

Culturas y comunicación globalizada

Jesús Martín Barbero

**I/C - Revista Científica de
Información y Comunicación
2009, 6, pp-175-192**

CULTURAS Y COMUNICACIÓN GLOBALIZADA CULTURES AND GLOBAL COMMUNICATION

Jesús Martín Barbero

I/C - Revista Científica de
Información y Comunicación
2009, 6, pp175-192

Resumen

Lo complicado de la estructura narrativa de las identidades es que hoy día éstas se hallan trenzadas y entretejidas a una diversidad de lenguajes, códigos y medios que, si de un lado son hegemónizados, funcionalizados y rentabilizados por lógicas de mercado, de otro lado abren posibilidades de subvertir esas mismas lógicas desde las dinámicas y los usos sociales del arte y de la técnica movilizandando las contradicciones que tensionan estas nuevas redes de mediación.

Abstract

What makes difficult to understand narrative structure of identities today is that these are interweaved to different languages, codes and media which, if on the one hand are made functional and profitable by market logics, on the other hand are opened to possibilities of subverting these same logics, from social uses of art and technique that bring about contradiction in these new mediation nets.

Palabras clave

Cultura / Comunicación / Globalización / Tecnología / Internet

Keywords

Culture / Communication / Globalisation / Technology / Internet

Sumario

1. Comunicación y cultura en la era global.
2. Mediación tecnológica del conocimiento y lazo social.
 - 2.1. Peculiaridades latinoamericanas de la sociedad del conocimiento.
 - 2.2. Un entorno de saberes difuso y descentrado.
 - 2.3. Cambios en los mapas laborales y profesionales.
3. Transformaciones de la visualidad cultural.

Summary

1. *Communication and culture in the global era.*
2. *Technological mediation of knowledge and social tie.*
 - 2.1. *Latin American peculiarities of society of knowledge.*
 - 2.2. *An environment of vague and disoriented knowledges.*
 - 2.3. *Changes in working and professional maps.*
3. *Transformations of cultural visibility.*

El pensamiento actual acerca de las relaciones entre cultura y tecnología llega mayoritariamente a conclusiones desesperanzadas y se defiende. Los conservadores culturales dicen que la televisión por cable es la última ofrenda de la caja de Pandora y la transmisión por satélite coronará la torre de Babel. Al mismo tiempo una nueva clase de intelectuales, que dirige los centros en que operan las nuevas tecnologías culturales e informáticas, habla con confianza de su 'producto'. Ninguna de esas posturas es un suelo firme. Lo que tenemos es una pésima combinación de determinismo tecnológico y pesimismo cultural. Así, conforme una tras otra de las viejas y elegantes instituciones se ven invadidas por los imperativos de una más dura economía capitalista no resulta sorprendente que la única reacción sea un pesimismo perplejo y ultrajado. Porque no hay nada que la mayoría de esas instituciones quiera ganar o defender más que el pasado, y el futuro alternativo traería precisa y obviamente la pérdida final de sus privilegios.

Raymond Williams

La mirada intelectual aún hegemónica sobre las relaciones entre comunicación y cultura es todavía la que separa y opone el elevado ámbito de la cultura al mundano y mercantil espacio de la comunicación. Un purismo, exacerbado por la banalización de la comunicación y la perversa mercantilización de los medios, está reconduciendo a hacer de la cultura el desnudo ámbito de lo simbólico, como si ese ámbito no hubiera estado siempre entrecruzado por el oscuro espesor del intercambio social que anuda la creación a la producción y al ejercicio del poder. Quizá el mejor ejemplo de la insoslayable hibridación entre cultura y comunicación se halle hoy en la fecunda relación entre música y sensibilidades jóvenes: haciendo parte del más próspero y sesgado negocio mediático, la música es a la vez parte de la más expresiva experiencia de apropiación, de creatividad cultural y de empoderamiento social por parte de los jóvenes (Ferraroti, 1995; Cruces, 1998; Gil Calvo, 1985).

Pero no sólo entre las elites intelectuales, también en la gestión de las instituciones culturales, lo que concierne a los medios es aún mirado sospechosamente desde un complejo-reflejo cultural apoyado más en la nostalgia que en la historia, lo que está impidiendo asumir en serio la heterogeneidad de la producción simbólica (Lahire, 2005; E. Maigret, 2005) que hoy representan las culturas para poder responder a las nuevas demandas culturales enfrentando sin fatalismos las lógicas de la industria cultural. Lo que a su vez implica asumir que aquello que pone en juego la intervención de la política en la comunicación y la cultura no concierne solamente a la gestión de unas instituciones o unos servicios, a la distribución de unos bienes o la regulación de unas frecuencias sino a la producción misma del sentido de lo social y sus modos de reconocimiento entre los ciudadanos. Es por ahí que pasan unas desfasadas concepciones de la

comunicación que siguen desconociendo la competencia comunicativa de los ciudadanos. La comunicación de las culturas deja entonces de tener la figura del intermediario entre creadores y consumidores para asumir la tarea de disolver esa barrera social y simbólica descentrando y desterritorializando las posibilidades mismas de la producción cultural y sus dispositivos.

Corroborando esa imbricación entre cultura y comunicación emergen los dos procesos que están transformando radicalmente el lugar de la cultura en nuestras sociedades: la revitalización de las identidades y la revolución de las tecnicidades. Los procesos de globalización están reavivando la cuestión de las identidades culturales —étnicas, raciales, de género, locales, regionales— hasta el punto de convertirlas en dimensión protagónica de muchos de los más violentos y complejos conflictos internacionales de los últimos años, al mismo tiempo que esas identidades están reconfigurando la fuerza y el sentido de los lazos sociales, y las posibilidades de convivencia en lo nacional y en lo local. Y es que en cuanto proceso de inclusión/exclusión a escala planetaria, la globalización está convirtiendo a la cultura en espacio estratégico de compresión de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, y en lugar de anudamiento de todas sus crisis políticas, económicas, religiosas, étnicas, estéticas y sexuales. De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, de las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste sino que se negocia e interactúa con la globalización y, por tanto, desde donde se acabará por transformarla. Pues lo que galvaniza hoy a las identidades como motor de lucha es inseparable de la demanda de reconocimiento y de sentido. Y ni el uno ni el otro son formulables en meros términos económicos o políticos, pues ambos se hallan referidos al núcleo mismo de la cultura en cuanto mundo del *pertenecer* a y del *compartir* con. Razón por la cual la identidad se constituye hoy en la fuerza más capaz de introducir contradicciones en la hegemonía de la razón instrumental.

De otra parte, atravesamos una revolución tecnológica cuya peculiaridad no reside tanto en introducir en nuestras sociedades una cantidad inusitada de nuevas máquinas sino en configurar un nuevo entorno o ecosistema comunicativo. Es al constituirse en tercer entorno (Echevarría, 1999) —que se imbrica en los entornos natural y urbano/social— como la tecnología digital está configurando nuestros modos de habitar el mundo y las formas mismas del lazo social.

1. Comunicación y cultura en la sociedad global

Entender la actual mutación cultural nos está exigiendo asumir que identidad significa e implica hoy dos dimensiones distintas pero hasta ahora diametralmente opuestas. Pues hasta hace muy poco decir identidad significaba hablar de territorio y de raíces, esto es de raigambre densa, y de tiempo largo, de memoria ancestral y simbólica. De eso y solamente de

eso estaba hecha la identidad. Pero decir identidad hoy implica también —si no queremos condenarla al limbo de una tradición desconectada de las mutaciones perceptivas y expresivas del presente- hablar de redes, y de flujos, de migraciones y movibilidades, de instantaneidad y desanclaje. Antropólogos ingleses han expresado esa nueva identidad a través de la espléndida imagen de *moving roots*, raíces móviles, o mejor raíces en movimiento. Para muchos del imaginario sustancialista y dualista que todavía permea la antropología, la sociología y hasta la historia, esa metáfora resultará inaceptable, y sin embargo en ella se vislumbra alguna de las realidades más fecundamente desconcertantes del mundo que habitamos. Pues como afirmó el antropólogo catalán Eduard Delgado: “sin raíces no se puede vivir pero muchas raíces impiden caminar” (Delgado, 2000).

El nuevo imaginario relaciona la identidad mucho menos con mismidades y esencias y mucho más con trayectorias y relatos. Para lo cual la polisemia en castellano del verbo contar es largamente significativa. Contar significa tanto narrar historias como ser tenidos en cuenta por los otros. Lo que entraña que para ser reconocidos necesitamos contar nuestro relato, pues no existe identidad sin narración ya que ésta no es sólo expresiva sino constitutiva de lo que somos (Bhabha, 1977; Marinas, 1995). Para que la pluralidad de las culturas del mundo sea políticamente tenida en cuenta es indispensable que la diversidad de identidades pueda ser contada, narrada. Y ello tanto en cada uno de sus idiomas como en el lenguaje multimedial que hoy los atraviesa mediante el doble movimiento de las traducciones -de lo oral a lo escrito, a lo audiovisual, a lo hipertextual- y de las hibridaciones, esto es de una interculturalidad en la que las dinámicas de la economía y la cultura-mundo movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global sino la coexistencia al interior de una misma sociedad de códigos y relatos muy diversos, conmoviendo así la experiencia que hasta ahora teníamos de identidad. Lo que la globalización pone en juego no es sólo una mayor circulación de productos sino una rearticulación profunda de las relaciones entre culturas y entre países, mediante una des-centralización que concentra el poder económico y una des-territorialización que hibrida las culturas.

Si tanto individual como colectivamente las posibilidades de ser reconocidos, de ser tenidos en cuenta y contar en las decisiones que nos afectan, dependen de la expresividad y eficacia de los relatos en que contamos nuestras historias, ello es aun más decisivo en este permanente “laboratorio de identidades” que es América Latina. Trazaré a mano alzada algunos trazos del mapa en que se sitúan los principales cambios en el mapa de las identidades culturales: las formas de supervivencia de las culturas tradicionales, las oscilaciones de la identidad nacional y las aceleradas transformaciones de las culturas urbanas.

En lo que se refiere las culturas tradicionales –campesinas, indígenas y negras– estamos ante una profunda reconfiguración de esas culturas, que responde no sólo a la evolución de los dispositivos de dominación sino también a la intensificación de su comunicación e interacción con las otras culturas de cada país y del mundo (Mato, 1996). Desde dentro de las comunidades esos procesos de comunicación son percibidos a la vez como otra forma de amenaza a la supervivencia de sus mundos –la larga y densa experiencia de las trampas a través de las cuales han sido dominadas carga de recelo cualquier exposición al otro- pero al mismo tiempo la comunicación es vivida como una posibilidad de romper la exclusión, como experiencia de interacción que si comporta riesgos también abre nuevas figuras de futuro. Ello está posibilitando que la dinámica de las propias comunidades tradicionales desborde los marcos de comprensión elaborados por los antropólogos y los folkloristas: hay en esas comunidades menos complacencia nostálgica con las tradiciones y una mayor conciencia de la indispensable reelaboración simbólica que exige la construcción del futuro (García Candini, 1990: 280). Así lo demuestran la diversificación y desarrollo de la producción artesanal en una abierta interacción con el diseño moderno y hasta con ciertas lógicas de las industrias culturales, el desarrollo de un derecho propio a las comunidades, la existencia creciente de emisoras de radio y televisión programadas y gestionadas por las propias comunidades, y hasta la presencia del movimiento Zapatista proclamando por Internet la utopía de los indígenas mexicanos de Chiapas (Sánchez, 1998; Alfaro, 1999).

A su vez esas culturas tradicionales cobran hoy para la sociedad moderna una vigencia estratégica en la medida en que nos ayudan a enfrentar el trasplante puramente mecánico de culturas, al tiempo que, en su diversidad, ellas representan un reto fundamental a la pretendida universalidad deshistorizada de la globalización y su presión homogeneizadora.

La identidad nacional se halla hoy doblemente *des-ubicada*: pues de un lado la globalización disminuye el peso de los territorios y los acontecimientos fundadores que telurizaban y esencializaban lo nacional, y de otro la revaloración de lo local redefine la idea misma de nación. Mirada desde la cultura-mundo, la nacional aparece provinciana y cargada de lastres estatistas y paternalistas. Mirada desde la diversidad de las culturas locales, la nacional equivale a homogenización centralista y acartonamiento oficialista (Schwarz, 1987: 27). De modo que es tanto la idea como la experiencia social de identidad la que desborda los marcos maniqueos de una antropología de lo tradicional-autóctono y una sociología de lo moderno-universal. La identidad no puede entonces seguir siendo pensada como expresión de una sola cultura homogénea perfectamente distinguible y coherente. El monolingüismo y la uniterritorialidad, que la primera modernización reasumió de la colonia, escondieron la densa multiculturalidad de que estaba hecha cada nación y lo arbitrario de las

demarcaciones que trazaron las fronteras de lo nacional. Hoy las identidades nacionales son cada día más multilingüísticas y transterritoriales. Y se constituyen no sólo de las diferencias entre culturas desarrolladas separadamente sino mediante las desiguales apropiaciones y combinaciones que los diversos grupos hacen de elementos de distintas sociedades y de la suya propia. A la revalorización de lo local se añade el estallido de la, hasta hace poco unificada, historia nacional por el reclamo que los movimientos étnicos, raciales, regionales, de género, hacen del derecho a su propia memoria, esto es a la construcción de sus narraciones y sus imágenes. Reclamo que adquiere rasgos mucho más complejos en países en los que, como no pocos en América Latina, el Estado está aún haciéndose nación, y cuando la nación no cuenta con una presencia activa del Estado en la totalidad de su territorio.

Pero es en la ciudad, y en las culturas urbanas mucho más que en el espacio del Estado, donde se incardinan las nuevas identidades: hechas de imagerías nacionales, tradiciones locales y flujos de información transnacionales, y donde se configuran nuevos modos de representación y participación política, es decir nuevas modalidades de ciudadanía. Que es a donde apuntan los nuevos modos de estar juntos - pandillas juveniles, comunidades pentecostales, guetos sexuales - desde los que los habitantes de la ciudad responden a unos salvajes procesos de urbanización, emparentados sin embargo con los imaginarios de una modernidad identificada con la velocidad de los tráficos y la fragmentariedad de los lenguajes de la información. Vivimos en unas ciudades desbordadas no sólo por el crecimiento de los flujos informáticos sino por esos otros flujos que sigue produciendo la pauperización y emigración de los campesinos, produciendo la gran paradoja de que mientras lo urbano desborda la ciudad permeando crecientemente el mundo rural, nuestras ciudades viven un proceso de *des-urbanización* (Martín-Barbero, 1996: 44) que nombra al mismo tiempo dos hechos: la ruralización de la ciudad devolviendo vigencia a viejas formas de supervivencia que vienen a insertar, en los aprendizajes y apropiaciones de la modernidad urbana, saberes, sentires y relatos fuertemente rurales; y la reducción progresiva de la ciudad que es realmente usada por los ciudadanos, pues perdidos los referentes culturales, insegura y desconfiada, la gente restringe los espacios en que se mueve, los territorios en que se reconoce, tendiendo a desconocer la mayor parte de una ciudad que es sólo atravesada por los trayectos inevitables.

Los nuevos modos urbanos de estar juntos se producen especialmente entre las generaciones de los más jóvenes, convertidos hoy en indígenas de culturas densamente mestizas en los modos de hablar y de vestirse, en la música que hacen u oyen y en las grupalidades que conforman, incluyendo las que posibilita la tecnología informacional. Es lo que nos des-cubren a lo largo y ancho de América Latina las investigaciones sobre las tribus de la noche en Buenos Aires, los chavos-banda en

Guadalajara o las pandillas juveniles de las comunas nororientales de Medellín (Salazar, 1990; Margulis, 1994; Reguillo, 2000).

Lo complicado de la estructura narrativa de las identidades es que hoy día ellas se hallan trenzadas y entretejidas a una diversidad de lenguajes, códigos y medios que, si de un lado son hegemónicos, funcionalizados y rentabilizados por lógicas de mercado, de otro lado abren posibilidades de subvertir esas mismas lógicas desde las dinámicas y los usos sociales del arte y de la técnica movilizándolo las contradicciones que tensionan las nuevas redes intermediales. Por más que los apocalípticos —del último Popper a Sartori— atronen con sus lúgubres trompetas nuestros ya fatigados oídos, ni la densidad de las visualidades y sonoridades de las redes son sólo mercado y decadencia moral, son también el lugar de emergencia de un nuevo tejido social, y un nuevo espacio público, de un nuevo tejido de la socialidad (Finkelevich, 2000).

Desde la contradicción que ha convertido a los perversos videos de Montesinos en la más mortal trampa para él y sus secuaces, y en un colosal instrumento de lucha contra la corrupción en Perú, hasta la resonancia y legitimidad mundial que la presencia en la red del comandante Marcos ha generado para su utopía zapatista. Ahí está el Foro Social-Mundial de Porto Alegre subvirtiendo el sentido que el mercado capitalista quiere dar a Internet, y contándonos por esa misma red los extremos a que está llegando la desigualdad en el mundo, el crecimiento de la pobreza y la injusticia que la orientación neoliberal de la globalización está produciendo especialmente en nuestros países. Mientras Microsoft y otros buscan monopolizar las redes, montones de gente, que son a la vez una minoría estadística para la población del planeta, son también una voz disidente con presencia mundial cada día más incómoda al sistema y más aglutinante de luchas y búsquedas sociales, de puesta en común de experiencias sociales, políticas y artísticas.

Entonces, tanto o más que objetos necesitados de políticas, la comunicación y la cultura son tornadas por la globalización en un campo primordial de batalla política: el estratégico escenario que le exige a la política densificar su dimensión simbólica, su capacidad de convocar y construir ciudadanos, para enfrentar la erosión que sufre el orden colectivo. Que es lo que no puede hacer el mercado (Brunner, 1990: 11) por más eficaz que sea su simulacro. Pues el mercado no puede sedimentar tradiciones ya que todo lo que produce “se evapora en el aire” dada su tendencia estructural a una obsolescencia acelerada y generalizada, no sólo de las cosas sino también de las formas y las instituciones. El mercado no puede crear vínculos societales, esto es verdaderos lazos entre sujetos, pues éstos se constituyen en conflictivos procesos de comunicación de sentido, y el mercado opera anónimamente mediante lógicas de valor que implican intercambios puramente formales, asociaciones y promesas evanescentes que sólo engendran satisfacciones o frustraciones pero nunca sentido. El

mercado no puede en últimas engendrar innovación social pues ésta presupone diferencias y solidaridades no funcionales, resistencias y subversiones, ahí lo único que puede hacer el mercado es lo que él sabe: cooptar la innovación y rentabilizarla.

Ahí se sitúa justamente la reflexión de Arjun Appadurai, para quien los flujos financieros, culturales o de derechos humanos, se producen en un movimiento de vectores que hasta ahora fueron convergentes por su articulación en el estado nacional pero que en el espacio de lo global son vectores de disyunción. Es decir que, aunque son coetáneos e isomorfos en cierto sentido, esos movimientos potencian hoy sus diversas temporalidades con los muy diversos ritmos que los cruzan en muy diferentes direcciones. Lo que constituye un desafío colosal para unas ciencias sociales que siguen todavía siendo profundamente monoteístas, creyendo que hay un principio organizador y comprensivo de todas dimensiones y procesos de la historia. Claro que entre esos movimientos hay articulaciones estructurales pero la globalización no es ni un paradigma ni un proceso sino multiplicidad de procesos que se cruzan y se articulan entre sí pero que no caminan todos en la misma dirección. Lo que se convierte para Appadurai en la exigencia de construir, pero a escala del mundo, una globalización desde abajo: que es el esfuerzo por articular la significación de esos procesos justamente desde sus conflictos, articulación que ya se está produciendo en la imaginación colectiva actuante en lo que él llama “las formas sociales emergentes” desde el ámbito ecológico al laboral, y desde los derechos civiles a las ciudadanías culturales. Esfuerzo en el que juega un papel estratégico la imaginación social, pues la imaginación ha dejado de ser un asunto de genio individual, un modo de escape a la inercia de la vida cotidiana o una mera posibilidad estética, para convertirse en una facultad de la gente del común que le permite pensar en emigrar, en resistir a la violencia estatal, en buscar reparación social, en diseñar nuevos modos de asociación, nuevas colaboraciones cívicas que cada vez más trascienden las fronteras nacionales.

Arjun Appadurai escribe textualmente: “Si es a través de la imaginación que hoy el capitalismo disciplina y controla a los ciudadanos contemporáneos, sobre todo a través de los medios de comunicación, es también la imaginación la facultad a través de la cual emergen nuevos patrones colectivos de disenso, de desafección y cuestionamiento de los patrones impuestos a la vida cotidiana. A través de la cual vemos emerger formas sociales nuevas, no predatorias como las del capital, formas constructoras de nuevas convivencias humanas” (Appadurai, 2000:7).

2. Mediación tecnológica del conocimiento y lazo social

Lo que está cambiando no es el tipo de actividades en las que participa la humanidad sino su capacidad de utilizar como fuerza productiva lo que distingue a nuestra especie como rareza biológica, su capacidad de procesar símbolos.

Manuel Castells

Lo que la revolución tecnológica de este fin de siglo introduce en nuestras sociedades no es tanto una cantidad inusitada de nuevas máquinas sino un nuevo modo de relación entre los procesos simbólicos —que constituyen lo cultural— y las formas de producción y distribución de los bienes y servicios: un nuevo modo de producir, inextricablemente asociado a un nuevo modo de comunicar, convierte al conocimiento en una fuerza productiva directa.

El lugar de la cultura en la sociedad cambia cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser meramente instrumental para espesarse, densificarse y convertirse en estructural: la tecnología remite hoy no a unos aparatos sino a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras. Radicalizando la experiencia de desencuaje producida por la modernidad, la tecnología deslocaliza los saberes modificando tanto el estatuto cognitivo como institucional de las condiciones del saber y las figuras de la razón (Chartron, 1994), lo que está conduciendo a un fuerte emborronamiento de las fronteras entre razón e imaginación, saber e información, naturaleza y artificio, arte y ciencia, saber experto y experiencia profana. Al mismo tiempo afrontamos una perversión del sentido de las demandas socio-culturales que encuentran de algún modo expresión en los medios, mediante la cual se deslegitima cualquier cuestionamiento de un orden social al que sólo el mercado y las tecnologías permitirían darse forma. Esta concepción hegemónica nos sumerge en una creciente oleada de fatalismo tecnológico frente al cual resulta más necesario que nunca mantener la epistemológica y políticamente estratégica tensión entre las mediaciones históricas que dotan de sentido y alcance social a los medios y el papel de mediadores que ellos están jugando hoy. Sin ese mínimo de distancia -o negatividad que dirían los de Frankfurt- nos es imposible el pensamiento crítico.

2.1. Peculiaridades latinoamericanas de la sociedad del conocimiento

Nuestras sociedades son contemporáneas del proceso de valorización del conocimiento que constata M. Castells (1998) pero son al mismo tiempo “sociedades del des-conocimiento”, esto es, del no

reconocimiento de la pluralidad de saberes y competencias culturales que, siendo compartidas por las mayorías populares o las minorías indígenas o regionales, no están siendo incorporadas como tales ni a los mapas de la sociedad ni siquiera a los de sus sistemas educativos. Y, sin embargo, la subordinación de los saberes orales y visuales al orden de la letra sufre actualmente una erosión creciente e imprevista que se origina en los nuevos modos de producción y circulación de saberes y nuevas escrituras que emergen a través de las nuevas tecnicidades, y especialmente del computador e Internet. Con raras excepciones, sin embargo, nuestras universidades siguen sin darse por enteradas de las estratégicas relaciones entre aquellos saberes y estas tecnologías, del mismo modo que desconocen la complejidad de relaciones que se trenzan hoy entre los cambios del saber en la sociedad del conocimiento y los cambios del trabajo en la sociedad de mercado. Lo que limita su papel de analizar tendencias –las que ponen el mercado y el desarrollo tecnológico en la globalización socioeconómica y en la mundialización de la cultura- para ver cómo se adapta a ellas, sin el menor esfuerzo ni proyecto de asumir como tarea propia, estructural y estratégica hoy más que nunca, la de formular y diseñar proyectos sociales, la de pensar alternativas al modelo hegemónico del mercado y de la comunicación.

De otra parte la noción de sociedad de la información se halla lastrada en nuestros países de una fuerte complicidad discursiva con la modernización neoliberal, racionalizadora del mercado como único principio organizador de la sociedad en su conjunto, según el cual, agotado el motor de la lucha de clases, la historia habría encontrado su recambio en los avatares de la información. La centralidad que las tecnologías ocupan en esa concepción de la sociedad resulta desproporcionada y paradójica en países en los que el crecimiento de la desigualdad atomiza las sociedades deteriorando sus dispositivos de comunicación, esto es de cohesión cultural y política: “desgastadas las representaciones simbólicas, no logramos hacernos una imagen del país que queremos, y por ende, la política no logra fijar el rumbo de los cambios en marcha” (Lechner, 1995:133). De ahí el ensanchamiento de la brecha y la desmoralización colectiva: nuestras gentes pueden asimilar con cierta facilidad las imágenes de la modernización que proponen los cambios tecnológicos pero es a otro, mucho más lento y doloroso, ritmo que pueden recomponer sus sistemas de valores, de normas éticas y virtudes cívicas.

2.2. Un entorno de saberes difuso y descentrado

Vivimos en un entorno de información que recubre y entremezcla saberes múltiples y formas muy diversas de aprender, a la vez que se halla fuertemente descentrado por relación al sistema educativo que aún nos rige organizado en torno a la escuela y el libro. Desde los monasterios

medievales hasta las escuelas de hoy el saber ha conservado ese doble carácter de ser a la vez centralizado y personificado en figuras sociales determinadas. De ahí que una transformación en los modos de circulación del saber (Rifkin, 2000) como la que estamos viviendo, resulte siendo una de las más profundas transformaciones que puede sufrir una sociedad. Pues es disperso y fragmentado como el saber puede circular por fuera de los lugares sagrados que antes lo detentaban y de las figuras sociales que lo administraban. La escuela está dejando de ser el único lugar de legitimación del saber ya que hay una multiplicidad de saberes que circulan por otros canales, difusos y descentralizados. Esta diversificación y difusión del saber, por fuera de la escuela, es uno de los retos más fuertes que el mundo de la comunicación le plantea al sistema educativo. Saberes-mosaico, como los ha llamado A. Moles (1971), por estar hechos de trozos, de fragmentos, que sin embargo no impiden a los jóvenes tener con frecuencia un conocimiento más actualizado en física o en geografía que su propio maestro. Lo que está acarreado en la escuela no una apertura a esos nuevos saberes sino una puesta a la defensiva y la construcción de una idea negativa y moralista de todo lo que desde el ecosistema comunicativo de los medios y las tecnologías de comunicación e información le cuestiona en profundidad.

De otra parte los nuevos saberes remiten a nuevas figuras de razón que nos interpelan desde la tecnicidad. Con el computador estamos no ante una máquina con la que se producen objetos sino ante un nuevo tipo de tecnicidad que posibilita el procesamiento de informaciones y cuya materia prima son abstracciones y símbolos. Lo que inaugura una nueva aleación de cerebro e información que sustituye a la tradicional relación del cuerpo con la máquina. De otro lado, las redes informáticas al transformar nuestra relación con el espacio y el lugar movilizan figuras de un saber que escapa a la razón dualista con la que estamos habituados a pensar la técnica (Broncano, 2000), pues se trata de movimientos que son a la vez de integración y de exclusión, de desterritorialización y relocalización, nicho en el que interactúan y se entremezclan lógicas y temporalidades tan diversas como las que entrelazan en el hipertexto a las sonoridades del relato oral con las intertextualidades de la escritura y las intermedialidades del audiovisual. Una de las más claras señales de la hondura del cambio en las relaciones entre cultura, tecnología y comunicación, se halla en la reintegración cultural de la dimensión separada y minusvalorada por la racionalidad dominante en Occidente desde la invención de la escritura y el discurso lógico, esto es la del mundo de los sonidos y las imágenes relegado al ámbito de las emociones y las expresiones. Al trabajar interactivamente con sonidos, imágenes y textos escritos, el hipertexto hibrida la densidad simbólica con la abstracción numérica haciendo reencontrarse las dos, hasta ahora "opuestas", partes del cerebro. De ahí que el mediador universal del saber, el número esté pasando a ser

mediación técnica del hacer estético, lo que a su vez revela el paso de la primacía sensorio-motriz a la sensorio simbólica.

2.3. Cambios en los mapas laborales y profesionales

Aunque nuestras universidades no parecen darse por enteradas está en marcha una transformación en profundidad del mapa “moderno” de las profesiones y la emergencia de un otro mapa ligado cada día más a la configuración de los nuevos oficios que, vienen exigidos por nuevas formas del producir, del comunicar y del gestionar, ligados tanto a la nuevas destrezas mentales que introduce la alfabetización en el mundo laboral como a los nuevos modelos empresariales. Estamos, en primer lugar, ante un nuevo estatuto social del trabajador (Sennet, 2000 y 2006) que si, de un lado implica el paso de un trabajo caracterizado por la ejecución mecánica de tareas repetitivas al de un trabajo con un mayor componente de iniciativa de la parte del trabajador, al desplazar el ejercicio de la predominancia de la mano a la del cerebro mediante nuevos modos del hacer que exigen un saber-hacer, un despliegue de destrezas con un mayor componente mental, ello no significa la liberación de la iniciativa del trabajador, de su capacidad de innovación y creatividad, sino su control por la lógica de la rentabilidad empresarial que la supedita en todo momento a la “evaluación de los resultados”. Al mismo tiempo esa llamada flexibilidad oculta su verdadera realidad: la precarización del empleo en términos de la duración del contrato de trabajo tanto como en las prestaciones salariales en salud, pensión, educación, vacaciones, etc. Sometido a la férrea lógica de la competitividad, el trabajo sufre una fuerte mengua, y hasta la desaparición, del vínculo societal –espacial y temporal- entre el trabajador y la empresa, afectando profundamente la estabilidad psíquica del trabajador: al dejar de ser un ámbito clave de comunicación social, del reconocimiento social de sí mismo, el trabajo pierde también su capacidad de ser un lugar central de significación del vivir personal, del sentido de la vida (Dubar, 2000).

Cambia también la figura del profesional, convertida en el lugar propio de la nueva complejidad de relaciones entre los cambios del saber en la sociedad de conocimiento y los cambios del trabajo en una sociedad de mercado. La nueva figura remite, en primer lugar, a los grupos/proyecto, los “círculos de calidad” en los que cada individuo compite con los otros individuos del grupo, y cada grupo compite con otros grupos, no sólo fuera sino aún dentro de la misma empresa. Las condiciones de competitividad entre todos se traducen en fragmentación tanto del oficio como de las comunidades de oficio. Los nuevos modelos de empresa (Drucker, 1999) hacen así imposible el largo tiempo, tanto en el sentido de la pertenencia a una colectividad empresarial, como en el de la carrera profesional. También el nivel salarial tiene cada vez menos que ver con los

años de trabajo en la empresa: hoy profesionales que llevan muchos años en una empresa son sustituidos por jóvenes recién llegados que además entran a trabajar ganando el doble del sueldo de los antiguos. El nuevo profesional es un individuo abocado a la permanente reconversión de sí mismo, y ello en un momento en el cual todo en la sociedad hace del individuo un sujeto inseguro, lleno de incertidumbre, con muy fuertes tendencias a la depresión, al estrés afectivo y mental. Y divorciado del largo plazo que implicaba la vida profesional, y del largo tiempo de la solidaridad laboral, no sólo el valor sino también el sentido del trabajo profesional pasa a ligarse a una creatividad y una flexibilidad uncidas a la lógica mercantil de la competitividad que enlaza inextricablemente saber y rentabilidad.

3. Transformaciones de la visualidad cultural

Desde dos frentes se descalifica o mistifica la hegemonía de la cultura audiovisual en la sociedad contemporánea tornando imposible la comprensión de su envergadura estética y política. Desde la ciudad letrada, en la que se atrinchera aún buena parte de los intelectuales latinoamericanos, las transformaciones de la visibilidad y su hegemonía social son percibidas como la más radical de las decadencias culturales y morales de la “ilustración” y por lo tanto de Occidente. Desde el mundo audiovisual, los propagandistas del milagro tecnológico y los mercaderes globales confunden interesadamente sus transformaciones con el advenimiento de una sociedad trasparente y de una democracia sin mediaciones políticas.

Un amargado desencanto se traviste de profetismo para proclamar como dogma el más radical de los dualismos: en el libro se hallaría el último resquicio y baluarte del pensar vivo, crítico, independiente, frente a la avalancha de frivolidad, espectacularización y conformismo que constituiría la esencia misma de los medios audiovisuales. Pero ese apocalíptico logocentrismo nos ha estado impidiendo por demasiado tiempo que nos hagamos preguntas como éstas: ¿cómo es posible hoy comprender las oscilaciones e hibridaciones de que están hechas las identidades sin auscultar la recuperación actual de los imaginarios populares por las imagerías electrónicas de la telenovela, el cruce de arcaísmos y modernidades que hacen su éxito, y los nexos que enlazan las nuevas sensibilidades a un orden visual social en el que “las tradiciones se desvían pero no se abandonan, anticipando en las transformaciones visuales experiencias que aún no tienen discurso”? (Gruzinski, 1994: 210). Es frente a toda una larga y pesada carga de sospechas y descalificaciones que se abre paso una mirada nueva que, de un lado, des-cubre la envergadura actual de las hibridaciones entre visualidad y tecnicidad, y de otro rescata

las imagerías como lugar de una estratégica batalla cultural. En América Latina la hegemonía audiovisual pone al descubierto las contradicciones de nuestra modernidad otra, esa a la que acceden, y de la que se apropian, las mayorías sin dejar su cultural oral, mestizándola con las imagerías de la visualidad electrónica. Pues aunque atravesados por las lógicas del mercado los medios y las tecnologías de comunicación constituyen hoy espacios decisivos de la visibilidad y del reconocimiento social. Ya que más que a sustituir ellos han entrado a constituir una escena fundamental de la vida pública, a hacer parte de la trama de los discursos y de la acción política misma.

La mediación televisiva refuerza la funcionalización mercantil de la política pero a la vez produce una fuerte densificación de las dimensiones simbólicas, rituales y teatrales que siempre tuvo la política. De manera que por las imágenes pasa una construcción visual de lo social, esa que recoge el desplazamiento de la lucha por la representación a la demanda de reconocimiento. Pues lo que los nuevos movimientos sociales y las minorías - las étnicas y las razas, las mujeres, los jóvenes o los homosexuales - demandan no es tanto ser representados sino reconocidos: hacerse visibles socialmente en su diferencia, dando lugar a un modo nuevo de ejercer políticamente sus derechos.

La posiciones del dualismo latinoamericano más radical han encontrado apoyo en algunos pensadores europeos de la talla del politólogo italiano Giovanni Sartori (1997), quien identifica la *videocultura* con el *post pensiero*, es decir, con el fin del pensamiento, o en la condena proferida por G. Steiner (1992:118) sobre el rock, esa nueva esfera sonora identificada con “un martilleo estridente, un estrépito interminable que, con su espacio envolvente, ataca la vieja autoridad del orden verbal”, y hasta en M. Kundera (1994:147) para quien el rock es “el aullido extático en que quiere el siglo olvidarse de sí mismo”. Es como si a medida que el mundo audiovisual se torna socialmente más relevante y culturalmente más estratégico ello exasperara cierto rencor intelectual, del que hablara Nietzsche, hasta el paroxismo. Ahí está demostrándolo el profundo parentesco entre los títulos de dos libros que, situándose en los antípodas de la denigración y la celebración de las tecnologías audiovisuales y electrónicas, convergen sin embargo en la descarada apelación a la metafísica: *Homo videns* de Giovanni Sartori y *Ser digital* de Nicolas Negroponte. El dilema no puede ser más tramposo: o se desvaloriza la videocultura declarándola enemiga de la humanidad civilizada o se la exalta como la salvación del hombre actual, en ambos casos –tan distantes como el de un tecnólogo y el de un politólogo- la metafísica acaba suplantando a la política.

Lo que sucede en la otra orilla no es menos tendencioso. La tendencia del pensamiento hegemónico entre los exaltados predicadores de la cultura audiovisual es a pensar la “sociedad de la comunicación

generalizada” como una sociedad transparente (Vattimo 1990: 73). Entendiendo por eso la suma de la autorregulación, que resulta de la retroacción y la circulación constantes, y la transparencia que proporciona la existencia de un lenguaje al que serían traducibles todas los idiomas y discursos. Estaríamos ante una sociedad capaz de "ordenar y traducir esas nubes de socialidad a matrices de *imput/output*, según una lógica que implica la commensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo” (Lyotard, 1984:10). Transparente es entonces una sociedad en la que ser y saber se corresponden puesto que lo que ella es coincide con la información que posee acerca de sí misma. Ello significa que lo social, tanto en su trama cultural como política, pierde su opacidad al superar la naturaleza conflictiva de sus relaciones, y descubrir que su más valiosa riqueza se halla en la información acumulada.

No resulta entonces tan extraño que ante el vacío de utopías que atraviesa el ámbito de la política se vea llenado en los últimos años por las utopías provenientes del campo de la tecnología y la comunicación: “aldea global”, “mundo virtual”, “ser digital”, etc. Y la más engañosa de todas, la “democracia directa” (Monguin, 1994: 109), atribuyendo al poder mismo de las redes informáticas la renovación de la política y dando por superadas las viejas formas de la representación por la expresión viva de los ciudadanos que se hallaría en la votación por Internet desde la casa o emitiendo telemáticamente su opinión. Esto es convirtiendo la opinión pública en la tramposa democracia de las encuestas y los sondeos. Estamos ante la más tramposa de las idealizaciones ya que en su celebración de la inmediatez y la transparencia de las redes cibernéticas lo que se está minando son los fundamentos mismos de “lo público”, esto es los procesos de deliberación y de crítica, al mismo tiempo que se crea la ilusión de un proceso sin interpretación ni jerarquía, se fortalece la creencia en que el individuo puede comunicarse prescindiendo de toda mediación social, y se acrecienta la desconfianza hacia cualquier figura de delegación y representación.

Acompañando ese proceso emergen también hoy nuevos regímenes estéticos especialmente ligados a la mutación que sufre el arte cuando la digitalidad y la conectividad comienzan a poner en cuestión la excepcionalidad de las “obras” y a emborronar la singularidad del “artista”, desplazando los ejes de lo artístico hacia las interacciones y los acontecimientos. Quizá los primeros en sentirse tocados han sido los museos por la con-fusión que afecta ya tanto al sentido de las prácticas artísticas como a los modos de valorar/valorizar sus productos. Pero adonde apuntan los cambios es mucho más allá de lo que concierne al acceso virtual a las resguardadas obras de arte o a la venta del arte a través de la web.

Nos hallamos en el umbral de cambios profundos en el *sensorium* colectivo que vislumbrara W. Benjamin, al estudiar el surgimiento y formación de la ciudad moderna, pero en la que ya entrevió una “estética

del desecho” en su estudio sobre todo lo culturalmente marginal: los pasajes comerciales, la moda, la publicidad, los juguetes, los espejos, etc., y ello a partir de una concepción de la propia sensibilidad como montaje de fragmentos y residuos, de arcaísmos y modernidad.

La relación del arte con las tecnologías de la información señala hoy no sólo un modo de divulgación o difusión de estilos y modas, de configuración de públicos y mercantilización de formas, sino un espacio de tensiones fecundas entre residuos y emergencias, entre contemporaneidades y des- tiempos, un espacio de des-ordenamiento cultural. Pues sólo desde ese des-ordenamiento el arte puede seguir entregándonos, en este desencantando cambio de siglo, el mínimo de utopía sin el cual el progreso material pierde el sentido de la emancipación y se transforma en la peor de las perversiones. En su encuentro con la creación artística actual, la experimentación tecnológica que posibilita la red digital o net/art (Lafargue, 2002; LaFerla, 2000; Machado, 1996) hace emerger un nuevo parámetro de evaluación y validación de la técnica, distinto a su instrumentalidad y su funcionalidad al poder, el de su capacidad de significar que, junto con la “voluntad de creación”, permiten al arte desafiar, y en cierto modo romper, la fatalidad de una revolución tecnológica cuya prioridad militar y usos predatorios están amenazando la existencia misma de nuestro planeta.

Lo anterior no significa en modo alguno que la creación se confunda con el mero acceso, o que la interactividad se reduzca en muchos casos a navegación programada. Pues la web representa una nueva modalidad de cooptación que pone al arte de manera mucho más sinuosa en manos de la industria y el comercio, con lo que al hacer pasar todo lo nuevo por la misma pantalla la web torna aun más difícil diferenciar y apreciar lo que de veras vale, y la instantaneidad del acontecimiento artístico puede comprimir la duración hasta el punto de volverlo irrescatable del flujo, esto es radicalmente efímero e insignificante. Desde hace años Virilio y Baudrillard han advertido que el vértigo general de la aceleración, al confundir la compulsión de las experimentaciones estéticas con la exaltación de lo efímero y desechable, produce una estetización creciente de la vida cotidiana cuyo efecto es el emborronamiento no sólo del aura del arte sino de los linderos que lo distancian del éxtasis de la imagen en su infinita proliferación (Virilio, 1993). Pero todo eso no anula la enorme posibilidad de performatividades estéticas que la virtualidad abre no sólo para el campo del arte en particular sino también para la recreación de la participación social y política que pasa por la activación de las diversas sensibilidades y socialidades hasta ahora tenidas como incapaces de interactuar con la contemporaneidad técnica, y por tanto de actuar y de crear.

Referencias bibliográficas

- Alfaro, Rosa María y otros (1998): *Redes solidarias, culturas y multimedialidad*, Quito: Ocic-AL/Uclap.
- Appadurai, Arjun (2000): "Grassroots Globalization and the Research Imagination", *Public Culture* N° 30, Duke University Press.
- Bhabha, Homi K. (Ed.) (1977): *Nation and narration*. London: Routledge.
- Cruces, F. (coord.) (1998): El sonido de la cultura. Textos de antropología de la música, *Rev. Antropología* N° 15-16, Madrid.
- Brocano, Fernando (2000): *Filosofía del cambio tecnológico*, México DF: Paidós/UNAM.
- Brunner, José Joaquín (1990): "Cambio social y democracia", in *Estudios Públicos*, N°39, Santiago.
- Castells, Manuel (1997): *La era de la información*, Madrid: Alianza.
- Delgado, E (2000): "Cultura, territorio y globalización" en J. Martin-Barbero/F.Lopez (coords.) *Cultura y región*, Bogotá: CES-Universidad Nacional.
- Dubar, Claude (2000) : *La crise des identités: interprétation d'une mutation*, Paris : PUF.
- Drucker, P. (1999): *La sociedad postcapitalista*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Echeverría, Javier (1999): *Los señores del aire, Telépolis y el Tercer entorno*, Barcelona: Destino.
- Ferraroti, F (1995): *Homo sentiens. Giovani e música: la rinacita della comunità dallo spirito della nuova música*, Napoli: Liguore.
- Finquelevich, Susana (coord.) (2000): *¡Ciudadanos a la red! Los vínculos sociales en el ciberespacio*, Buenos Aires: Ciccus/La cruja.
- García Canclini, Néstor (1990): *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México D.F: Grijalbo, México.
- Gil Calvo, E. (1985): *Los depredadores audiovisuales. Juventud y cultura de masas*, Madrid: Tecnos.
- Gruzinski, Serge (1994): *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"*, México DF: F.C.E.
- Lafargue, Bernard (coord.) (2002) : *Anges et chimères du virtuel. Figures de l'art 6*, Pau : PUP.
- La Ferla, J. (Comp.) (2000): *De la pantalla al arte transgénico*, Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Lahire, B. (2004) : *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris: La Découverte.
- Lechner, Norbert (1995) "En América Latina: la visión de los científicos sociales", *Caracas: Nuevasociedad*, n° 139.
- Lyotard, Jean F. (1984): *La condición postmoderna*, Madrid: Cátedra.
- Machado, A. (1996): *Maquina e imaginario. O desafio das poéticas tecnologicas*, Sao Paulo: Edusp.

- Maigret, E. y Macé, E. (2005) : *Penser lesmediacultures. Nouvelles pratique et nouvelles apriches de la representation du monde*, Paris : Armand Collin.
- Marinas, José Miguel (1995): "La identidad contada", in *Destinos del relato al fin del milenio*, Valencia: Archivos de la Filmoteca.
- Martín-Barbero, Jesús (1996): "De la ciudad mediada a la ciudad virtual", *TELOS* n° 44, Madrid.
- Margulis, Mario y otros (1994): *La cultura de la noche. Vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*: Espasa Hoy.
- Mato, Daniel y otros (1996): *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*, Caracas: Unesco/U.C.V.
- Monguin, Oliver (1994) : "La democratie a l'utopie de la communication", in *Face au scepticisme*, Paris : Hachette.
- Moles, Abraham (1971): *Sociodinamyque de la culture*, La Haye: Mouton.
- Reguillo, Rossana (2000): *Estrategias del desencanto-Emergencia de culturas juveniles*, Buenos Aires: Norma.
- Rifkin, Jerome (2000): *La era del acceso*, Barcelona: Paidós.
- Salazar, Alonso (1990): *No nacimos p'asemilla. La cultura de las bandas juveniles en Medellín*, Bogotá: Cinep.
- Sánchez Botero, Esther (1998): *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá: Univ. Nacional/ Unijus.
- Sartori, Giovanni (1997): *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Roma: Laterza.
- Schwarz, Roberto (1987): *Nacional por sustracción*, Rev. "Punto de vista" No. 28, p.27, Buenos Aires.
- Sennet, Richard (2000): *A corrosa do carácter. Consequenciencias pessoais do trabalho no novo capitalismo*, Rio de Janeiro: Reccord.
- - (2006): *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama.
- Steiner, George (1992): *No castelo do Barba Azul. Algumas notas para a redefinição da cultura*, Lisboa: Anthropos.
- Milan Kundera, *Los testamentos traicionados*, Tusquets, Barcelona, 1994.
- Vattimo, Gianni (1990): *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós.
- Virilio, Paul (1993) : *L'art du moteur*, Paris: Galilée.