "Weltanschauung" o una concepción general del arte y la vida sino como una herramienta crítica. En este sentido, el capítulo V, con el título: "Sociedad, estética y negatividad" plantea los núcleos críticos de la construcción de una "anti estética" en la teoría de Adorno como parte de la negativa a concebir el materialismo como instrumento de develación y posterior resolución de contradicciones. De allí la crítica de Adorno tanto al principio de "astucia" como estrategia de supervivencia como al concepto de "cultura filosófica" de Georg Simmel que sugiere la existencia de una crítica recuperable en su singularidad. Esta singularidad estética no es otra cosa, según Adorno, que la marca de su mercantilización: "El sometimiento de la vida al proceso de la producción impone de manera ignominiosa a cada uno algo del aislamiento y la soledad que hemos intentado sostener como algo decidido

por nuestra propia elección". De este modo, la crítica immanente del arte en tanto negación de la condición restitutiva del valor estético no resuelve la banalidad o mercantilización de los objetos de la industria cultural sino que testimonia la conciliación idealista entre el arte y la vida. Es en este sentido que los usos de la teoría cultural remiten, en estos textos, al ensayo en tanto posibilidad del lenguaje de entrar en tensión con los objetos variables sobre los que trata. Entonces teoría y crítica de la cultura se indican, en esta propuesta de Entel, Lenarduzzi y Gerzovich como corrosivas de sus propias condiciones en la medida en que el proceder crítico es a su vez sometido a una interrogación permanente, tanto en sus presupuestos generales como en los juicios concretos que enuncia.

Podemos atender entonces el tercer libro que mencionamos: *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión* de Alejandro Grimson, Mirta Varela (Buenos Aires, Eudeba, 1999). La propuesta del volumen incluye trabajos conjuntos e individuales a los que se agregan los nombres de Fernanda Longo Elía y Carlos Masotta. Desde el prólogo Grimson y Varela indican dos desafíos simultáneos, por un lado, una revisión crítica de los análisis dominantes sobre audiencias a partir de lo que consideran el carácter ineluctable que tiene la televisión como objeto de análisis o comentario en la actualidad como parte del "mediocentrismo en el que caen tanto los optimistas como los pesimistas de la comunicación". Proponen, en cambio un análisis del lugar de la televisión en la cultura y de las imbricaciones entre televisión y sociedad. Y por otro lado, una revisión de la institucionalización de los estudios culturales como conjunto de objetos y métodos canonizados. Por eso la división del libro en dos partes responde a la posibilidad de situar la teoría con respecto a su puesta a prueba en campos materiales concretos.

La primera parte con el título "Perspectivas sobre los estudios de audiencias. Génesis y debate actual" construye un mapa del modo en que son recepcionadas las teorías del lenguaje, la cultura a través del énfasis en la figura del receptor y de las comunidades interpretativas mientras la segunda con el título: "Prácticas y rituales de ver televisión" propone investigaciones que interpelan los conceptos y su posibilidad de aplicación.

Indiquemos los núcleos críticos que proponen: primero, el análisis de audiencias no implica la constitución de comunidades interpretativas armónicas sino segmentaciones y accesos tanto desiguales como diferenciados a los modos de saber y poder inscriptos en las

prácticas y las tecnologías. Segundo: el consumo no produce una topología de lo social sino una intensificación del peso regulativo adjudicado a la cultura a través de prácticas que no se limitan a la lógica restrictiva del mercado. Entonces el vínculo entre prácticas y sentidos como parte de la reificación y opacidad simbólica en la cultura del presente produciría no una suma de campos donde se verifica la discusión sobre medios, educación, lenguaje (la extensión y vulgarización de concepciones de la interpretación como mera "pluralidad" de sentidos) sino un reclamo de atención sobre las condiciones históricas específicas en que esos rasgos entran en articulación con lo cultural y lo político en tanto conflictos en la producción de hegemonía. Por eso, en la segunda parte, los trabajos "Testimonios de la primera década de televisión en la Argentina" de Mirta Varela, "Cartas a la televisión: memoria, biografía e identidad cultural" Fernanda Longo Elía y "Un electrodoméstico en la ciudad. Hacia una conceptualización del lugar de la televisión en el espacio público" de Alejandro Grimson, Carlos Masotta, Mirta Varela: y "Migrantes bolivianos y tecnologías culturales. Circulación cultural y uso de los medios de Alejandro Grimson, permiten leer una propuesta en la cual el análisis y reflexión sobre esos procesos implica no sólo objetos y técnicas sino la problematización de este campo de problemas en las condiciones concretas de América Latina.

De este modo, la lectura de estos tres textos propondría un debate sobre la posibilidad de producir intervenciones en ciencias sociales interpeladas no por un cambio de objetos o temas sino por las regulaciones involucradas en tanto conflicto de intereses de acuerdo con la jerarquía política habitualmente aceptada de los saberes que tratan estos problemas. **z**

# EL PAPEL DE

# MASOTTA

Notas sobre *Oscar Masotta*,  
*El revés de la trama*.

Atuel/Anáfora, Buenos Aires,  
1999 (381 págs.)

## EN LA DEFINICIÓN

## DE LA INTELLECTUALIDAD ARGENTINA

Claudia López Barros

# S

e trata de una importante y atrayente recopilación de artículos tanto periodísticos como de índole ensayístico/académica, que el compilador presenta como un "homenaje a Masotta, en el intento de colaborar con un grano de arena para quienes se interesen por la historia del psicoanálisis lacaniano en Argentina (...)", pero va más allá.

Centrado desde el título en la figura de Oscar Masotta, los distintos textos logran recrear el ambiente intelectual de la época, a la vez que dan cuenta del estado del arte de las pugnas en el campo de la psicología y el psicoanálisis en la Argentina. Desde diversas perspectivas se van construyendo los perfiles de este protagonista polémico de la cultura argentina: es presentado como un *maestro*, un escritor e intelectual culturalmente no dependiente; aparece escindido de las instituciones y ámbitos académicos tradicionales, preocupado por los "textos bajos" de la cultura. Y, fundamentalmente, como un intelectual de vanguardia.

En el camino de su recorrido epistemológico, Masotta se vuelca a fines de

los '50 al existencialismo de Sartre, llega al estructuralismo de Levi Strauss y al estudio de productos culturales visuales o que exceden el campo verbal en los '60, y después, en la misma década, es el primero en difundir a Lacan en castellano. Pero este tránsito no se desarrolla sin un orden interno: su escritura "adquiere su autonomía en el seno mismo del proceso de la reflexión: el existencialismo sartreano proporciona un punto de partida; la inspiración levistraussiana le sirve de instrumento para tomar distancia de la problemática inicial y cuestionar su origen; en la tensión (irreductible) de estos dos momentos. Masotta accede a la teoría lacaniana y este acceso merece plenamente el nombre de *encuentro*" (fragmento del artículo de Eliseo Verón, publicado originalmente en la Revista *Lenguajes*, Publicación de la Asociación Argentina de Semiótica, Buenos Aires, 1974).

Una condición interesante de este libro es que algunos de los textos que lo componen dialogan entre sí. Así, en relación con la descripción que realiza Verón de la trayectoria de Masotta, Steimberg la retoma para decir que "así como el pasaje al psicoanálisis estaba de

alguna manera predeterminado por ciertas necesidades y movimientos de la teoría, el interés por los medios de comunicación masiva, por la circulación de los textos, tenía que ver con algo que era permanente en él: la manera de mirar una ciudad, de observar un grupo humano. Había en él un interesante balance de las ideas más abstractas y de la práctica más cotidiana –cómo se dirigía a los textos, cómo se dirigía a un motor, si era capaz o no de arreglar un calentador Primus, que le permitía una descripción fenomenológica integrada más tarde por su interés por los lenguajes y sus soportes" (fragmento del artículo de Oscar Steimberg publicado originalmente en el suplemento "Cultura" del diario *Tiempo Argentino*, 1984).

Una de las facetas que se dibujan a medida que se va avanzando en la lectura de los perfiles construidos en este libro es la de un Masotta seductor, que pide para el acuerdo o la polémica la mirada permanente del otro. Y que la provoca.

El *estilo Masotta* es descripto de manera recurrente como un dispositivo irónico que, si bien en un primer momento tiende a leerse como pedantería, también puede pensarse como invitación a un juego entre pares: para ser interlocutor en la ironía es necesario conocer el referente. "Su ironía tenía algo de socrático. Era un rasgo de estilo, un abordaje mediante el decir de la relación con los ideales, con la verdad y con lo real. Apostaba más por el decir mismo que por un enunciado mismo (...) Masotta se hacía responsable de su enuncia-

ción, que impregnaba todo lo que transmitía." (Fragmento del artículo de Enric Berenguer, publicado originalmente en la revista *Tres al cuarto*, N°5, Primer Semestre, 1999).

En relación con la posición del intelectual "tipo", Masotta constituía una provocación a un estilo de intelectual argentino que no soportaba su acercamiento al peronismo, su implicación en las actividades del Instituto Di Tella, su libro sartreano para analizar a Arlt (*Sexo y traición en Roberto Arlt*), su levi-straussismo e incluso su progresiva inserción en el campo del psicoanálisis" (fragmento del artículo de Graciela Musachi publicado originalmente en *Revista Analítica del Litoral*, N°5, junio de 1995).

Y, con respecto a su lugar como intelectual dentro del área psicoanalítica, "lo privado de Oscar Masotta era público, las intrigas de su historia, la soltura con que ocupó su lugar de analizante, fue una verdadera obsesión para quienes se aferraban a los ritos que les devolvían la certeza de que sí, que eran analistas y lo serían durante esa eternidad que practicaban" (extraído del artículo de Germán García, publicado originalmente en *Escansión*, Nueva Serie N°2, Buenos Aires, 1990).

Es interesante tener en cuenta que el texto en su conjunto es resultante de una serie de fragmentos que, pese a una serie de repeticiones en anécdotas o posiciones tomadas, van pintando las distintas posturas, gestos, ideas, actitudes del protagonista; esos textos eligen "una parte" de la vida de Masotta (como es el caso de Sebrelí, que se queda con el *joven Masotta*), porque *quedarse* con todos los

Masotta parece resultar para algunos, aún hoy, excesivo. "Si no puedo dejar de rechazar a ese Gurdjieff en que se había convertido el último Masotta, a la vez siento la necesidad de rescatar al otro Masotta proclamando que he permanecido fiel a aquel joven del que él renegó; que me siguen gustando algunos de sus ensayos de los años '50 –sus críticas sobre *Sur*, Güiraldes, Rojas, Lugones, Viñas–, de los que hoy él se reiría" (fragmento del artículo de Juan José Sebrelí, *El riesgo de pensar*, Buenos Aires, 1984).

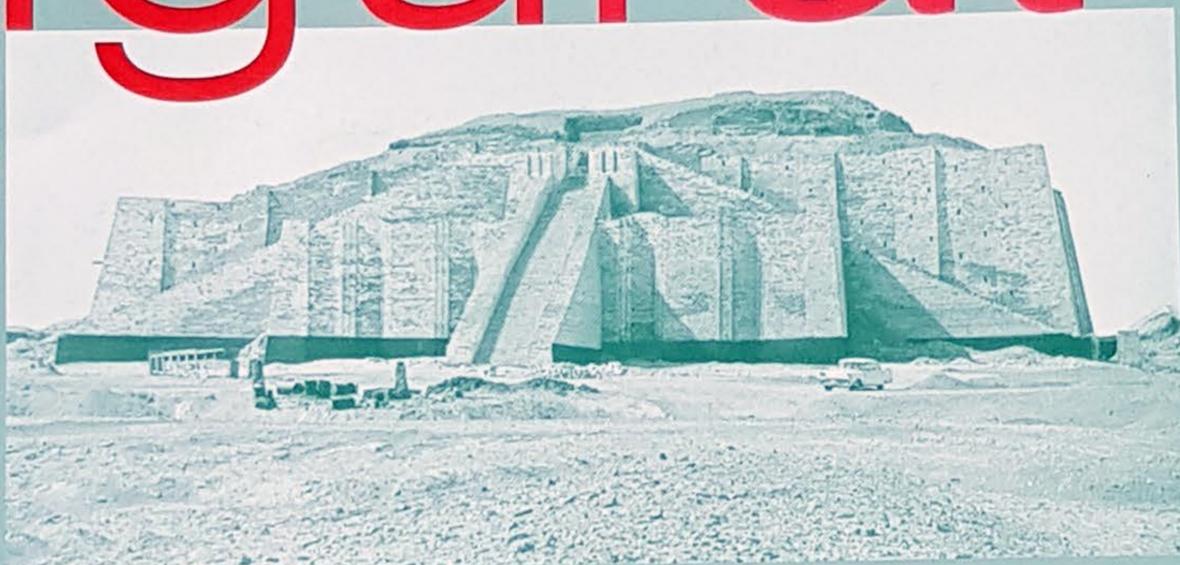
El papel que ocupa dentro del mundo de la cultura es el de un "héroe modernizador", un modelo de intelectual moderno siempre ubicado a la vanguardia de la teoría y también del arte; a la vez que un intelectual que se ubica por fuera de la universidad, pero que, paradójicamente realiza una especie de universidad en paralelo a través de sus grupos de estudio. "(...)Se puede decir que Masotta es un intelectual típico de la modernidad (*Contorno*, Sartre, Lacan, discursos y culturas populares, "happenings", finalmente, ya en los '70, psicoanálisis" (extraído del reportaje a Beatriz Sarlo publicado originalmente en el libro de John King, *El Di Tella y el desarrollo cultural argentino en la década del setenta*, Ediciones de Arte Gagliarone, Buenos Aires, 1985).

Traer a la memoria y a la reflexión qué papel jugó "un sujeto construido por la cultura de Buenos Aires" (así define Osvaldo Lamborghini a Masotta) en la historia reciente de la intelectualidad porteña es uno de los ejes de este "homenaje". Una lectura necesaria, que nos ayuda a descifrar nuestro presente. **Z**

---

Esta edición se  
se terminó de imprimir en  
**RIPARI S.A.**  
General J.G. Lemos 246/48 Capital Federal  
en el mes de noviembre de 1999.

REVISTA **zigurat**



*Peudeba*

cr 0070