

De la comunicación a la filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos⁷³

Jesús Martín-Barbero⁷⁴.

A Don Alfonso Querejazu, que me enseñó tempranamente a *pensar desde la cultura*, y a Michel de Certeau que me descubrió la *invención de lo cotidiano*.

No puedo iniciar este texto sin agradecer a los amigos que participaron en el seminario internacional que recoge este libro, por la seriedad con que asumieron su compromiso y por la riqueza de los textos presentados. Y compartir con ellos la emoción que me produjo la lúcida manera en que supieron juntar la independencia intelectual con los signos de la amistad. Un agradecimiento muy especial para las ideadoras del seminario y compositoras de este libro: María Cristina Laverde y Rossana Reguillo.

TODO EMPEZÓ JUNTANDO A FREIRE CON GRAMSCI

El título que le he dado a mi reflexión responde a la necesidad que he sentido últimamente de *reencontrarme* con la filosofía, sin que ello implique abandonar el campo de la comunicación y la cultura, ni distanciarme de las ciencias sociales. Comenzaré con un pequeño relato que ilustra el papel que ha jugado la filosofía en mi propia manera de acercarme a los estudios de comunicación. Siendo alumno de Paul Ricoeur, en un curso que dictó en Lovaina en 1970 sobre semántica de la acción, le presenté como trabajo final un pequeño ensayo sobre el modo en que la pedagogía de Paulo Freire había sabido transformar la mirada fenomenológica en una pragmática que, convergiendo sobre la capacidad performativa del lenguaje –en el sentido en que la entienden Austin y Searle– incorporaba el análisis de la “acción del lenguaje” a un *programa de acción* en el que la alfabetización de adultos, el aprendizaje de la lengua, se convertía en proceso de liberación de la palabra propia. Mis incipientes notas interesaron a Ricoeur (quien aún no había leído a Paulo Freire) y se constituyeron en la base mi doctorado, cuyo título *La palabra y la acción*, claramente lo atestigua. Así como la introducción que, entre filosofía y poética, asumía el pensamiento de Freire en esta forma: “La palabra explicita la conciencia que viene de la acción y hecha pregunta horada el espesor macizo de la situación, rompe el embrujo de la pasividad frente a la opresión. Si la palabra sola es impotente, la acción sola es estéril, la imagen del futuro se engendra entre las dos: la palabra dibuja la utopía que las manos construyen y el pedazo de tierra liberada hace verdad al poema”.

El programa de Freire contuvo para mí la primera propuesta de una teoría latinoamericana de la comunicación, pues es al tornarse pregunta que la palabra instauro el espacio de la comunicación, e invirtiendo el proceso de alienación que arrastra la palabra cosificada, las *palabras generadoras*, como Freire las llamaba, rehacen el tejido social del lenguaje posibilitando el encuentro del hombre con su mundo y con el de los otros. Y superando la inercia del lenguaje, la palabra del sujeto se revela cargada de sentido y de historia. Hoy puedo afirmar que una buena parte de mi propio programa de trabajo investigativo en el campo de la comunicación –*pensar la comunicación desde la cultura*– estaba allí ya esbozado, contenía las principales pistas que fui desarrollando a los largo de los años setenta y que presenté en México en 1978, en el que se constituyó el primer encuentro de estudiosos y escuelas de comunicación de América Latina, organizado por Héctor Schmucler en la UAM / Xochimilco de la Ciudad de México. En aquella ponencia me atreví a invertir el sentido de la idea, ya casi eslogan, que hegemonizaba la visión crítica –*la comunicación como proceso de dominación*– para, mezclando a Freire con Gramsci, proponer el estudio de la *dominación como proceso de comunicación*. Que se apoyaba en el análisis de Paulo Freire sobre la opresión

⁷³ Este texto forma parte del libro VV.AA. (1999) Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero. Universidad Central. Divc. Bogotá.

⁷⁴ Jesús Martín-Barbero (1937) nació en Ávila (España) y vive en Colombia desde 1963. Doctor en filosofía, con estudios de antropología y semiología, es un experto en cultura y medios de comunicación que ha producido importantes síntesis teóricas en Latinoamérica acerca de la posmodernidad

interiorizada por las sociedades latinoamericanas cuando el “oprimido vio en el opresor su testimonio de hombre”. E insertaba ese análisis en la concepción gramsciana de la hegemonía como un proceso vivido, hecho no sólo de fuerzas sino de sentido. Comprender la comunicación entonces implicaba investigar no sólo las tretas del dominador sino también *aquello que en el dominado trabaja a favor del dominador*, esto es la complicidad de su parte, y la seducción que se produce entre ambos. Junto con Gramsci fue Paulo Freire el que me enseñó a pensar la comunicación a la vez como un proceso social y como un campo de batalla cultural.

RASTREANDO LAS RAÍCES HERMENÉUTICAS DEL CONCEPTO DE MEDIACIÓN

Mucha gente me ha preguntado de dónde tomé el concepto de mediación y casi siempre he solido apelar, según fuera el campo desde el que se me formulaba la pregunta, o bien a la fenomenología de Hegel (1.952) o a la sociología de Martín Serrano (1.977). Pero en estos últimos meses, releendo mi tesis de doctorado al tiempo con un libro que recoge en una larga entrevista la biografía intelectual de Paul Ricoeur (1995), descubrí que mi tesis trabajó el entrecruce, la intersección, de tres tipos de mediación muy presentes en la obra de Ricoeur: la que produce el espesor de los signos, la que emerge en el reconocimiento que del otro implica el lenguaje, y la que constituye la relación al mundo como *lugar* de emergencia del sentido. Esto se halla explícitamente en las tres partes que, como ejes de la reflexión, organizaban el texto de mi tesis. Primera, las formas de *objetivación* de la acción en el lenguaje, y las formas de objetivación del lenguaje como acción. Segunda, la *comunicación* como emergencia del otro, el lenguaje como pregunta e interpelación. Y tercera, lo que yo quise compendiar a través del concepto de *expresión* y que, por exigencias de J. Ladrière, director de mi tesis, se denominó *auto-implicación*, esto es la emergencia y constitución del sujeto en el cruce del lenguaje y la acción.

El ámbito filosófico del que proviene el concepto de mediación, ése que me ha permitido dibujar los *mapas nocturnos* para la reflexión y la investigación, se encuentra básicamente en la hermenéutica de Paul Ricoeur y en el análisis fenomenológico que de la percepción, y en particular del *ver*, ha hecho M. Merleau-Ponty.

Afirma P. Ricoeur (1.964, 1.969, 1.983) que lo que puede permitirnos escapar del dualismo epistemológico es una hermenéutica que articule el explicar al comprender: *necesitamos explicar para mejor comprender*. De manera que en contra de todo el pensamiento positivista, que ha visto en la comprensión una escapatoria al rigor del saber científico, Paul Ricoeur me ayudó a replantear el trayecto que, en lugar de supeditar todo conocimiento al explicar, hace de éste un camino hacia el comprender. Lo que llevó a Ricoeur (1.975), *La métaphore vive*, a trabajar lo que denomina el *valor referencial* de la metáfora. Pues si para el cientificismo hegemónico el lenguaje poético no habla del mundo –ya que sería únicamente algo que “se juega” entre las palabras– para Ricoeur la metáfora está referida al mundo, al *mundo de la vida*. De ahí que el sentido del leer no reside en encontrar la intención que estaría detrás de un texto, sino el de despegar el mundo al que el texto abre. Pero el mundo al que abre el texto no es tanto el del conjunto de los objetos manipulables sino el mundo que constituye el horizonte de nuestra vida.

A comprender el mundo como horizonte de la vida, me ayudó ese otro filósofo francés, Maurice Merleau-Ponty, el que en conjunto ha tenido más influencia a lo largo de todo mi trabajo (y que fue también sobre el que Néstor García Canclini hizo su tesis de doctorado en París). En los trabajos de Merleau-Ponty (1.945, 1.966, 1.969, 1.971) primero sobre la percepción y la palabra, sobre la expresión en la pintura de Cézanne, y finalmente sobre la relación de lo visible a lo invisible, emerge lo que él llama un *saber del cuerpo*. Se trata de un saber no pensable desde la conciencia que *se representa* el mundo, pero que es accesible a la *experiencia* originaria en que *se constituye* el mundo, especialmente en la experiencia constitutiva del arte, *ese interfaz entre la percepción y la expresión*, punto de vista desde el que el mundo toma forma y sentido. En esa experiencia el cuerpo

deja de ser el instrumento de que se sirve la mente para conocer y se convierte en el lugar desde el yo veo y toco al mundo, o mejor aún desde el que siento cómo el mundo me toca. Frente a todas las psicologías behavioristas de la percepción, Merleau-Ponty descubrió el carácter no geométrico sino libidinal, erótico, de la percepción humana, es decir, la relación del cuerpo con el mundo. Pues, frente al *Dasein* de Heidegger “arrojado al mundo”. Es esa la *experiencia constitutiva* que se hace *visible* en la pintura de Cézanne, el primero en resolver el dualismo entre racionalismo y empirismo, entre la sensación y el pensamiento. Cézanne se negó a escoger entre la forma de los renacentistas y el color de los impresionistas, entre el orden, el pensamiento y el caos de la sensación. Y lo hizo para poder “pintar la materia en el trance de darse forma” y hacernos así visible el “incesable nacer del mundo”.

Pero el mundo que (es lo que) vemos, no se nos revela sin embargo más que si *aprendemos a verlo*: paradoja del pensamiento occidental que opone el indispensable aprendizaje de leer libros a lo no necesidad de aprender para ver, desconociendo así *el saber del ver*: su peculiar modo de darnos qué pensar, de ponernos a pensar, la secreta conexión entre lo sensible y lo inteligible, entre lo visible y lo invisible. Unos pocos años después de que muriera Merleau-Ponty, Foucault escribió, en *Las palabras y las cosas*, que la esencia de la representación no reside en lo que da a ver, sino en la *invisibilidad profunda desde la que vemos*, a pesar de lo que parecen decirnos los espejos, las imitaciones, los engaña-ojo. Terminado el reino de la semejanza se acabó el misterio de los signos, su saber por vecindad, analogía o empatía. A partir del siglo XVII el mundo de los signos se espesa hasta llegar a insubordinarse contra la representación: los signos ya no son la versión exterior del pensamiento sino una materialidad, sonora, visual, olfativa, que nos liga a la vida que estudia la biología, a la riqueza que estudia la economía, y a la expresividad histórica del pueblo que emerge en el lenguaje, objeto de la lingüística. La emergencia de las ciencias del hombre pone fin a la metafísica *dando la vuelta al cuadro* (de *Las Meninas*, de Velázquez, que Foucault analiza): pintor mira, se pierde en la irrealidad de la representación. En adelante será en la trama que tejen las figuras y los discursos (las imágenes y las palabras) donde resida la *eficacia operatoria* de los modelos con los que trabajan esas ciencias que denominamos humanas.

VOLVER A LA FILOSOFÍA PARA REAPRENDER EL SENTIDO DE LA CRÍTICA

Mi reflexión inicia el camino de vuelta –de la comunicación a la filosofía– a fines de los años ochenta, con la caída del muro de Berlín y la disolución del mundo socialista, con la desubicación del intelectual, el desdibujamiento de las utopías y la crisis de la representación política. ¿En nombre de quién hablan hoy –en un tiempo en que el sujeto social *pueblo* o *nación* estallan– los intelectuales y los investigadores sociales?, ¿para quién hablan?, ¿quiénes los escuchan? Al desbordar el orden de la *explicación* especializada en que se mueven aún, académicamente, las ciencias sociales, esas preguntas reclaman su reubicación en otro régimen del pensar, en el de la *comprensión*, único en el que adquiere sentido la pregunta: ¿de qué hablamos hoy cuando invocamos un *pensar crítico*? O dicho de otro modo: ¿cómo repensar las tradiciones de pensamiento *desde las que pensamos*; desde el mundo de la estrategia o desde el de la táctica? Me refiero a la diferenciación elaborada por Michel de Certeau (1.980) y según la cual la *estrategia* sería el modo de lucha del que tiene un lugar propio al que retirarse, luchan siempre *desde el terreno del adversario*. Caracterización que tiene una fecunda coincidencia con el pensamiento de otro historiador, E. P. Thompson (1.972, 1.979), el autor de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, cuando al estudiar los motines populares en el siglo XVIII afirma que las clases populares “se forman en la experiencia” de una lucha para la que pueden escoger ni el tiempo ni el lugar, lo que ha generado en ellas un peculiar sentido del desciframiento de las ocasiones. Sentido al que De Certeau por su parte ha llamado *lógica de la coyuntura*. ¿No es verdad que con el desdibujamiento de las ideologías y utopías de la izquierda, el pensamiento crítico ha ido perdiendo su *territorio propio*, y se encuentra hoy luchando desde el campo que ha construido y domina el adversario? Un adversario que, al diluirse el territorio de las izquierdas, también se desdibuja,

tornándose borrosos los rasgos que lo identificaban, haciéndolo vulnerable. Exilado de su espacio, y en cierta manera de *su tiempo*, de su pasado, el pensamiento crítico sólo puede otear el futuro volviéndose *nómada*, aceptando el camino de la *diáspora*.

Paola Flores d'Arcais (1.995), el filósofo italiano director de la influyente revista *Micro-Mega*, y quizás el más irreverente y provocador de los neanarquistas, afirma: “Debemos librarnos de la indecente equidistancia entre la hipocresía democrática y la coherencia totalitaria, pues ambas viven de la obsesión centrista”. He aquí una primera clave del pensamiento nómada: asumir el *des-centramiento* que nos arranca de las equidistancias que nos proporcionaban los maniqueísmos y los monoteísmos: ya fueran explicando la historia por la única y unificadora lucha entre el capital y el trabajo, o el devenir del arte por alguna pretendida unicidad de la experiencia estética. Pero el descentramiento no sólo un movimiento que afecte al espacio, también desordena el tiempo, exigiéndonos pensar los *destiempos* que subvierten una contemporaneidad aplastada sobre la simultaneidad de lo actual, sobre un presente autista.

Necesitamos de un serio esfuerzo de *des-centramiento* para romper con un pensamiento lineal y maniqueo como el que nos impide comprender la envergadura de una cultura que no sólo ha dejado de tener por eje al libro, sino que se alimenta, en el caso de América Latina, de la secreta complicidad entre la oralidad cultural de las mayorías y las narrativas de la visualidad electrónica. Modernidad descentrada que nos plantea la necesidad de una alfabetización que, al enseñarlos a leer libros, se asuma como la primera etapa de un más largo proceso de alfabetización que nos enseñe a leer, a pensar, y también a jugar y crear con esos nuevos textos sin centro ni dirección fija que son los *hipertextos*. Y del descentramiento del tiempo, retornamos al descentramiento del espacio, retomando la metáfora de la *diáspora*, esa palabra hebrea con la que los judíos nombran a la vez la orden de Dios a Abraham para que abandonara “su” tierra y la desterritorialización interna de una cultura históricamente de exiliados. ¿Qué más profundamente significativo al entendimiento de la subversión y el extrañamiento que conlleva una cultura nómada que la posición de Heidegger acusando a los judíos de *cosmopolitas*, y viendo en ello la *razón* de su exterminio? (E. Ettinger, 1.996 y E. Garzón Valdés, 1.997). Es por ello que pienso que la cultura de la diáspora nos vacuna contra el modelo behaviorista y lineal de la comunicación. Pues, desde la perspectiva del descentramiento y la diáspora, la comunicación deja de ser confundida con el movimiento de un mensaje que circula entre un emisor y un receptor. Y encuentra en la idea y la imagen de *red* —o mejor en su plural: *redes*— la posibilidad de pensar en la multiplicidad de *sentidos* que sostienen la comunicación humana y la diversidad de *sentidos* en que se mueve la información al dispersarse en el enlazamiento de los circuitos.

PENSANDO LA CULTURA DESDE LAS AMBIGÜEDADES DEL PRESENTE Y SUS DESTIEMPOS.

Es ya el momento de ligar la reflexión teórica a los espacios de la práctica. Hasta hace no mucho pensar la cultura era pensar un mapa claro y sin arrugas: la antropología tenía a su cargo las culturas primitivas y la sociología se encargaba de las modernas. Lo que implicaba dos ideas opuestas de la cultura: para los antropólogos *cultura es todo*, pues en el magma primordial que habitan los primitivos tan cultura es el hacha como el mito, la maloca como las relaciones de parentesco, el repertorio de las plantas medicinales o el de las danzas rituales, mientras que para los sociólogos *cultura es sólo* un especial tipo de actividades y de objetos, de productos y prácticas, todos ellos pertenecientes al canon de las artes y las letras. Pero en la tardomodernidad que ahora habitamos, aquella doble idea de cultura se ve confrontada a un doble movimiento que emborrona esa separación. De un lado, la cultura se especializa cada día más, pues el mercado segmenta cada día más la cultura en función de públicos más y más diversificados, hasta organizarse —observa J.J. Brunner (1.995)— en un sistema de máquinas productoras de bienes simbólicos que son transmitidos a públicos consumidores: es lo que hace la escuela con sus alumnos, la televisión con sus audiencias, la iglesia con sus fieles, la prensa con sus lectores. Pero al mismo tiempo la cultura vive

un movimiento radicalmente opuesto: se trata de un movimiento de *antropologización*, mediante el cual la vida social deviene, *se convierte en cultura*. Como si la imparable máquina de la racionalización modernizadora, que sólo sabe separar y especializar, estuviera girando en círculo, la cultura se escapa a toda compartimentalización irrigando la vida por entero. Hoy son sujeto/objeto de cultura tanto el arte como la salud, el trabajo como la violencia, y también hay una cultura política, y cultura del narcotráfico, cultura organizacional y cultura urbana, juvenil, de género, profesional, audiovisual, científica, tecnológica, etc. Atención, pues a lo que estamos asistiendo es a un movimiento en la cultura que, al chocar con una de las dinámicas clave de la modernización –la de la separación y especialización– reintroduce en la sociedad una *anacronía* que remite no sólo a los destiempos que desajustan la hegemonía de la “flecha del tiempo” en la que se basa el *progreso*, sino también a la fuerza que hoy adquiere esa formación *residual* de la cultura que, según R. Williams (1.997), se diferencia de las formaciones *arcaicas* por ser lo que del pasado se halla todavía vivo, irrigando el presente del proceso cultural en su doble posibilidad: la de su recuperación por la cultura dominante pero también la de su capacidad de potenciar la resistencia y la impugnación. No de otra cosa hablaba W. Benjamin (1.982) cuando, en su *Fragmentos sobre filosofía de la historia*, reivindica la posibilidad de “redimir el pasado”, esto es de rescatar esa parte del pasado “no realizado” que, poniendo distancia frente al chantaje del presente, posibilita su crítica y la inauguración de futuros distintos a los que nos tenía condenados el peso aparentemente irreductible del presente.

Las *lecciones* a sacar de esos contradictorios movimientos en la cultura y la sociedad de este fin de siglo y de milenio, las encontré condensadas en dos recientes momentos de trabajo: mi participación en el balance del programa “Cultura ciudadana”, eje de la administración de la ciudad de Bogotá que presidieron los alcaldes Antanas Mockus y Paul Bromberg entre 1.995 y 1.998; y mi participación en un debate internacional sobre gestión cultural, diciembre de 1.997, en Medellín.

La primera *lección* es ver en entredicho algo que había constituido hasta ahora un principio rector en el diseño de políticas culturales: que éstas son aplicables sólo a las culturas *institucionalizadas* y no a la cultura *cotidiana*. Pues la cultura cotidiana es una forma de vida y un mundo de sentido, no abordable ni controlable por regulación alguna, mientras las que sí pueden ser *objeto de políticas* son las culturas institucionalizadas que son especializadas y organizadamente productivas (J.J. Brunner, 1.988). La experiencia vivida en Bogotá vino a desafiar ese principio: lo que se había constituido en eje de la política cultural había sido la llamada “cultura ciudadana”, que es justamente la cultura cotidiana, esa que organiza la convivencia de los ciudadanos desde las relaciones con el chófer de bus al respeto de las señales de tráfico; desde la resolución pacífica de conflictos entre vecinos hasta las reglas de juego ciudadano en y entre las pandillas juveniles; desde la relación con el espacio público (plazas, parques, andenes), hasta el polémico control del horario nocturno para el cierre de los bares. Y más aún: es a partir de las políticas de ordenamiento de la *cultura ciudadana* que se desarrollaron las políticas sobre culturas especializadas. Ya fueran sus agentes los creadores, profesionales de arte, las agencias públicas –como el propio instituto Distrital de Cultura y Turismo que, a la vez que el fomento de las artes, tuvo a su cargo la articulación del programa “Formar ciudad” en el que se insertaban las acciones sobre la cultura ciudadana– las empresas privadas o a las asociaciones comunitarias. Y en diálogo con los coordinadores de área –plásticas, música, danza, teatro, literatura– puede constatar cómo esa focalización de la cultura ciudadana llevó a los artistas y otros creadores culturales a repensar su propio trabajo a la luz de su ser ciudadanos como algo que informaba su vida cotidiana, y desde ahí el sentido de su creación, y la relación de su producción con lo que se estaba produciendo –de música, teatro o danza– en las comunidades barriales o en las asociaciones de vecinos para los que esas prácticas estético-expresivas eran modos de rehacer identidades. Un ejemplo precioso de esa articulación entre políticas sobre cultura ciudadana y sobre culturas especializadas es el significado que adquirió el *espacio público*: a la vez objeto de una política en torno a los derechos y deberes de los ciudadanos para con ese espacio y de políticas tendientes al uso y dotación en infraestructuras de espacios

abiertos para la presentación de conciertos, teatro, recitales, etc. Al exponer, ante los directivos del programa y los coordinadores de área en las diversas localidades en que se subdivide Bogotá, el desafío teórico que para mí implicaba la compleja experiencia que estaban evaluando, se presentó una fuerte discusión, entre los artistas allí presentes, acerca de la especificidad de su forma de inserción en el programa de "cultura ciudadana". Lo que ahí salió a flote fue la necesidad sentida por los creadores de no subsumir o disolver su trabajo cultural en la cotidianidad de la cultura ciudadana y de deslindar claramente su presencia en el trabajo barrial o vecinal de cualquier forma de aval a la política oficial y sus autoridades. Fue ese debate planteado por los artistas, lo que cabó de convencerme sobre la urgente necesidad de repensar nuestras ideas sobre lo que hoy puede o debe ser objeto de políticas culturales, si es que no queremos dejarle la regulación de la vida cotidiana a los ingenieros de la planificación urbana y a la policía.

La segunda *lección* provino de la exigencia de conectar la actual reflexión sobre la cultura con los procesos de guerra y de paz que vive Colombia. Tengo desde hace tiempo una disidencia con muchos de los antropólogos colombianos a propósito de su rechazo a que se hable de "cultura de la violencia", pues encuentro en esa posición una contradicción inexplicable al atribuir a la idea "cultura de la violencia" lo que justamente es su contrario: creer (o querer) que cultura de la violencia signifique que los colombianos "somos naturalmente violentos" o "un pueblo condenado a la violencia", es hablar de una *naturaleza* o una *esencia*, que es todo lo contrario de lo que significa cultura. es decir, *historia*, y por lo tanto *procesos* largos de *intercambios* y de *cambios*. Que sean precisamente los antropólogos los que propaguen esa confusión habla de lo extendida que está en este país la tendencia antropológica a considerar las culturas como una especie de *isla cultural* "metáfora feliz del tipo de unidad que el antropólogo tiende a buscar: un espacio culturalmente homogéneo, un territorio bien demarcado, un grupo humano integrado simbólicamente y discontinuo con respecto a cualquier otra isla adyacente" (F. Cruces, 1997). ¿Cómo pensar hoy la multiplicidad y diversidad de las violencias que moviliza la guerra en el campo y la ciudad desde ese monoteísmo epistemológico? Pienso, al contrario, que necesitamos otra idea de cultura que nos permita reconocer e investigar la multiplicidad de culturas de la violencia: desde la cultura de la violencia familiar y sexual, la de la violencia escolar. la de la violencia laboral, hasta la cultura de la violencia automovilística, esa cultura cotidiana de la agresividad que ha encontrado en el *autismo* del automóvil una de sus catarsis más poderosas. Mientras no seamos capaces de nombrarlas, de decifrar la lógica diferente de cada una, mientras sigamos aceptando el monoteísmo que cree poder anudar todas las violencias en una, y resolverlas como el nudo gordiano de un solo hachazo, no veo cómo este país va a poder salir del desangre en que vive, Sólo una pedagogía cultural que contrarreste la múltiple exclusión del otro -la exclusión social que significa la pobreza, la exclusión política que implica la manipulación politiquera, corrupta, caciquil, y especialmente la exclusión cultural, ésa que impide a la mayoría de los colombianos hablar, justamente porque su cultura cotidiana es oral, y les impide crear porque lo único que culturalmente se les reconoce es el derecho a mirar o peor a admirar- podrá engendrar "cultura de paz".

Hay un aporte estratégico que podemos hacer en esa dirección desde nuestro campo, y es ayudar a diseñar el *nuevo mapa cultural* de nuestros países. Es un mapa hecho de continuidades y destiempos, de secretas vecindades e intercambios entre modernidad y tradiciones, entre el país urbano y el país rural. Un mapa con muchas poblaciones a medio camino entre el pueblo campesino y el barrio urbano, con pueblos donde las relaciones sociales ya no tienen la estabilidad ni la elementalidad de lo rural, y con barrios que son el ámbito donde sobreviven entremezclados autoritarismos feudales con la horizontalidad tejida en el rebusque y la informalidad urbanos. Pueblos cuya centralidad sigue aún estando en la religión mientras al mismo tiempo viven cambios que afectan no sólo el mundo del trabajo o la vivienda sino subjetividad, la afectividad y la sensualidad. Por su parte, el suburbio -nuestros desmesurados ¿barrios? como *Aguas Blancas* en Cali, *Ciudad Bolívar* en Bogotá (A. Alape, 1.995) o las comunas nororientales en Medellín (A. Salazar y Ana María Jaramillo, 1.992)- se ha convertido en lugar estratégico del *reciclaje cultural*:

de la formación de una *cultura de rebusque* en la que se mezclan la complicidad delincencial con solidaridades vecinales y lealtades a toda prueba, una trama de intercambios y exclusiones que hablan de las transacciones morales sin las cuales resulta imposible sobrevivir en la ciudad, del mestizaje entre la violencia que se sufre y aquella otra desde la que se resiste, de las sonoridades étnicas y los ritmos urbanos del rock o del rap.

Un mapa mínimo de los cambios culturales que viven nuestros países debería entonces incluir:

2. Las transformaciones de la identidad nacional hoy doblemente *des-ubicada*, por un lado por el movimiento de globalización que producen la economía y la cultura-mundo, y por otro por el reencuentro y revalorización de las culturas regionales y locales.
3. El estallido y la desagregación de la hasta ahora unificada historia nacional por el surgimiento de movimientos socioculturales -étnicos, raciales, regionales, de género, que reclaman el derecho a su propia memoria y a la construcción de sus propias imágenes.
4. La reconfiguración de las culturas tradicionales (campesinas, indígenas, negras) por su puesta en comunicación, interacción e hibridación, con las otras culturas del país y del mundo.
5. El valor recobrado por las culturas tradicionales en su capacidad de hacer de filtro que impide el trasplante puramente mecánico de otras culturas, y en el potencial que representa su diversidad no sólo por la alteridad que ellas constituyen, sino por su capacidad de aportarnos elementos de distanciamiento y crítica de la pretendida universalidad deshistorizada del progreso y de la homogeneización que impone la modernización.
6. Los nuevos modos de "estar juntos" y de habitar la ciudad, hoy descentrada y estallada por acelerados procesos de urbanización, estrechamente ligados con los imaginarios de una modernización hasta ahora asociada a la velocidad y fragmentariedad de los lenguajes informáticos y los regímenes de la virtualidad
7. El surgimiento de culturas desterritorializadoras, especialmente entre las generaciones más jóvenes, por el movimiento globalizante y deslocalizador que producen las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, del saber y del juego.
8. La conformación de un *ecosistema* comunicativo configurado por nuevos modos de aprendizaje y nuevos campos de experiencia abiertos por las hibridaciones de ciencia y arte, literaturas escritas y audiovisuales, saberes formales y redes informales de circulación del conocimiento.

LOS NUEVOS RETOS: AMBIGÜEDAD DE LO GLOBAL Y ESPESOR DE LA TECNICIDAD

Como afirmé en la ponencia presentada en el IX Encuentro de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación, un fantasma parece recorrer las ciencias sociales y la investigación de comunicación en América Latina, el fantasma de la *globalización*. Por supuesto que la globalización es bastante más que un fantasma, pero a lo que quiero referirme con esa metáfora es a lo nebuloso y paralizante de una idea de globalización que, de un lado amalgama anacronías imperialistas con revolución tecnológica y vaguedades postmodernas, mientras de otro lado reduce la complejidad de los procesos que la globalización implica a la concentración y el poder conseguido por el mercado. Ello nos está exigiendo diferenciar entre lo que en la globalización hay de imposición a nivel mundial del modelo neoliberal de desarrollo, de lo que hay de aquel largo movimiento histórico -del proceso a la vez económico, político y cultural- que puso en marcha la creación de los Estados nacionales. El historiador R. Muchembled (1.978, 343) atisba acertadamente cómo en los dispositivos de represión o cooptación de las culturas locales, que fueron desde mediados del siglo

XVI la condición de posibilidad de la formación del Estado-nación, se hallaba ya presente “un largo movimiento de enculturación de las masas hacia un modelo general de sociabilidad”, que contenía ya algunos de los rasgos preparatorios de la masificación cultural que se desplegaría visiblemente desde el siglo XIX y adquirirá toda su fuerza en el siglo XX. Pero como si el proceso de represión de las culturas locales, para hacer posible las culturas nacionales, llevara ya en sí la semilla de su propia negación, lo que ese proceso estaba inaugurando era la construcción de una cultura transnacional, global. Porque así como la autonomía de las culturas locales -sus fueros, los derechos particulares de cada *región*- apareció entonces como obstáculo a la formación de un mercado y una cultura nacional, así ahora la soberanía de los Estados nacionales se constituye en obstáculo a la expansión del capital, a la formación de un mercado global y de una cultura-mundo. Es a ese largo proceso histórico de enculturación que es necesario remitir la comprensión del actual proceso de globalización.

Pues del mismo modo que el proceso nacionalizador movilizó profundas y densas contradicciones, que condujeron a muy desiguales éxitos en la formación del espacio/Estado nacional (véanse como ejemplos la tardía integración nacional de Alemania o de Italia) y no pudo acabar, pese a todo, con las culturas regionales locales, hoy la globalización es también un proceso lleno de contradicciones, de éxitos parciales, de fuertes dificultades y retrocesos. Y tampoco la globalización acabará con las culturas locales. Más bien a lo que hoy asistimos es a una reconstitución de esas culturas que, amenazadas *desde dentro* por el proceso globalizador, son escenario de una manifiesta revalorización, pero también de tendencias fundamentalistas de lo local y de intolerancias, claramente regresivas, racistas y fascistoides. El que atraviesa hoy el más radical proceso de reconfiguración es el espacio nacional que, atrapado entre las lógicas desnacionalizadoras de lo global, y las dinámicas de restauración de lo local se ve superado económicamente (demasiado grande y pesado para gestionar lo local. y demasiado chico para competir con las fuerzas de lo global) y dislocado culturalmente. Lo que tampoco significa su desaparición: el Estado global es aún un borrador de utopía que despierta tantas esperanzas como aterradores miedos, y la aparición de una esfera pública transnacional (J. Keane, 1.995) descoloca políticamente al Estado pero no lo sustituye.

En ese contexto los dos retos más decisivos que, a mi ver, enfrentamos los intelectuales y los científicos sociales -especialmente los que trabajamos el campo de la comunicación-.son los que nos plantean *el mundo y la técnica*. Respecto al primero, ha sido un sociólogo marxista, Octavio Yani (1.996, 3; 1.996a, 97), el que ha afirmado: "El globo ha dejado de ser una figura astronómica para adquirir significación plenamente histórica". Pues la globalización no se deja pensar como mera extensión cuantitativa o cualitativa del *Estado nacional*. Ésa, que ha sido hasta ahora la categoría central de las ciencias sociales, ya no lo es más. Y no porque esa categoría no siga teniendo vigencia -la expansión y exasperación de. los nacionalismos de toda laya así lo atestiguan- sino "porque el conocimiento acumulado sobre lo nacional responde a un paradigma que no puede ya dar cuenta ni histórica ni teóricamente de toda la realidad en la que se insertan hoy individuos, clases, naciones, culturas y civilizaciones". Y es también un geógrafo brasileño de izquierda radical, Milton Santos (1.996, 215) el que nos plantea que la ausencia de categorías analíticas e históricas del presente nos mantienen mentalmente anclados en el tiempo de las relaciones internacionales, cuando lo que necesitamos pensar es el *mundo*, esto es el paso de la internacionalización a la *mundialización*.

Hay dos imágenes que nos asoman al mundo que evoca esa categoría, desde la cual se hacen pensables las más profundas transformaciones de nuestras sociedades. La primera es la que nos procuró el primer satélite que nos permitió *ver el mundo desde el espacio*. Preciosa ambigüedad la de esa expresión que dice conjuntamente el espacio por el que navegan satélites y astronautas, y ese otro espacio cuya compresión acelera nuestra percepción del tiempo. Esa primera imagen del planeta tierra, vista desde un satélite, puso en marcha una globalización del imaginario humano, al

menos del occidental, que ha posibilitado encontrar en el mundo la imagen de todos los territorios, a la vez que la condensación de las tensiones entre lo territorial y lo global, entre el lugar y el mundo, entre la calle y la televisión. La segunda imagen del mundo a la que quiero referirme no suele aparecer en los textos sobre globalización, pero sin ella no podemos entender hoy la lógica de expansión del capital. Se trata de la "caída del muro de Berlín" como metáfora de la desaparición de las barreras entre el Este y el Oeste. ¿Podríamos hablar del mundo sin que la caída del *muro* le permitiera al capital, como dice David Harvey (1.989), volverse *radicalmente flexible*, capaz de hablar todos los idiomas, y de enchufarlos todos a la misma red?

Más lentos sin embargo que la economía y la tecnología, los *imaginarios colectivos* de lo global conservan y arrastran huellas del lugar, huellas de lo local, que intensifican las contradicciones entre viejos hábitos perspectivos y nuevas destrezas técnicas, entre ritmos locales, y velocidades globales. Y es a través de las redes que el mundo aparece por primera vez como *totalidad empírica*. Esto es, pensar el mundo es pensar desde un lugar distinto al de la vieja dicotomía, entre lo universal o particular, entre lo universal y la diferencia. ¿Qué son los Beatles, globales o universales? ¿Es posible creer hoy que la categoría de lo universal haya permanecido completamente intocada por un mundo vuelto *global*? No lo creo. Y es por ello que considero crucial repensar las relaciones entre lo universal y lo particular desde ese nuevo *lugar* en que se ha convertido *el mundo*.

El segundo desafío que enuncié es el de *repensar la técnica*. Lo que significa en primer lugar, *pensar juntos el hipertexto y el palimpsesto* (J. J. Martín-Barbero, 1.996): esa nueva enciclopedia en la que las palabras ya no remiten sólo a otras palabras sino a imágenes y sonidos movilizados de nuevos modos de escritura y lectura, que son los hipertextos. Y esa escritura borrada que confusamente emerge en las entre líneas con las que escribimos el presente, que es el palimpsesto. De este modo pensar la técnica es también pensar la historia: los diferentes modos de escritura de la memoria, los entrelazados modos de narración de la memoria. En segundo lugar, pensar la técnica es asumir sin miedos, ni tramposos complejos, el desafío que nos plantea la sensibilidad de los más jóvenes y sus empatías cognitivas y expresivas con las narrativas que las tecnologías telemáticas hacen posible hoy. Lo que me obliga a recordar ese libro de Margaret Mead (1.971), *Cultura y compromiso*, que redescubrí embalando mi biblioteca para trasladar mi residencia a otra ciudad, y que ha iluminado como pocos el sentido de la relación entre las nuevas generaciones y el mundo de la técnica. Un libro, publicado en 1.971, en el que una antropóloga, ya anciana, nos dice que para construir un futuro que no sea represivo debemos ir de la mano de la gente joven y empezar a caminar con ellos sobre un territorio sin mapa, y cuyas narraciones no caben ya en la secuencia lineal de la letra impresa.

Y en tercer lugar, pensar la técnica es iniciar el reconocimiento de una nueva *figura de razón* (A. Renaud), la de la imagen informática, en la que la imagen deja de ser mera *apariencia, engaño*, expresión de la dimensión *irracional* o emotiva, de la dimensión *pulsional*, para asumir que la imagen puede hoy tener otros oficios al dejar de ser mera transmisora y entrar a formar parte constitutiva de los nuevos modos de *producir* conocimiento. Y Derrida nos ha descubierto últimamente otra relación fundante de la imagen: más allá de su anclaje en el mundo de la ciencia, las imágenes de los medios nos remiten al mundo de los *espectros*. Escribe Derrida (1.997, 3): "El desarrollo de las tecnologías, de las telecomunicaciones, abre hoy el espacio una realidad espectral. Creo que estas nuevas tecnologías en lugar de alejar el fantasma -tal como cuando se piensa que la ciencia expulsa la fantasía-, abren el campo a una experiencia de espectralidad en la que la imagen ya no es visible ni invisible, ni perceptible ni imperceptible. Y todo esto ocurre a través de una experiencia de duelo, que siempre ligué a la espectralidad en la que nos enfrentamos con la huella, con lo desaparecido, con la no presencia. Los medios son máquinas de producción de espectros. No hay sociedad que se pueda comprender hoy sin la espectralidad de los medios ni tampoco su referencia a los muertos, a las víctimas, a los desaparecidos que estructura nuestro imaginario social".

Derrida nos da una clave fundamental para interpretar la profundidad de la relación de la televisión con este roto y atormentado país que es Colombia, con el desproporcionado peso social y político y con el decisivo peso cultural que ha cobrado la televisión. Ahí está el gesto de muchos intelectuales convirtiéndola en chivo expiatorio de nuestra degradación moral y cultural. Pero lo que necesitamos no son escapatorias, sino que cada vez que veamos muertos en la televisión, cada vez que las madres griten por sus hijos desaparecidos, tengamos que pensar que allá, en la secreta relación entre imagen y desaparición, se está jugando a fondo la comprensión del presente y la posibilidad de futuro para este país, la posibilidad y necesidad de un duelo sin el cual Colombia no podrá tener paz.

REUBICANDO EL FUTURO

El paralizante desdibujamiento del futuro que hoy padecemos, remite paradójicamente en esta era de aceleradas transformaciones, a la profundidad de nuestros miedos al cambio. Para vencer esos miedos, nos dice M. Mead (1.971, 125), "debemos reubicar el futuro. A juicio de los occidentales, el futuro está delante de nosotros. A juicio de muchos pueblos de Oceanía, el futuro reside atrás, no adelante. Para construir una cultura en la que el pasado sea útil y no coactivo, debemos ubicar el futuro entre nosotros, como algo que está aquí listo para que lo ayudemos y protejamos antes de que nazca, porque de lo contrario, será demasiado tarde".

Si el futuro está ya entre nosotros su lugar privilegiado de manifestación es el *sensorium* de los más jóvenes: esa desconcertante *experiencia cultural que no cabe en la secuencia lineal de la palabra impresa* pues remite a una nueva figura de movimiento histórico, a la de una emigración no ya en el espacio sino en el tiempo: el *desanclaje* del espacio, de que habla Giddens (1.994, 32), converge con los *emigrantes en el tiempo*, que según M. Mead, se encuentran en la mundialidad de hoy desde temporalidades muy distintas y alejadas. De ahí que el campo más crucial culturalmente, y políticamente quizás más decisivo también, para acoger entre nosotros ese futuro que apenas se dibuja en la sensibilidad de los jóvenes es el que emerge en el cruce de los procesos de educación con los de comunicación.

Pero en la relación entre educación y comunicación, esta última resulta casi siempre reducida a su dimensión puramente instrumental. Con lo que se deja fuera justamente aquello que sería estratégico pensar: la inserción de la educación en los complejos procesos de comunicación de la sociedad actual, o dicho de otro modo, en el *ecosistema comunicativo* que constituye el *entorno comunicacional difuso y descentrado* en que estamos inmersos. Un entorno *difuso* pues está hecho de una mezcla de lenguajes y saberes que circulan por muy diversos dispositivos mediales pero densa e inextricablemente interconectados; y *descentrado* por relación a los dos centros: escuela y libro que desde hace varios siglos organizan el sistema educativo. Desde los monasterios medievales hasta las escuelas de hoy el saber, que fue siempre fuente de poder, ha conservado ese doble carácter de ser a la vez centralizado territorialmente y asociado a determinados soportes y figuras sociales. De ahí que las transformaciones en los modos de circulación del saber constituyan una de las más profundas mutaciones que una sociedad puede sufrir. Es disperso y fragmentado como el saber escapa de los lugares *sagrados* que antes lo contenían y legitimaban, y de las figuras sociales que lo detentaban y administraban. Y es esa diversificación y difusión del saber lo que constituye uno de los retos más fuertes que el mundo de la comunicación le plantea al sistema educativo. Frente a un alumnado cuyo medio-ambiente comunicativo lo "empapa" cotidianamente de esos saberes mosaico que, en la figura de *información*, circulan por la sociedad, la reacción de la escuela es normalmente de atrincheramiento en su propio discurso: cualquier otro es resentido por el sistema escolar como una atentado a su autoridad. En lugar de ser percibida como una llamada a replantear el modelo de comunicación, que subyace al modelo pedagógico, la intromisión de otros

saberes y otros lenguajes resulta endureciendo el control de los discursos que irrespetan el saber escolar.

El cruce de dinámicas que convierten la comunicación en ecosistema y éste en la más fuerte diversificación y descentramiento del saber, hace cada día más manifiesta la esquizofrenia entre el modelo de comunicación que configura una sociedad progresivamente organizada sobre la información, y el modelo hegemónico de comunicación que subyace al sistema educativo. Con el consiguiente agrandamiento de la grieta entre la experiencia cultural desde la que hablan los maestros y aquella otra desde la que aprenden los alumnos. Lo grave es que en los propios documentos de la Unesco se alimenta una visión instrumental de la comunicación, esto es despojada del reto cultural que ésta entraña para el sistema educativo en su conjunto. No es entonces extraño que nuestras escuelas sigan viendo en los medios únicamente una posibilidad de desaburrir la enseñanza, de amenizar unas jornadas presas de una inercia insoportable.

La actitud defensiva de la escuela y del sistema educativo desemboca en el más completo desconocimiento de que el desafío de fondo que el ecosistema comunicativo le plantea a la educación no es sólo la apropiación de un conjunto de dispositivos tecnológicos, sino la emergencia ahí de *otra cultura*: otros modos de ver y de leer, de percibir y de representar. La actitud defensiva se limita a identificar lo mejor del modelo pedagógico tradicional -la reflexión, el análisis, la argumentación- con el libro, anatematizando el mundo audiovisual, como mundo de la frivolidad, de la alineación y la manipulación. Ojalá el libro fuera en la escuela un medio de reflexión y de argumentación y no de lecturas canónicas y de repeticiones estériles. Pero desgraciadamente no lo es. Una investigación reciente (S. Muñoz, 1.995) sobre hábitos de lectura y usos sociales del libro y la televisión en Cali, muestra cómo la inmensa mayoría de la gente, de todas las clases sociales y no sólo de los sectores populares, identifica al libro con tarea escolar hasta el punto que una vez terminado ese período de vida el libro deja de tener utilidad, o función alguna, que no sea la simulación de estatus sociocultural. Lo que revela que nuestras escuelas no están siendo un espacio en el que la lectura y escritura sean una actividad crítica, creativa y placentera, sino predominantemente una tarea obligatoria y tediosa sin conexión con dimensiones clave de la vida de los adolescentes. Un joven psicólogo que está haciendo su tesis sobre el aprendizaje de la lectura en escuelas de *Ciudad Bolívar*, el conjunto de barrios más pobres de Bogotá, me contaba su triste descubrimiento: en esas escuelas el aprendizaje de la lectura está empobreciendo el vocabulario y la diversidad de los modos de hablar de los niños, pues al tratar de *hablar como se escribe*, los niños pierden gran parte de la riqueza de su mundo oral, incluida la espontaneidad narrativa. Es decir, tenemos un sistema escolar que no sólo no gana a los adolescentes para una lectura y una escritura creativas sino que además no se ha enterado de que existe una cultura oral que constituye la matriz cultural fundamental entre los sectores populares, que no puede ser en modo alguno confundida con y reducida al analfabetismo. Frente a la cultura oral la escuela se encuentra tan desprovista de modos de interacción, y tan a la defensiva, como frente a la audiovisual.

El cuadro no puede ser más significativo: la oralidad cultural de las mayorías no cabe en la escuela, pues tanto el mundo de las narrativas orales como el mundo del rock y del rap desubican desde sus propias lógicas, saberes y placeres, el ascetismo de la cultura escolar-libresca. Y por otro lado, mientras la enseñanza discurre por el ámbito de libro el maestro se siente fuerte, pero en cuanto interviene el mundo de la imagen el maestro pierde pie, su terreno se mueve: porque el alumno maneja mucho mejor que el maestro los lenguajes e *idiomas* de la imagen. Y además porque la imagen no se deja leer con la univocidad de códigos que la escuela aplica al texto escrito. Frente a ese desmoronamiento de su autoridad ante el alumno, el maestro no sabe reaccionar sino desautorizando los saberes que pasan tanto por la oralidad como por la imagen. En la manera como se aferra al libro, la escuela desconoce todo lo que de cultura se produce y circula por el mundo de la imagen y la cultura oral: dos mundos que viven justamente de la hibridación y el mestizaje, de la revoltura de memorias territoriales con imaginarios des-localizados. Un fuerte malentendido nos

está impidiendo reconocer que sociedad multicultural significa en nuestros países no sólo aceptar las diferencias étnicas, raciales o de género, sino también que en nuestras sociedades conviven hoy "indígenas" de la cultura letrada, con indígenas de la cultura oral y de la audiovisual. Y ello en su sentido más fuerte puesto que esas tres culturas configuran muy diferentes modos de ver y de oír, de pensar y de sentir, de sufrir y de gozar. Y al reivindicar la existencia de la cultura oral y la audiovisual no estamos desconociendo en modo alguno la vigencia de la cultura letrada, sino desmontando su pretensión de ser la única cultura digna de ese nombre, y el eje cultural de nuestra sociedad.

El libro sigue y seguirá siendo la clave de la *primera alfabetización*, ésa que en lugar de encerrarse sobre la cultura letrada debe hoy poner las bases para la *segunda alfabetización* que nos abre a las múltiples escrituras que conforman el mundo audiovisual y la informática. Pues estamos ante un cambio en los protocolos y procesos de lectura, pero ello no significa, como lúcidamente plantea Beatriz Sarlo (1.997) la simple sustitución de un modo de leer por otro sino la compleja articulación de uno y otro, de la lectura de textos en los hipertextos, de la doble inserción de unos en otros, con todo lo que ello implica de continuidades y rupturas, de reconfiguración de la lectura como conjunto de muy diversos modos de *navegar* textos (A. Ford, 1.994). Todos los que está exigiendo la construcción de ciudadanos capaces de *leer* tanto periódicos como noticieros de televisión, videojuegos, *videoclips*, e hipertextos.

Es asumiendo *la tecnicidad mediática como dimensión estratégica de la cultura* que la escuela puede insertarse en los procesos de cambio que atraviesa nuestra sociedad, e interactuar con los campos de experiencia en que hoy se procesan los cambios: desterritorialización / relocalización de las identidades; hibridaciones de la ciencia y el arte, de las literaturas escritas y las audiovisuales; reorganización de los saberes y del mapa de los oficios desde los flujos y redes por los que hoy se moviliza no sólo la información sino el trabajo, el intercambio y la puesta en común de proyectos de investigaciones científicas y experimentaciones estéticas. Sólo haciéndose cargo de esas transformaciones la escuela podrá *interactuar* con las nuevas formas de participación ciudadana que el entorno informacional abre hoy.

El chileno Martín Hopenhayn (1.997) ha traducido a objetivos básicos de la educación los *códigos de modernidad* que hoy requiere una sociedad democrática. Ellos son formar *recursos humanos*, construir *ciudadanos* y desarrollar *sujetos autónomos*. La educación no puede estar de espaldas a las transformaciones del mundo del trabajo, de los nuevos saberes que la producción moviliza, de las nuevas figuras que recomponen aceleradamente *el campo y el mercado de las profesiones*. No se trata de supeditar la formación a la adecuación de recursos humanos para la producción, sino de que la escuela asuma los retos que las innovaciones tecno-productivas y laborales le plantean en términos de nuevos lenguajes y saberes. Pues sería suicida que la escuela alfabetice para una sociedad cuyas modalidades productivas están desapareciendo. En segundo lugar, *construcción de ciudadanos* significa una educación capaz de enseñar a leer ciudadanamente el mundo, es decir capaz de crear en los jóvenes una mentalidad cuestionadora y desajustadora, crítica de la inercia en que la gente vive, y desajustadora del acomodamiento en la riqueza o de la resignación en la pobreza; una educación que renueve la cultura política para que la sociedad no busque *salvadores* sino genere socialidades para convivir, concertar, respetar las reglas del juego ciudadano, desde la de tráfico hasta las del pago de los impuestos. Y en tercer lugar la educación debe *desarrollar sujetos autónomos*. Pues frente a una sociedad cuya tendencia a homogenizar permea incluso los procesos en que el mercado se hace cargo de la diferencia, la posibilidad de ser ciudadanos es directamente proporcional al desarrollo de sujetos autónomos, es decir libres tanto interiormente como en sus tomas de posición. Y *libre* significa hoy capaz de disfrutar la publicidad sin dejarse masajear el cerebro, capaz de tomar distancia del arte de moda, de los libros de moda, capaz de pensar con su cabeza y no con *ideas prestadas* que circulan a su alrededor.

Acoger al futuro desde el espacio-encrucijada de la comunicación con la educación está implicando hacemos cargo de la exclusión social que hoy se gesta. Pues mientras los hijos de las clases altas y parte de las clases medias entran en interacción con el ecosistema informacional y comunicativo desde su propio hogar, los hijos de los pobres -cuyas escuelas no tienen la más mínima interacción con el entorno informático, a pesar de que para ellos la escuela es el espacio decisivo de acceso a las nuevas formas de conocimiento-, están quedando excluidos del nuevo espacio laboral y profesional que la cultura tecnológica configura.

Es lo que su anticipatoria visión ya vislumbraba W. Benjamin (1.982, 23 y ss.) al escribir: "Dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial". El *malestar en la cultura*, que expresan las generaciones de los más jóvenes, enlaza con uno de esos cambios en el *sensorium*, que hace visible el desplazamiento de las fronteras entre razón e imaginación, entre saber e información, naturaleza y artificio, saber experto y experiencia profana, y también la conexión de las nuevas condiciones del saber con las nuevas formas de sentir y las nuevas figuras de la sociabilidad. Desplazamientos y conexiones que empezaron a hacerse institucionalmente visibles en los *movimientos del 68* desde París a Berkeley pasando por Ciudad de México. Entre lo que dicen los *graffiti* "la poesía está en la calle", "la ortografía es una mandarina", "hay que explorar sistemáticamente el azar", "la inteligencia camina más que el corazón pero no va tan lejos" y lo que cantan los Beatles -necesidad de explorar el sentir, de liberar los sentidos, de hacer estallar el sentido-, entre las revueltas de los estudiantes y la confusión de los profesores, y en la revoltura que esos años producen entre libros, sonidos e imágenes, emergen una nueva *subjetividad* -valoración de la educación y el trabajo como espacios de desarrollo de la personalidad, y del amor y la sexualidad como posibilidades de experimentación vital- y un *nuevo proyecto de saber* que cuestiona radicalmente el carácter monolítico y transmisible del conocimiento, que revaloriza las prácticas y las experiencias, que alumbra un *saber mosaico* (A. Moles, 1.971), hecho de objetos móviles y fronteras difusas, de intertextualidades y bricolajes. Y es en esa subjetividad y ese nuevo proyecto de saber donde comienza a abrirse camino la posibilidad de dejar de pensar antagónicamente escuela y medios, *educación y comunicación*.

Bibliografía

ALAPE, A., *La hoguera de las ilusiones*, Bogotá, Planeta, 1.995.

AUSTIN, J.L., *Quant dire, c'est faire*, París, Du Seuil, 1.970.

BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos*, Vol. I, Madrid, Taurus, 1.982.

BRUNNER, José Joaquín, "Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades", en: *El espejo trizado*, Santiago de Chile, Flacso, 1.988.

-*Cartografías de la modernidad*, Santiago de Chile, Dolmen, 1.995.

CRUCES, F., *Crono-topías en la localidad tardomoderna*, Mimeo, Madrid, 1.997.

DE CERTEAU, M., *La culture au pluriel*, París, U.G.E-10/18, 1.974.

-*L'invention du quotidien*, 1, Arts de faire, París, U.G.E-10/18, 1.980.

-*Historie et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1.987.

-*La prise de la parole*, París, Du Seuil, 1.994.

DERRIDA, J., "Conversaciones con J. Derrida", en: *Revista de Crítica Cultural* (Santiago de Chile), No 12.

-*"Exordio a los Espectros de Marx"*, en: J. Derrida y otros, *La invención y la herencia*, Santiago de

- Chile, Cuadernos Arcis/Lom, 1.996.
- ETTINGER, E., *Hanna Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1.996.
- FLORES D'ARCAIS, P., "El desencantamiento traicionado", en: *Modernidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 1.995.
- FORD, A., *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires, Amorrortu, 1.994.
- FREIRE, P., *Educación como práctica de la libertad*, Caracas, Nuevo Orden, 1.967.
-*Pedagogía del oprimido*, Montevideo, Tierra Nueva, 1.970.
- GARZÓN VALDÉS, E., "Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural", en: *Claves de Razón Práctica*, No. 74 (1.997).
- GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1.994.
- GRAMSCI, A., *Literatura y vida nacional*, México, Juan Pablos, 1.976.
-*Cultura y literatura*, Península, 1.977.
- HARVEY, D., *The condition of Postmodernity*, Cambridge, Basil Blackwell, 1.989.
- HEGEL, G.W.F., *Encyclopedie des sciences philosophiques*, París, J. Vrin, 1.952.
- HOPPENHAYN, M., "La enciclopedia vacía: desafíos del aprendizaje en tiempo y espacio multimedia", ponencia presentada en el Congreso Mundial Convergencia Participativa en Conocimiento, Espacio y Tiempo, Cartagena de Indias, 31 mayo-15 junio 1.997.
- LANNI, O., *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI, 1.996.
-*A era do globalismo*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1.996a.
- MARTÍN-BARBERO, J.J., *La palabra y la acción*, tesis de doctorado, Université de Louvain, 1.972.
-*Pre-textos: conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*. Cali, Universidad del Valle, 1.995.
- "Heredando el futuro", en *Revista Nómadas* (Bogotá), No. 5 (1.996).
- "Comunicación fin de siglo: para dónde va nuestra investigación", en: *Telos* (Madrid), No. 47 (1.996).
- "Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación", en: *Ensayo & Error* (Bogotá), No. 3 (1.997).
- "Globalización comunicacional y descentramiento cultural", en: *Diálogos de la Comunicación* (Lima), No. 50 (1.997).
- MARTÍN SERRANO, M.: *La mediación social*, Madrid, Akal, 1.977.
- "La mediación de los medios", en: M. de Moragas (ed.), *Sociología de la comunicación*, Vol. 1, Barcelona, G. Gili, 1.985.
- *La producción social de la comunicación*, Madrid, Alianza, 1.986.
- MEAD, M., *Cultura y compromiso. El mensaje de la nueva generación*, Barcelona, Granica, 1.971.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phenomenologie de la perception*, París, Gallimard, 1.945.
- *Signes*, París, Gallimard, 1.960.

- Sens et non sens*, París, Nagel, 1.966.
 -*La prose du monde*, París, Gallimard, 1.971.
 -*Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1.971.
- MOLES, A., *Sociodynamique de la culture*, La Haya, Mouton, 1.971.
- MUCHEMBLED, R., *Culture populaire et culture des elites*, París, Flammarion, 1.978.
- MUÑOZ, S., *El ojo, el libro y la pantalla*, Cali, Universidad del Valle, 1.995.
- RENAUD, A., “L'image: de l'économie informationelle a la pensée visuelle”, en: *Reseaux* (París), No. 74 (1.995).
- RICOEUR, P., *Histoire et verité*, París, Seuil, 1.969.
 -*De l'interprétation, essai sur Freud*, París, Seuil, 1.965.
 -*Le conflit des interpretations*, París, Seuil, 1.969.
 -*Semantique de l'action* (Resumé de cours), Lovaina (trad. El discurso de la acción, Madrid, Cátedra, 1.981).
 -*La Métaphore vive*, París, Seuil, 1.975.
 -*Temps et recit*, Vol. I, Vol. II (1.984), Vol. III (1.985), París, Du Seuil, 1.983.
 -*Soi-même comme un autre*, París, Du Seuil, 1.990.
 -*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1.995.
- SALAZAR, A. y Ana Ma. JARAMILLO, *Las subculturas del narcotráfico*, Bogotá, Cinep, 1.982.
- SANTOS, M., *A natureza do espaço*, São Paulo, Hucitec, 1.996.
- SEARLE, J. R., *Les actes de langage*, París, Herman, 1.972.
- WILLIAMS, R., “Teoría cultural”, en: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1.980.